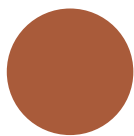


revue
catholique
internationale



communio



Naître

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Naître

« C'est donc vous, nouvelle-venue, et je puis vous regarder à la fin.
C'est vous, mon âme, et je puis voir à la fin votre visage,
Comme un miroir qui vient d'être retiré à Dieu,
nu de toute autre image encore. »

*Paul Claudel, « III. Magnificat »,
Cinq grandes odes, dans Œuvre poétique,
Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque
de la Pléiade », 2002, p. 258.*

Georges de la Tour, *Le nouveau-né* (1645-1648), détail, Musée des Beaux-Arts, Rennes.

La naissance est l'événement d'un visage, à travers lequel se manifeste une vie invisible demeurée longtemps cachée.

À la fois universel et unique, le visage du Christ nouveau-né, icône du Dieu invisible, se découvre à la lumière d'une bougie, entouré de mains aimantes et bénissantes. Nos yeux peuvent alors voir le salut que Dieu préparait à la face des peuples.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Naître

Éditorial



8 Émilie Tardivel :
L'événement de la naissance

Thème



Naître

13 Isabelle Rak : L'homme, cet éternel nouveau-né

Tout au long de sa vie, l'être humain conserve des traits anatomiques et comportementaux juvéniles : absence de pilosité, capacité d'apprentissage permanente, etc. Cette fragilité originelle, celle d'une enfance perpétuelle, l'a rendu adaptable, imaginatif, innovant, lui permettant de dépasser les conditionnements imposés par la nature pour finalement la dominer. Mais il doit se garder de transformer cette liberté en pure maîtrise technologique, au détriment du lien avec son environnement et ses semblables. Ce n'est que par sa dépendance, à l'image de celle du nouveau-né ou d'Adam au jardin d'Eden, que l'homme peut développer pleinement son humanité.

27 Émilie Tardivel : Naître – Un phénomène, trois paradoxes

Dans le phénomène de la naissance, l'impossible devient effectif, l'inappropriable constitutif et l'invisible manifeste. Ces trois paradoxes impliquent que la naissance contredit le projet d'objectivation universelle caractérisant la civilisation technique : qu'on le veuille ou non, naître est toujours un événement, dans et par lequel le monde, le soi et Dieu se font eux-mêmes événements. La naissance du Christ radicalise cette logique de manière inouïe : le Père ne se fait pas seulement entendre mais aussi voir dans la transparence du Fils.

37 Christophe Bourgeois : Peut-on naître de nouveau ? Comprendre le baptême

Envisager le baptême comme naissance ne va pas de soi. À moins d'y voir une simple image, il faut prendre au sérieux la question formulée par Nicodème : pour un homme qui ne naît qu'une fois, il est impossible de naître de nouveau. Par la manière inattendue et indirecte dont le dialogue johannique répond à l'objection, le Christ s'offre comme réponse : dans le Fils Unique seul l'homme peut naître à neuf.

49 Dominique Janthial : Sauver et enfanter – Le parallèle du Livre d'Isaïe

D'où vient la nouvelle naissance dont Jésus parle à Nicodème ? Dans le Livre d'Isaïe, la naissance – fût-elle royale et davidique – ne suffit pas. Pour mettre en œuvre le plan de salut de Dieu, il faut faire partie de ces serviteurs qui appellent Dieu « Notre Père » et donc il faut être engendré d'en haut.

61 Marie-Hélène Congourdeau : Naître dans un monde qui devient chrétien

Naître est un passage difficile qui conduit d'un monde obscur à la vie dans la lumière. Ce passage a suscité au cours des siècles des frayeurs, surtout en un temps où la mortalité maternelle et infantile était importante ; des croyances et pratiques diverses ont entouré ce passage pour exorciser la peur. Le fait que le Christ ait choisi de vivre ce passage en naissant de Marie a transformé le regard porté sur la naissance et sur le nouveau-né, faisant passer les chrétiens de modes de pensée archaïques à une anthropologie spécifiquement chrétienne.

73 Fabrice Hadjadj : De la convenance d'être né

Peut-on démontrer qu'il est bon d'être né ? Il n'y a pas que Cioran pour dénoncer l'inconvénient de la chose, il y a aussi Job et Jérémie. Plutôt que d'une démonstration, il semble y aller plutôt d'un argument de convenance. Mais un tel argument marque les limites de la métaphysique devant le fait de la naissance humaine. Ce qui y est cherché n'est plus l'explication par une première Cause, mais la légitimation par un Père. Oublier cela, oublier la primauté du généalogique sur le logique, c'est fatalement verser dans ce qu'observe ce couple de penseurs qui n'eût pourtant pas d'enfants – Hannah Arendt et Günther Anders : le remplacement de l'être-né par l'être-fabriqué.

89 Naissances et Nativité – Poèmes

Choix de poèmes de naissances – pour la plupart inédits – tirés des œuvres de Charles-Olivier Stiker-Métral, Patrick Piguët, Jean-Pierre Lemaire et Paul Guillon.

Signets

99 Matthieu Rougé : La profondeur de la *lex orandi*

*Les récents débats liturgiques sur les différentes formes du rite romain ont remis au goût du jour l'expression *lex orandi*, quitte à en faire un usage inattendu. Pour éviter toute méprise et situer à leur juste place ces débats, il est nécessaire de rappeler le sens originel et la valeur spirituelle de cette expression.*

107 Jean-Luc-Marion : À propos de *D'ailleurs, la Révélation*

Dans un entretien mené par Emeline Durand et Vincent Blanchet, Jean-Luc Marion revient sur l'histoire critique et le concept phénoménal de Révélation.

121 Tables récapitulatives des articles parus en 2022

Editorial 8 Émilie Tardivel: The Birth Event

Theme Being born

13 Isabelle Rak: Man, this eternal newborn

Throughout his life, the human being keeps juvenile anatomical and behavioral characters: absence of hair, permanent learning capacity, etc. His original fragility of a perpetual childhood has made it adaptable, imaginative and innovative, enabling it to overcome the conditioning imposed by nature and ultimately to dominate it. But he must be careful not to transform this freedom into pure technological mastery, to the detriment of his relationships with his environment and other human beings. It is only through his dependence, like that of the newborn baby or Adam in the Garden of Eden, that man can fully develop his humanity.

27 Émilie Tardivel: Being born – One phenomenon, three paradoxes

In the phenomenon of birth, the impossible becomes effective, the inappropriate becomes constitutive and the invisible becomes manifest. These three paradoxes imply that the birth contradicts the project of universal objectivation which characterises the technical civilisation: whether it is accepted or not, to be born is always an event, in and through which the world, the self and God make themselves events. The birth of Christ radicalises this logic in a unique way: the Father makes himself not only heard but also seen in the transparency of the Son.

37 Christophe Bourgeois: Can we be born again? Understanding Baptism

To think of baptism as birth is not self-evident. Unless we see it as a simple image, we must take seriously the question formulated by Nicodemus: for a man who is born only once, it is impossible to be born again. By the unexpected and indirect way in which the Johannine dialogue responds to the objection, Christ offers himself as the answer: in the Only Begotten Son only man can be born again.

49 Dominique Janthial: Saving and giving birth – The parallel of the Book of Isaiah

Where does the new birth come from which Jesus tells Nicodemus about? In the book of Isaiah, birth – even if it is royal and Davidic – is not enough. In order to implement God's plan of salvation, one must be one of those servants who call God «Our Father» and therefore one should be begotten from above.

61 Marie-Hélène Congourdeau: Being born in a world that is becoming Christian

Birth is a difficult passage that leads from a dark world to life in the light. This passage has aroused fear over the centuries, especially at a time when maternal and infant mortality was high; various beliefs and practices have surrounded this passage to exorcise fear. The fact that Christ chose to live this passage by being born from Mary transformed the way in which birth and the newborn are looked at, causing Christians to pass from archaic ways of thinking to a specifically Christian anthropology.

73 Fabrice Hadjadj: Of the convenience of being born

Can we demonstrate that being born is good? Cioran denounces the Trouble of such being, but he is not the only one: listen to Job and Jeremiah. Rather than a demonstration, we are led to an argument of convenience. This argument marks the limits of metaphysics facing the human birth. What is sought here, is no longer explanation by a first Cause, but legitimation by a Father. Without that, we forget the primacy of genealogy over logic, and inevitably fall into what an although childless couple of thinkers, Hannah Arendt and Günther Anders, observes for our times: the replacement of the born by the made.

89 Births and Nativity – Poems

Selection of birth poems – mostly unpublished – from the works of Charles-Olivier Stiker-Métral, Patrick Piguet, Jean-Pierre Lemaire and Paul Guillon.

Notes

99 Matthieu Rougé: The depth of *lex orandi*

*The recent liturgical debates on the different forms of the Roman Rite have brought the expression *lex orandi* back into fashion, even if it means using it in unexpected ways. To avoid any misunderstanding and to put these debates in their proper place, it is necessary to recall the original meaning and the spiritual value of this expression.*

107 Jean-Luc Marion: About *D’ailleurs, la Révélation*

In an interview conducted by Emeline Durand and Vincent Blanchet, Jean-Luc Marion revisits the critical history and phenomenal concept of Revelation.

121 Summary tables of articles published in 2022

Naître est un thème aussi ancien que l'homme lui-même, mais le monde dans lequel nous vivons exige de le repenser à frais nouveaux. Les moyens techniques que nous avons aujourd'hui à notre disposition permettent la réalisation littérale de la formule « faire des enfants », le remplacement de l'être-né par l'être-fabrique et l'accomplissement de l'être-fabrique dans l'être-échangé. Comme tout ce qu'il y a dans une usine, le nouveau-né peut devenir un produit, le résultat d'une production, d'une fabrication. Et comme tout produit disponible dans un supermarché, il peut se transformer en marchandise, avec un prix, une valeur d'échange. Nous avons tous ici en tête l'ensemble des techniques de procréation médicalement assistée qui sont à l'origine de ce vaste marché de la naissance auquel nos institutions ont du mal à résister, quand elles ne s'en font pas les relais. Il n'est donc pas nécessaire de s'y attarder, ni même d'entrer dans des débats éthiques qui peuvent parfois sembler secondaires par rapport au constat de fond : en devenant un produit-marchandise, intégralement déterminé par la volonté de ceux qui en conçoivent le projet, le nouveau-né n'est plus un nouveau-né, c'est-à-dire un événement, mais se transforme en objet.

Contre cette objectivation de la naissance, ce numéro de *Communio* entend montrer son caractère d'événement. Rien de plus efficace sans doute qu'un poème pour en rendre compte, pour dire parfaitement en quelques mots choisis ce qu'une longue démonstration philosophique ou théologique ne parvient que difficilement à atteindre : « Qu'advienne en notre monde pétrifié / le tressaillement d'un peut-être¹. » L'anthologie poétique qui vient clôturer le dossier, en proposant des œuvres de poètes vivants et des poèmes parfois inédits, n'est donc pas un simple complément esthétique aux articles qui s'y trouvent, mais une manière d'exprimer ce qu'aucune prose déployant des concepts ne peut prétendre saisir : l'événement de la naissance tel qu'il se donne à celui qui naît et à ceux qui le reçoivent. Dans les poèmes ici présentés, il s'agit surtout, sinon exclusivement, de la naissance comme d'un événement pour ceux qui le reçoivent, qui ont attendu longtemps, mais qui acquiescent, en le recevant, à « l'imprévisible² », le nouveau-né étant notamment comparé à un « voleur venu de l'intérieur³ », à un visage qui interpelle silencieusement ses parents sur leur propre naissance : « tes yeux neufs nous demandent : / « Et vous, / D'où venez-vous ?⁴ »

1 Voir Charles-Olivier STIKER-MÉTAL, « À l'état naissant », ci-dessous, p. 89.
2 *Ibid.*

3 Voir Patrick PIGUET, « Naissances », ci-dessous, p. 91.

4 Voir Jean-Pierre LEMAIRE, « Premiers jours », ci-dessous, p. 95.

La poésie témoigne, dans ces pages, d'une attention particulière pour les paradoxes constitutifs de la naissance, en l'occurrence : l'imprévisible attendu, l'effraction intérieure, l'interpellation silencieuse. C'est également le cas des articles de ce numéro, chacun venant expliciter au moins un paradoxe constitutif de cet événement. Le premier relève de ce que certains naturalistes ont appelé la « néoténie » : le fait que la fragilité et l'indétermination caractérisant l'homme à sa naissance ne disparaissent pas avec sa croissance⁵. Naître met l'homme à part du reste de la nature. Contrairement à l'animal, l'homme est un éternel nouveau-né, le perpétuel « tressaillement d'un peut-être ». Naître constitue un événement persistant qui explique l'exceptionnelle capacité à la fois d'adaptation, d'innovation et de domination de l'homme. La naissance permet à l'homme d'échapper aux conditionnements naturels, de mettre en œuvre une liberté à partir de laquelle il se fait événement pour le monde. C'est donc de sa fragilité et de son indétermination natives qu'il tire sa force de « dépétrification » du monde, pour le meilleur comme pour le pire. D'où l'ambivalence fondamentale de la naissance : elle peut aussi bien détruire qu'édifier le monde.

Contrairement à ce qu'écrit Hannah Arendt, la naissance n'est pas « le miracle qui sauve le monde »⁶. La naissance est un événement qui peut tout aussi bien l'édifier que le détruire. Quant à le sauver, elle n'en a pas la capacité. Le salut implique de distinguer la naissance de la Nativité, c'est-à-dire de la naissance du Christ, qui est gage de vie, comme toute naissance, mais également gage de salut, comme aucune autre naissance. Ces deux événements de naissance ne sont pas sans rapport : dans les deux cas, l'invisible devient paradoxalement manifeste⁷. La naissance n'est pas au commencement, mais à la fin d'un processus au terme duquel la vie cachée dans le sein d'une femme se manifeste. Mais la naissance ne projette pas la vie dans un champ de visibilité où elle deviendrait perceptible comme un objet du monde : la vie naissante se manifeste, s'exprime, tout en demeurant imperceptible, invisible. C'est l'événement même d'un visage, miroir de cette vie invisible qui vient de Dieu. La Nativité se comprend elle aussi à partir de cet événement, mais de manière incomparable : icône du Dieu invisible, le visage du Christ surgit comme le miroir sans faille de la charité divine, la « lampe dans le noir »⁸ d'un « monde démolé »⁹.

5 Voir Isabelle RAK, « L'homme, cet éternel nouveau-né », ci-dessous, p. 13.

6 Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1994, p. 314.

7 Voir Émilie TARDIVEL, « Naître – Un phénomène, trois paradoxes », ci-dessous, p. 27.

8 Paul GUILLON, « Albrecht Altdorfer, Naissance du Christ », ci-dessous, p. 96.

9 *Ibid.*

Éditorial

L'événement de la naissance ne suffit pas à sauver le monde. Il faut pour cela la Nativité, l'événement d'une naissance à la fois comparable et incomparable avec les autres naissances. La Nativité indique l'insuffisance de la naissance, c'est-à-dire la nécessité pour l'homme d'une nouvelle naissance. Mais peut-on naître de nouveau ? Cette question de Nicodème en appelle à clarifier le rapport entre la naissance et le baptême¹⁰. Dans quelle mesure l'identification du baptême à une nouvelle naissance n'est-elle pas une simple métaphore ? La naissance étant un événement, même si cet événement est persistant, il ne peut pas se produire deux fois, il n'est pas reproductible à la manière d'un objet. Il est impossible pour l'homme de rentrer dans le sein de sa mère pour naître de nouveau. Le réalisme de Nicodème met en évidence une impossibilité pour l'homme. Mais à Dieu rien n'est impossible : le Père peut faire que l'homme naisse de nouveau, en l'engendrant d'en haut comme le Fils et en lui, dans sa mort et sa résurrection. Cette unique possibilité pour l'homme de naître à neuf s'atteste négativement à travers une lecture d'ensemble du *Livre d'Isaïe* qui, tout en identifiant l'attente du salut à l'annonce d'une naissance, montre qu'aucune naissance ne suffit à garantir le salut d'Israël¹¹.

Cette nouvelle naissance permet à l'homme de devenir chrétien, c'est-à-dire de dire comme le Fils et en lui : « Père », de se reconnaître comme le Christ et en lui « enfant de Dieu ». Mais elle ne déprécie pas l'ancienne qui devient au contraire, malgré le péché originel, un lieu où s'exerce la charité. L'histoire rend compte de ce changement de regard porté sur la naissance à partir de la Nativité¹². Alors que le malheur d'être né est une basse continue dans le monde grec, la naissance devient dans le monde chrétien le lieu d'une lente et profonde mutation des représentations, d'abord mêlée de survivances païennes, mais laissant place ensuite à une anthropologie chrétienne dans laquelle la naissance est aimée et le nouveau-né protégé, quelle que soit sa situation à la naissance. En naissant du sein d'une femme nommée Marie, Dieu n'a donc pas changé la naissance, mais le regard porté sur elle : au malheur ne succède pas le bonheur, mais la convenance d'être né¹³. La naissance nous convient, parce qu'elle revient à Dieu notre Père qui seul est capable de légitimer notre

10 Voir Christophe BOURGEOIS, « Peut-on naître de nouveau ? Comprendre le baptême », ci-dessous, p. 37.

11 Voir Dominique JANTHIAL, « Sauver et enfanter – Le parallèle du *Livre d'Isaïe* », ci-dessous, p. 49.

12 Voir Marie-Hélène CONGOURDEAU, « Naître dans un monde qui devient chrétien », ci-dessous, p. 61.

13 Voir Fabrice HADJADJ, « De la convenance d'être né », ci-dessous, p. 73.

naissance, en faisant naître de Marie son Fils bien-aimé, dans lequel nous sommes appelés à naître de nouveau et à devenir nous aussi des enfants bien-aimés.

● *Éditorial*

Émilie Tardivel, née en 1980, mariée, mère de trois enfants, est rédactrice en chef adjointe de la rédaction francophone de Communio. Elle est professeur extraordinaire à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et titulaire d'une chaire sur le bien commun en partenariat avec l'Essec Business School. Elle a notamment publié un ouvrage sur Jan Patočka, La liberté au principe, Paris, Vrin, 2011, et coécrit, avec Jean-Luc Marion, Fenomenologia del dono, Brescia, Morcelliana, 2018.

Prochain numéro
janvier-février 2023

L'Esprit d'unité

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

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



Un des sentiments les plus forts que l'on éprouve à la vue d'un nouveau-né, c'est une forme d'inquiétude devant son état d'extrême faiblesse et de totale dépendance. Quel contraste avec la vue du poulain qui se met debout presque immédiatement, ou d'une couvée de canetons qui se jette immédiatement à l'eau ! Certes, beaucoup de très jeunes animaux viennent au monde, comme le petit d'homme, nus, démunis et incomplètement formés (lapins, kangourous), mais cet état dure peu de temps, moins d'un an en général. Or nous savons que le bébé qui vient de naître restera dépendant et vulnérable au moins dix fois plus longtemps.

D'autre part, parents et amis du nourrisson ne peuvent s'empêcher de penser à son avenir, et la parole de l'entourage du futur Jean-Baptiste leur vient immédiatement à l'esprit : « Que sera donc cet enfant ? » (*Luc* 1, 66). Il est comme une page blanche, son avenir n'est pas, contrairement à celui de l'animal, déterminé par les lois de son instinct. Même au sein de la société où naquit Jean-Baptiste, bien plus marquée que la nôtre par les conditionnements familiaux et sociaux, la question s'était posée...

Or cette fragilité et cette indétermination qui caractérisent le nouveau-né ne disparaissent pas entièrement avec sa croissance. Les performances physiques de l'homme restent médiocres en regard de celles des animaux, même les plus proches comme les grands singes. Son absence de pelage, de moyens de défense – ou d'attaque – tels des griffes ou des crocs, sa force musculaire modeste sont de piètres atouts pour assurer sa survie au sein d'une nature hostile. Bref, l'adulte conserve à bien des égards des caractères juvéniles, ceux-là même qui nous émeuvent peu après sa naissance. Les naturalistes ont donné à cette sorte de jeunesse persistante le nom de néoténie (du grec *neo*, nouveau, et *teinein*, étendre). Comment un être si démuní, même lorsqu'il atteint son plein degré de développement, a-t-il pu surmonter les lois darwiniennes de sélection naturelle et se rendre maître du monde, au point de mettre en péril son équilibre ?

Ces considérations, qui peuvent paraître d'une affligeante banalité, ont été prises fort au sérieux depuis l'Antiquité. Les Grecs s'étaient

déjà interrogés sur la contradiction apparente entre l'extrême fragilité de l'homme, y compris adulte, et la puissance qu'il exerce sur les autres créatures. La « néoténie » serait-elle donc paradoxalement la cause de cette domination ? Il convient d'examiner cette question, non seulement d'un point de vue biologique et éthologique mais aussi par une approche sociologique et philosophique, au demeurant bien plus ancienne que la précédente. Mais si la néoténie et ses implications confèrent réellement à l'espèce humaine un pouvoir *a priori* imprévisible, en cultiver les excès pourrait bien, au contraire, représenter une sérieuse menace pour l'humanité.

La néoténie du petit d'homme : le regard du naturaliste

Le terme néoténie apparaît pour la première fois en 1885 sous la plume du zoologue allemand Julius Kollmann¹, à propos d'un amphibien appelé axolotl, qui possède les caractéristiques anatomiques d'une salamandre demeurée à l'état larvaire (branchies pleinement développées, faible volume pulmonaire), comme si la métamorphose en batracien adulte n'avait jamais eu lieu. Cependant cet animal peut se reproduire et donner naissance à des individus possédant les mêmes propriétés. Les naturalistes ont découvert d'autres espèces néoténiques (ver luisant femelle, certaines plantes) et ont également constaté l'existence de certains caractères juvéniles chez l'homme adulte. C'est le biologiste néerlandais Louis Bolk qui entreprit dès 1926 une analyse systématique de ces caractéristiques néoténiques (qu'il désignait sous le terme de « foetalisation ») :

Si je voulais exprimer en une phrase un peu lapidaire le principe de ma théorie, je présenterais l'homme, du point de vue corporel, comme un fœtus de primate génériquement stabilisé².

Il passe ainsi en revue les différentes particularités anatomiques qui rapprochent le jeune enfant, voire l'homme adulte, du fœtus de primate : l'apparition tardive des dents de lait (immédiate chez le bébé singe) et retard de plusieurs années dans l'apparition de la dentition définitive ; maturité sexuelle très tardive : après une évolution similaire de celle des autres Primates durant les 4-5 premières années, le développement de la sexualité humaine s'arrête

1 J. KOLLMANN, "Das Ueberwintern von europäischen Frosch- und Tritonlarven und die Umwandlung des mexikanischen Axolotl", *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, 7 : 387-398 (1885).

2 L. BOLK, « Le problème de la genèse humaine » (*Das Problem der Menschwerdung*, 1926), trad. F. Gantheret et G. Lapassade, in *Revue française de Psychanalyse*, mars-avril 1961, pp. 249.

complètement avant de reprendre à l'adolescence ; la disparition presque totale du pelage ; la soudure inachevée des os du crâne à la naissance et une ossification tardive des os des membres ; les cloisons cardiaques non fermées à la naissance ; la forme du crâne adulte identique à sa forme foetale, contrairement à celle du chimpanzé dont la boîte crânienne s'aplatit en se développant vers l'arrière, avec allongement de la mâchoire. La bipédie, pratiquée par le jeune chimpanzé, ne l'est plus à son âge adulte. On peut ainsi multiplier les exemples. Tout se passe comme si la croissance de l'homme se trouvait ralentie, voire arrêtée, à un stade infantile. D'autres biologistes insisteront d'autre part sur le faible degré de développement du nouveau-né : la taille de son cerveau représente seulement 23 % de ses dimensions adultes, contre 65 % pour le macaque et 40 % pour le chimpanzé. L'homme naît donc « prématuré » : s'il devait naître dans le même état d'avancement que le chimpanzé, ce serait à 18 mois et non à 9 mois...

Une éducation perpétuelle

L'homme est donc un être inachevé, frappé d'une immaturité permanente. « Ce que nous croyons être l'état adulte est bien plutôt un perpétuel devenir adolescent³ ». Il est assimilé à un « primate inachevé⁴ ». En conséquence, le jeune humain a besoin d'une durée de formation et d'éducation sans commune mesure avec celles des autres espèces⁵. Les étapes de sa vie sont comme prolongées : si la durée de gestation du chimpanzé est de 8 mois, on a vu que le petit d'homme voit le monde à un degré de développement bien moindre. Sa maturité sexuelle est atteinte vers 14 ans ; sa longévité dépasse celle des autres Primates de plusieurs dizaines d'années. Prématurité et fragilité intrinsèques exigent donc des soins intenses et continus, ainsi qu'une durée d'éducation 4 à 5 fois plus longue que celle des Primates supérieurs, ce qui requiert la constitution d'un couple ou d'un groupe familial stable. Il semblerait par ailleurs que des caractères morphologiques néoténiques (tête volumineuse, crâne et joues bombées, formes arrondies, petite taille) suscitent plus aisément le besoin chez l'adulte de protéger et de prendre soin du sujet qui en est porteur⁶.

Isabelle Rak

3 M. LEVIVIER, « L'homme inachevé : à propos de la thèse de Georges Lapassade », *Erès - Nouvelle revue de psychosociologie*, 2010/1 (n° 9), p. 177-185.

4 M. J-F. DUBOIS, *Technique et néoténie - 1*, Cahiers COSTECH, n°3, p. 23 (2000).

5 G. LAPASSADE, *L'Entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Editions de Minuit, 1963.

6 K. LORENZ, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Seuil, 1974, p. 122.

Dans le monde du vivant, l'étendue et la durée des capacités d'apprentissage semblent, dans bon nombre de cas, corrélées à ce qui pourrait passer *a priori* pour une forme de vulnérabilité : l'absence de spécialisation. Or Konrad Lorenz a remarqué que les espèces animales présentant peu de caractères adaptés à un environnement particulier sont celles qui, d'une part, se sont répandues le plus largement à la surface de la Terre, et qui, d'autre part, présentent les capacités d'apprentissage les plus poussées. Parmi elles, le rat et le corbeau occupent une place de choix dans les travaux des spécialistes du comportement animal. On pourrait croire que cette faible spécialisation rendrait plus difficile leur adaptation à l'environnement, or c'est l'inverse qui se produit. On peut considérer, à l'instar de K. Lorenz, que ces « spécialistes de la non-spécialisation sont capables de vivre dans les espaces vitaux les plus divers⁷ ». Certes, ces animaux ne présentent pas les caractères de néoténie de l'espèce humaine, mais dans leur jeune âge, leurs méthodes d'apprentissage sont proches. Elles ne se limitent pas à des réponses stéréotypées à des stimuli de type alimentaire, destinées à assurer les besoins élémentaires du sujet, mais elles relèvent souvent de la pure curiosité devant des objets ou des situations nouvelles. Ainsi K. Lorenz parvenait à ramener ses jeunes corbeaux dans leur cage, non pas en les attirant avec une friandise, mais en y plaçant un objet pour eux inconnu, à savoir... un appareil photo⁷ ! Ces animaux apparemment bien peu armés pour affronter un environnement déterminé sont donc capables d'une démarche exploratoire détachée du besoin immédiat, mais précieuse pour permettre leur adaptation à des situations nouvelles.

Thème

L'espèce humaine apparaît elle aussi, et bien davantage que les corvidés ou les rongeurs, dénuée de toute « spécialisation » ; et comme les animaux précités, elle est capable de cette curiosité, de cet attrait pour la nouveauté qui lui permet, non pas de façon innée mais par l'apprentissage, de s'installer dans des environnements très divers, dans des conditions de vie parfois extrêmes. Mais ce qui fait la spécificité de l'homme, c'est que la durée de cet apprentissage ne se limite pas aux années de jeunesse. Parvenus à l'état adulte, rats, corbeaux et autres animaux peu spécialisés perdent leur appétence pour la nouveauté, et n'apprennent presque plus rien. Au contraire, l'être humain conserve, à un degré presque constant tout au long de sa vie (en-dehors de certaines pathologies) cette capacité et ce désir de découverte et de connaissance. « Cette communication constante et curieuse avec la réalité extra-subjective [...] est sans doute un caractère de jeunesse qui persiste⁸ ». Ainsi, même d'un point de vue

purement biologique, les médiocres performances physiques des sujets non spécialisés, qui pouvaient passer pour une faiblesse, voire une déficience, sont corrélées à une adaptabilité, une plasticité, une capacité d'apprendre qui, par leur persistance tout au long de la vie, représentent un atout décisif pour l'espèce humaine.

L'homme démuni : intuitions mythologiques et philosophiques

Cette approche scientifique de la néoténie humaine a été devancée par la mythologie et la philosophie depuis l'Antiquité. Le mythe grec décrivant l'émergence de l'espèce humaine est largement développé par Platon dans *Protagoras*. Selon ce récit, la distribution des dons et capacités aux différentes créatures vivantes avait été confiée par les dieux à Épiméthée, personnage quelque peu étourdi (comme l'indique son nom, « celui qui réfléchit après coup ») qui, après avoir tout attribué aux animaux, se retrouve dans l'impossibilité de donner quoi que ce soit à l'homme, devenu par là le plus déficient, le plus faible de tous les êtres vivants. Son frère Prométhée, venu inspecter son travail, « voit les autres animaux convenablement pourvus sous tous les rapports, tandis que l'homme est tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé ». Afin de remédier à cette bévue, « il pénètre subrepticement dans l'atelier qui était commun à Athènes et à Héphaïstos et où tous deux pratiquaient leur art, et, après avoir dérobé l'art de se servir du feu, qui est celui d'Héphaïstos, et le reste des arts, ce qui est le domaine d'Athènes, il en fait présent à l'homme. Et c'est de là que résultent, pour l'espèce humaine, les commodités de la vie⁹ ». Mais l'espèce humaine reste encore menacée du fait de son incapacité à s'organiser en sociétés. C'est alors que « Zeus, craignant pour la disparition totale de notre espèce, envoie Hermès porter aux hommes le sentiment de l'honneur et celui du droit, afin que ces sentiments fussent la parure des cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés ». Le mythe grec enseigne donc que les faiblesses physiques de l'homme peuvent être compensées à la fois par la technique (symbolisée ici par le feu), par la culture (les autres arts) et par la vie de la cité. Nous verrons par la suite le risque encouru par l'homme s'il s'appuie exclusivement sur l'un de ces pôles.

Isabelle Rak

La réflexion sur l'inachèvement de l'homme refit surface à partir de la Renaissance : Pic de la Mirandole en faisait un puissant stimulant pour inciter l'homme à exercer sa liberté et sa raison, afin de devenir

9 PLATON, *Protagoras ou les sophistes*; L. Robin, Gallimard, Collection : Idées, *Gorgias ou sur la rhétorique*. Trad. n° 426 (1980).

l'artisan de sa propre destinée. Le Créateur s'adresse ainsi à l'homme en ces termes :

Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature¹⁰.

On verra plus loin les risques liés à ce projet d'auto-édification de l'homme. Il faut noter que, dans l'esprit de Pic de la Mirandole, ce lien entre le dénuement de l'homme et le développement de sa liberté était voulu et ordonné par Dieu lui-même.

De son côté, Érasme écrit en 1529 : « Les hommes, crois-moi, ne naissent point hommes, ils le deviennent par un effort d'invention¹¹ ». C'est à cause de ses déficiences originelles que l'homme doit recevoir une éducation, comme le soulignent Rousseau et Kant :

Thème

Nous naissons faibles, nous avons besoin de force ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation¹².

Un animal est par son instinct même tout ce qu'il peut être ; une raison étrangère a pris d'avance pour lui tous les soins indispensables. Mais l'homme [...] n'a pas d'instinct et il faut qu'il se fasse à lui-même son plan de conduite. Mais, comme il n'en est pas immédiatement capable, [...] il a besoin du secours des autres. [...] Une génération fait l'éducation de l'autre¹³.

Citons également S. Freud pour qui deux traits nettement néoténiques, à savoir le retard de la puberté d'une part, la détresse et la dépendance du petit enfant fragile et démuni d'autre part (il utilise à ce propos le terme de *Hilflosigkeit*, « désaide »), constituent les deux sources principales de névroses :

10 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme* (1486), traduit du latin et préfacé par Yves Hersant, Collection Philosophie Imaginaire, Editions de l'éclat, 1993. C'est nous qui soulignons.
11 D. ERASME, *De Pueris – De l'éducation des enfants* (1529), traduit du latin

par Pierre Saliat, Editions Klincksieck, 2000.

12 J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'Éducation* (1762), Garnier Flammarion, coll. Poche Essais, 2009.

13 E. KANT, *Traité de pédagogie* [1776-1787], Paris, Hachette, 1981.

L'existence intra-utérine de l'homme apparaît face à la plupart des animaux relativement raccourcie : l'enfant d'homme est envoyé dans le monde plus inachevé qu'eux. L'influence du monde extérieur en est renforcée [...], les dangers du monde extérieur rehaussés. [...]. Ce facteur biologique instaure donc les premières situations de danger et crée le besoin d'être aimé, qui ne quittera plus l'être humain¹⁴.

La néoténie provoque un besoin d'amour, jamais comblé, d'où la névrose.

La néoténie, à l'origine de la technique ?

Le mythe grec évoque déjà la nécessité pour l'homme de suppléer à ses faiblesses par l'habileté et l'inventivité techniques, symbolisées par la maîtrise du feu volé à Héphestos. Cette technicité dépasse largement la mise au point ou l'utilisation d'objets comme outils. Un exemple spectaculaire et unique est celui d'une corneille de Nouvelle-Calédonie qui, en 2002, a plié des morceaux de fil de fer de jardin pour en faire des crochets qu'elle a ensuite utilisés pour soulever un petit seau dissimulant de la nourriture¹⁵. Mais la question de savoir si ce comportement reste inné ou s'il résulte d'une forme de réflexion reste fortement controversée¹⁶. Certes, dans le monde animal, certains savoir-faire sont appris (des méthodes de chasse, par exemple), mais la mise en œuvre d'actions à haute technicité reste occasionnelle, elle ne s'impose pas de manière permanente pour assurer la survie de l'individu, et l'exemple des corneilles relaté ci-dessus concerne des sujets en captivité, donc stimulés par l'homme. Au contraire, chez l'être humain, la technicité est indispensable et permanente. Les outils prolongent et renforcent l'efficacité plutôt limitée des organes humains, ils suppléent au manque de crocs et de griffes précédemment évoqués, ils permettent à notre espèce d'être plus rapide, et de se déplacer dans des lieux (mer, ciel) auxquels elle n'est pas naturellement adaptée. En outre, on observe, à l'échelle pré-historique et surtout historique, une forte capacité d'évolution et de complexification de la technique, nourrie d'une inventivité elle aussi permanente. Certains se sont même interrogés sur le rôle joué par l'outil dans le processus d'hominisation : « La néoténisation favorise l'innovation technique et la technicisation crée

Isabelle Rak

14 S. FREUD, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), PUF, Paris, 2015.

15 A.A.S. WEIR, J. CHAPPELL, A. KACELNIK, "Shaping of hooks in New Caledonian crows", *Science* 297, 981 (2002).

16 C. RUTZ, S. SUGASAWA, J.E.M. VAN DER WAL, B.C. KLUMP, J.J.H. ST CLAIR, "Tool bending in New Caledonian crows", *R. Soc. Open Sci.* 3, 160439 (2016).

les conditions d'une éventuelle néoténisation¹⁷ ». Si la proposition peut être empiriquement vérifiée dans certains cas (diminution de la pilosité suite à l'invention du vêtement, par exemple), les mécanismes génétiques d'une telle « co-évolution » restent encore assez obscurs.

Apprentissage, culture, société

La principale différence entre l'homme et l'animal concernant l'utilisation et le développement de techniques réside dans la transmission systématique des savoir-faire au sein de l'espèce humaine. L'éducation non seulement à l'usage d'objets utiles à la survie mais à une vaste gamme de connaissances dont certaines peuvent sembler « gratuites », voire inutiles, ne trouve pas quantitativement d'équivalent dans le monde vivant. La durée exceptionnelle de la maturation de l'individu vers l'âge adulte impose une coexistence prolongée du jeune hominidé avec ses parents, voire ses grands-parents, ce qui favorise la transmission de toutes sortes de savoirs et leur accumulation de génération en génération. C'est ce contenu perpétuellement enrichi qui constitue la culture, cet autre trésor ravi par Prométhée à Athéna. Culture qui dépasse le pur utilitarisme, car fondée sur une curiosité constante, un désir d'investigation désintéressée, dont le jeu est une expression toute particulière. Certes, les jeunes animaux aiment jouer, mais quand ils ne sont pas domestiqués, ils perdent cette faculté à l'âge adulte. Au contraire, l'homme continue à jouer (parfois à l'excès !) jusqu'à sa mort. La relative sécurité, que lui apportent d'une part le progrès technique et d'autre part la vie en société rendue nécessaire par son éducation prolongée, lui permet en effet de se livrer à des activités qui ne sont pas directement corrélées à la survie de son existence. Cette situation ne peut se rencontrer dans la vie sauvage. Les caractères *a priori* défavorables au développement humain – faiblesse congénitale, manque d'instinct, obligation de (presque) tout apprendre – sont ainsi devenus des atouts. Presque totalement dépourvu d'« équipement » anatomique, de comportements pré-définis, l'homme a pu paradoxalement déployer des capacités d'action sans commune mesure avec ce dont dispose le monde animal.

Un rapport unique au temps

Ce défaut d'instinct chez l'homme l'oblige à acquérir ses comportements par l'éducation, notamment par l'adoption d'une certaine

17 M. J-F. DUBOIS, *art. cit.*, p. 26.

distance par rapport au temps et à l'espace « immédiats ». Alors que l'animal habite pleinement l'instant présent, pour utiliser à la perfection les moyens dont il dispose, l'homme prend toujours un certain recul par rapport à son action. Il est le seul être vivant à pouvoir analyser ses actes passés, et à en tirer les conséquences pour l'avenir. Il est donc capable de s'extraire de l'instant présent pour se projeter en arrière et en avant, pour jeter un regard critique sur ce qui n'est plus et construire ce qui n'est pas encore. Son regard sur le temps n'est pas, comme celui de l'animal, ponctuel ou du moins d'étendue limitée, il est capable d'embrasser la totalité de l'histoire (ce qui ne signifie pas pour autant en connaître tous les événements), le présent comme l'avenir. Le « néotène » peut par là se construire un autre monde, il est capable de représentation, d'imagination, et donc de créativité non seulement technique, mais aussi artistique. Il tire ainsi pleinement parti des dons dérobés à Athéna par Prométhée. La perte des savoirs innés et instinctifs est très avantageusement compensée par une extraordinaire capacité d'invention et d'innovation. Bien au-delà des lois biologiques, intrinsèques à sa nature dont il demeure dépendant du fait de sa condition animale, l'être humain est capable de se donner des lois extrinsèques pour guider son comportement qui ne peut plus être entièrement contrôlé par l'instinct. Et ces lois ne sont plus immuables : il peut les adapter à des événements ou des environnements nouveaux, il en est l'auteur, il en est le maître.

Isabelle Rak

Récapitulation : néoténie, naissance, enfance

Il convient, à ce stade de la réflexion, d'examiner en quoi le constat de la néoténie humaine et de ses conséquences est fortement lié à la question de la naissance à laquelle est consacré ce numéro. De ce qui précède, il apparaît que l'homme est plutôt un être en devenir qu'une essence stable. On pourrait ainsi étendre à l'ensemble du genre humain la formule que Simone de Beauvoir réservait à la gent féminine¹⁸ : on ne naît pas homme, on le devient. Sa fragilité originelle, son état de dépendance prolongée vis-à-vis de ses géniteurs et de la société dans son ensemble, son état physiologiquement infantile le rendent extraordinairement adaptable, flexible, imaginatif, innovant, capable d'apprendre jusqu'à sa mort, et de trouver des solutions à des problèmes apparemment insolubles. Il s'agit d'un renversement de perspective par lequel la faiblesse apparente triomphe de la « loi du plus fort ». Darwin lui-même avait compris que sa théorie de la lutte pour la vie était battue en brèche dans le cas de l'espèce humaine,

18 S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe* (1949), Gallimard, Collection Folio Essais, 2014.

capable de trouver des moyens inédits pour protéger l'existence des plus faibles de ses membres. L'homme initialement inadapté est devenu « super-adapté », précisément parce qu'il n'est pas figé dans son être, parce qu'il se trouve dans un état de naissance perpétuelle, et qu'il vient au monde à chaque instant de sa vie. « L'enfant [...] n'est pas du tout, comme dit Nietzsche, *caché* dans "l'homme véritable" : il le domine au contraire totalement », ose même écrire Konrad Lorenz¹⁹. Dany-Robert Dufour suggère de remplacer la célèbre question d'Hamlet, « être ou ne pas être », par « naître ou ne pas naître²⁰ ». La connaissance que notre condition néoténique nous aide à acquérir est aussi une co-naissance par laquelle l'homme ne cesse de se renouveler²¹. On ne peut s'empêcher de songer, dans une perspective cependant bien différente, à la parole de Bernanos : « Qu'importe ma vie ? Je veux seulement qu'elle reste fidèle à l'enfant que je fus²² ».

De la dépendance à l'auto-engendrement : un danger mortel ?

Malgré tout ce qui vient d'être écrit sur les bienfaits supposés de la néoténie pour le développement de l'homme, sur sa capacité à apprendre sans cesse et à suppléer à ses déficiences physiques par la technique et la culture, ce discours appelle quelques réserves. En effet, le refus des conditionnements biologiques pré-existants et l'insistance concernant la capacité d'auto-élaboration de l'homme laissent entrevoir d'inquiétantes dérives. Celle consistant à identifier la notion de néoténie à une évolution « progressiste » de l'homme, visant à détruire le conservatisme et à édifier un projet politique, n'est peut-être pas la plus dangereuse, malgré le peu de cas qu'elle fait d'une « nature » qu'il faudrait défendre bec et ongles dans d'autres contextes. Ce qui est à craindre, c'est que sous prétexte d'affirmer le caractère autonome de l'être humain, ainsi que sa radicale émancipation des contraintes biologiques et sociologiques, la notion de néoténie soit identifiée aux idéologies de la table rase qui ont fait couler tant de sang au XX^e siècle. Mais plus grave encore serait l'idée que l'homme peut se construire entièrement par la technique, en vue d'une émancipation qui ignorerait que l'être humain, comme l'ensemble du cosmos, doit obéir aux lois des sciences physiques et biologiques qui savent si bien décrire le monde où nous vivons. On retrouve ici, sous une forme nettement plus volontariste, l'idée du nouveau-né vu comme une « page blanche » qui pourrait être remplie

19 K. LORENZ, *op. cit.*, p. 227.

20 D-R. DUFOUR, *Il était une fois le dernier homme*, Denoël, 2012, p. 87.

21 D-R DUFOUR, *op. cit.*, p. 88.

22 G. BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, 1938, p. 79.

à volonté, sans tenir compte des déterminations élémentaires dictées par la nature. On parviendrait ainsi à un paradoxe miroir du précédent : parce que l'être humain est une créature débile et inaccomplie, il peut prétendre à son auto-élaboration. On peut aussi le formuler d'une autre manière : puisque l'homme n'est pas adapté au monde, c'est à celui-ci de s'adapter à lui. On ne pourrait donc habiter le cosmos qu'en le dénaturant. Puisque le monde ne m'accueille pas, c'est à moi de le modifier au gré de mes envies. Bien loin de ses déficiences originelles, l'homme peut alors verser alors dans la mesure, dans l'*hubris* que dénonçait si justement la pensée grecque. L'idée que l'existence humaine doive être régulée et contrôlée par le social et le politique pour éviter de telles dérives avait bien été prévue par le mythe dans lequel Zeus ordonnait à Hermès de donner à l'humanité la capacité à vivre en société.

Du néotène au surhomme

Un autre aspect de cet espace de liberté qui s'ouvre à l'homme échappant à l'emprise de l'instinct est la tentation du « toujours plus ». En effet il ne peut guère se départir de l'idée qu'il demeure un être fragile et déficient. Il cherche alors à se rassurer en essayant de détenir toujours davantage de biens et de moyens de contrôler ce qui l'entoure. Cette attitude consistant à posséder ou à maîtriser « toujours plus » a reçu le nom de pléonexie²³. Mais, centrée sur les intérêts du seul individu, elle s'avère incompatible avec la vie en société qui est fondée sur l'échange et le don. Les lois sociales posent des limites. Sans elles, c'est l'identité de l'espèce humaine qui se trouve menacée. Loin de la prothèse destinée à réparer un organe déficient, on se met à rêver d'un « homme augmenté » qui repousserait indéfiniment les limites de notre condition mortelle, de notre assignation sexuelle, ou des conditions de transmission de la vie. L'homme néotène se croit autorisé à revendiquer tous les droits. Il se construit sur un principe d'illimitation qui menace d'anéantir sa « première » nature, celle qui lui est donnée par sa condition d'être vivant, et qui est largement commune avec celle des animaux. L'homme « super-néotène » se retourne en surhomme qui ne supporte plus aucune limitation.

Isabelle Rak

Du surhomme à la fin de l'homme

L'hyper-technicisation qui semble désormais envahir notre vie quotidienne risque d'établir comme modèle d'humanité un être

23 D-R. DUFOUR, *op. cit.*, p. 152.

proche d'une machine ultra-performante, évaluée sur la base de sa seule efficacité à accomplir certaines tâches. L'équilibre décrit par le mythe grec entre Athéna et Héphaïstos est rompu : seuls demeurent la maîtrise des éléments, le savoir-faire technologique, le rendement de production, au détriment de la culture et des relations sociales et politiques. L'inquiétude qui grandit à l'égard de cette « contre-culture » qui isole et divise semble largement justifiée. Si cette ivresse de liberté suscitée par la satisfaction, *a priori* légitime, d'émancipation vis-à-vis de certains conditionnements, vise en fin de compte à promouvoir un surhomme, un être supérieur, « augmenté », qui ferait fi des lois de la nature et de la culture, elle conduirait, dans un paradoxe inverse de celui qui a guidé cette brève étude de la néoténie humaine, à nous priver des « avantages » de cette faiblesse intrinsèque, de cet état d'éternelle enfance qui a permis à un être démuné de dominer le monde qui l'entoure. La fragilité de l'homme qui demeure toute sa vie dans une forme d'inachèvement a, nous l'avons vu, stimulé l'attention au plus faible, la stabilité de la famille, la cohésion sociale et l'éducation tout au long de la vie. Tout cet édifice, construit pour étayer cet extraordinaire paradoxe par lequel la vulnérabilité de l'homme le conduit à dominer la Création, risque de s'écrouler s'il prend prétexte de la liberté humaine si chèrement acquise pour promouvoir le surhomme. Celui-ci, réduit à une « animalité » brute, mais non régulée par l'instinct, serait par là voué à une rapide disparition. Ce qu'avaient déjà compris les Grecs lorsqu'ils mettaient en garde contre l'*hubris*, la tentation de la démesure.

Thème

Pour conclure : l'exemple de la nudité paradisiaque.

L'exemple biblique de la nudité originelle d'Adam et d'Ève pourrait être examiné à la lumière de notre étude. Nous avons vu que la quasi-absence de système pileux caractérisait certains nouveaux-nés du monde animal, et que seul l'homme conservait ce trait à l'âge adulte. Certains Pères de l'Église ont interprété cette nudité comme un état d'indigence nécessaire à l'homme pour que celui-ci puisse mettre toute sa confiance en Dieu. C'est parce que sa faiblesse lui permet de se fier à son Créateur que l'homme peut soumettre la terre, en tirer sa subsistance et donner un nom aux êtres vivants. Aussi longtemps qu'Adam et Ève acceptent cette dépendance, cette fragilité, ces limites, leur nudité ne leur pose pas de problème, puisqu'elle est le signe de leur relation à Dieu²⁴. La faute originelle

24 A. GUINDON, « Pour une éthique du vêtement ou de la nudité ? », *Laval théo- logique et philosophique*, 50, 3, 558-561 (1994).

entraîne d'emblée la rupture de cette confiance ; l'homme perçoit alors sa vulnérabilité comme une menace contre laquelle il cherche une première protection (les feuilles de figuier totalement dérisoires). Saint Basile ira jusqu'à qualifier le vêtement comme un moyen ne visant qu'à compenser la vulnérabilité humaine :

Il ne fallait pas qu'il [Adam] connût sa nudité [...], que l'intelligence de l'homme fût attirée vers l'activité qui vise à combler les manques, en inventant des vêtements pour pallier sa nudité, ni que, complètement occupé du souci de sa chair, il se détournât de l'attention portée à Dieu²⁵.

On est loin de certaines interprétations pudibondes. On remarquera aussi la méfiance de Basile vis-à-vis de l'invention de techniques qui détourneraient l'homme de sa vocation d'enfant de Dieu...

Pour rassurer l'homme devenu perpétuellement inquiet de sa sécurité après la chute, le Seigneur lui donne des « tuniques de peau » dont on peut supposer qu'il s'agit de fourrures d'animaux morts. Ces tuniques sont le signe de la mort dont l'humanité est désormais irrémédiablement marquée. Elles signifient la vanité de nos préoccupations sécuritaires qui refusent notre condition d'être limités et exposés au risque. Pour Grégoire de Nysse, elles sont :

Isabelle Rak

De misérables haillons, ces misérables haillons que sont les plaisirs, les vanités, les honneurs passagers et les satisfactions fugitives de la chair et que nous avons échangés contre des vêtements divins, nos vrais vêtements²⁶.

Par contraste, le baptême, nouvelle naissance, est administré dans l'Église ancienne à des néophytes entièrement dénudés : s'il s'agit en effet de délivrer le nouveau baptisé de la malédiction d'Adam, il n'y a pas de symbole mieux approprié que celui-là. Rappelons aussi la nudité du Christ en croix : c'est dans cet état d'extrême déréliction que le Fils de Dieu triomphe définitivement de la mort et du péché. N'oublions pas enfin que, dans la plupart des représentations artistiques du Jugement Dernier, les hommes se relèvent de leurs tombes ou des fosses marines entièrement nus avant leur jugement définitif. « Revêtir l'homme nouveau en Christ c'est, paradoxalement, se dépouiller des vêtements trompeurs et recouvrer la glorieuse

25 BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, trad. M.-C. Rosset, Dieu et le mal, Les Pères dans la foi 69, Migne, Paris, 1997.

26 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sermon sur le Notre Père*, PG 44, 1184.

nudité²⁷ ». Nudité qui est le signe de notre état de nouveau-né permanent qui tire de sa vulnérabilité sa capacité à dominer les autres créatures, mais dans le sens que lui donne saint Paul dans sa *Première Épître aux Corinthiens* (1, 27) : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort » ; au degré le plus élevé de cette supériorité, l'homme ne doit jamais oublier qu'il ne tient sa puissance que de Celui qui l'a fait naître au monde, Celui qui lui a donné l'existence, l'intelligence et la liberté.

Isabelle Rak née en 1957, mariée. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Paris, agrégée de chimie. Professeur des Universités en sciences physiques à l'École Normale Supérieure Paris Saclay. Membre des comités de rédaction des revues Communio et Résurrection.

Thème



*Nullus quando vult nascitur –
Nul ne naît quand il veut*¹.

Dans une société où toute chose subit un processus d'objectivation, où tout tend à devenir l'objet d'un vouloir qui le détermine en totalité, naître est un phénomène à part. Naître demeure à la fois inobjectivable et incontestable. Il est incontestable que je suis né, sinon je ne serais pas là, mais l'événement même de ma naissance est inaccessible à mon vouloir. Certes, « c'est moi qui nais », mais cette affirmation n'est rigoureuse qu'au passé et au passif, « c'est moi qui suis né », car je n'ai pas pu la proférer ni même la concevoir au moment où l'événement s'est produit et n'ai pu le faire après-coup que parce que d'autres l'ont d'abord fait en mon nom. Au passé immémorial de ma naissance s'ajoute un passif anarchique : naître, c'est être né, non pas de moi-même, mais d'ailleurs, sans que cet ailleurs puisse être toujours ni ultimement assignable à ceux qui m'ont fait naître. C'est le cas de l'orphelin de naissance, dont les parents lui sont inconnus (« né sous x »), mais aussi de tout un chacun dont les parents ne lui apparaissent que depuis cet événement qui les précède et constitue en tant que parents. Cela vaut également du point de vue des parents eux-mêmes : quand bien même ceux-ci ont voulu le devenir, leur vouloir n'a pas déterminé la naissance effective de leur enfant, mais uniquement la naissance possible d'un enfant.

Contrairement à ma mort, que je peux vouloir et décider de me donner à moi-même, que d'autres peuvent vouloir et décider de m'infliger, ma naissance échappe à mon vouloir, comme à tout vouloir, toute décision, tout projet. Naître est un phénomène à part en raison même de cette inaccessibilité à tout projet qui en ferait l'objet d'un vouloir déterminant et totalisant. Si les chrétiens peuvent donc s'inquiéter que « L'homme [soit] désormais capable de faire des hommes », devienne « son propre produit », qu'« il ne [soit] plus un

¹ SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de Jean*, III, 1.

don de la nature ou du Dieu créateur² », ils doivent en même temps avoir conscience que naître se soustrait essentiellement à toute auto-production. Naître demeure un don, que l'homme le veuille ou non. Naître, c'est toujours être donné d'ailleurs. Cette assertion ne souffre pas d'exception, y compris quand les parents ravalent ce don au rang de projet, de production d'objet et donc au final d'autoproduction – que cela s'en arrête aux représentations et aux discours qui s'entendent aujourd'hui (« avoir un projet d'enfant ») ou se concrétise dans le recours aux techniques de procréation médicalement assistée. Naître est un phénomène qui marque l'inachevabilité même du processus d'objectivation que toute chose subit dans une société hantée par la volonté d'autoproduction des hommes qui la composent.

Ce que la théologie chrétienne enseigne, la philosophie est aujourd'hui capable d'en rendre raison, notamment la phénoménologie qui s'est affranchie d'une interprétation des phénomènes alignée sur les critères directeurs de l'objet : le possible, l'appropriable et le visible. Naître s'impose en contredisant ces trois critères, c'est-à-dire apparaît comme un phénomène triplement paradoxal dans lequel l'impossible est effectif, l'inappropriable est constitutif, l'invisible est manifeste. Ce sont ces trois paradoxes constitutifs du phénomène « naître » que nous analyserons successivement dans le cadre de cet article, afin de montrer comment la philosophie rend raison d'un phénomène qui ne met pas en œuvre la logique de l'objet, mais celle d'un don interdisant toute reprise dans celle de l'objet, d'un don compris selon la logique même de l'événement. En même temps, nous essaierons de caractériser cet événement par rapport à ceux qui le précèdent, dans la mesure où la naissance n'est pas le « commencement³ », le « premier événement⁴ », l'« archi-phénomène⁵ ». En identifiant la naissance au commencement, la phénoménologie manque à la fois le commencement, qui suppose d'analyser la conception, et la naissance. Naître, ce n'est pas seulement être donné d'ailleurs, c'est aussi se manifester, c'est-à-dire faire entendre cet ailleurs et même, dans le cas du Christ, le faire voir.

2 Joseph RATZINGER, « Ce qui tient le monde ensemble. Les fondements moraux prépolitiques d'une société libérale », dans *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, 2010, p. 72.

3 HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag,

2001, p. 373 : « Das andere "Ende" est der "Anfang", die "Geburt", L'autre "fin" est le "commencement", la "naissance". »

4 Claude ROMANO, « Le possible et l'événement (I) », *Philosophie*, n°40, 1993, p. 83.

5 Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 297.

L'impossible effectif

Naître s'impose d'abord en contredisant le critère du possible, entendu au sens de ce que je peux constituer à la manière d'un objet, en me représentant le phénomène selon les catégories de mon entendement. Naître relève de l'impossible pour moi. Non seulement il m'était impossible de me donner à moi-même la naissance, mais il ne m'était pas même possible de me la représenter par avance, ni d'en être le témoin au moment où elle s'est produite. Certes, je peux toujours tenter de reconstituer ce qui s'est produit, en me fondant après-coup sur le témoignage de ceux qui y ont assisté (parents, médecins, sages-femmes, infirmiers, etc.), dans un effort pour ramener ma naissance à une possibilité représentable voire rétrospectivement prévisible. Mais cet effort n'établit pas la possibilité définie par la représentation d'un sujet constituant un objet, dans la mesure où cette représentation devrait avoir précédé et rendu possible tout fait. Cet effort s'appuie au contraire sur le fait de ma naissance qui précède et rend possible toute représentation mienne. Ma naissance s'est faite avant mes représentations et sans elles, et tout effort pour me la représenter après-coup achoppe sur un fait immémorial qui m'interdit de la transformer en objet, en interdisant à cette représentation de devenir adéquate au phénomène dont elle fait mémoire.

Émilie
Tardivel

Cette impossibilité place ma naissance dans une situation paradoxale : naître est un phénomène qui se donne à moi de manière incontestable, sinon je ne serais tout simplement pas là, mais ce phénomène ne se montre jamais à moi de manière objectivable, toute représentation que je peux m'en faire arrivant en retard et demeurant partielle. Ma naissance se donne à moi de manière apodictique mais ne se montre jamais à moi de manière adéquate. Dans le phénomène « naître », ce qui se donne au sujet excède ce qui peut se montrer à lui. Cet excès de la donation sur toute monstration possible, cette impossible monstration, identifie le phénomène « naître » à ce que Jean-Luc Marion appelle un « phénomène saturé », « inconstituable selon la phénoménalité de l'objet⁶ », parce que l'excès d'intuition avec lequel il se donne sature la capacité d'un entendement fini à se le représenter selon ses catégories. Mais un phénomène saturé n'est pas pour autant un non-phénomène. Il constitue au contraire un « phénomène de plein droit, à titre précisément de paradoxe⁷ ». À propos du phénomène « naître », Jean-Luc Marion dit très précisément qu'il accomplit le « paradoxe d'une donation sans

6 Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), Paris, PUF, 1998, p. 430.
7 *Ibid.*, p. 430.

monstration⁸ », le paradoxe d'un phénomène sans objet possible, le paradoxe d'un fait qui est en même temps un événement.

Naître relève de l'impossible pour moi, mais cet impossible m'est advenu comme un fait, comme « un impossible immédiatement effectif, d'emblée factuel, sans précaution, ni prévision, ni provision⁹ ». Dans le phénomène de ma naissance, l'impossible pour moi est devenu effectif, m'ouvrant des possibles et me permettant d'en produire des représentations, selon un ordre inverse de celui du possible défini par la représentation d'un sujet constituant un objet. Les possibles auxquels m'ouvre l'impossibilité effective de ma naissance ne sont donc pas plus objectivables que ma naissance elle-même. Celle-ci me les rend accessibles dans leur propre impossibilité effective, c'est-à-dire met en œuvre l'événementialité même des possibles qui s'ouvrent à partir d'elle. Venant de l'événement de ma naissance, venant d'ailleurs que de moi-même, ces possibles se donnent eux-mêmes comme des événements. Ma naissance me rend ainsi accessible tout possible qu'elle m'ouvre comme un événement qui se donne, faisant du monde qui s'ouvre à partir d'elle, non pas un ensemble d'objets à constituer et posséder, mais un lieu d'où surviennent des possibles qui m'adviennent et au contraire me constituent et me possèdent. Dans son impossibilité effective, ma naissance m'ouvre le monde dans sa propre impossibilité effective, son événementialité.

Thème

L'inappropriable constitutif

Naître s'impose aussi en contredisant le critère de l'appropriable, entendu au sens de ce que je peux posséder à la manière d'un objet, en me rendant maître du phénomène, en l'assumant, en le prenant sur moi. Cette prise sur soi aurait supposé que je fusse le sujet actif de ma naissance ou supposerait que je puisse la reprendre sur moi en y faisant retour depuis une possibilité qui me la rende assumable, appropriable *a posteriori*, à l'instar de la mort chez Heidegger : « la "naissance", dans le retour depuis la possibilité indépassable de la mort, est reprise dans l'existence¹⁰. » Or, s'il y eut une certaine activité subjective, ne serait-ce que parce que je vivais dans le sein de ma mère avant ma naissance, touchais, entendais, pesais de tout mon poids sur son col, il me fut cependant impossible de réaliser et d'affirmer ma naissance au moment où elle s'est passée. Je n'ai pas pu réaliser ni

8 Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, op. cit., p. 297.

9 Ibid., p. 125.

10 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 391 : « die "Geburt" [ist] im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes in die Existenz eingeholt. »

affirmer « je nais », mais seulement après-coup « je suis né ». Je ne suis pas le sujet actif, mais le sujet passif de ma naissance. Quant à la reprendre sur moi, depuis la résolution anticipatrice de ma mort, comment le pourrais-je ? Contrairement à ma mort, à laquelle je peux me résoudre en l'anticipant, je ne peux pas reprendre sur moi ma naissance en y faisant retour, car je suis d'emblée en retard, dans un retard irrattrapable sur ma naissance et les possibilités qu'elle m'ouvre.

Ma naissance produit ce retard irrattrapable, cet écart irrémédiable entre ce qui ne m'appartient pas (ma naissance elle-même) et ce qui me constitue (les possibilités qu'elle m'ouvre). Comme l'exprime Jean Grosjean, « Combien naître nous scinde ! Empêtré d'un miroitement de papillons, j'affronte de mon étincelante pâleur le ciel¹¹ ». Cette scission est l'*Un-grund*, le non-fond, l'abîme qui se découvre à moi depuis ma naissance. Naître rend inaccessible le fond, le principe, l'origine que la naissance n'est pas, mais qu'elle cèle de manière irrémissible dans son avance sur toute appropriation possible : « La naissance ne conserve qu'une seule chose, l'inaccessibilité du principe, l'anarchie elle-même¹². » Cette scission n'est donc pas le « décalage originaire de l'originel et de l'originaire¹³ », car la naissance n'est pas l'origine, mais un phénomène « qui situe la volonté dans un monde anarchique, c'est-à-dire sans origine¹⁴ ». Naître n'implique pas le « décalage originaire de l'originel et de l'originaire », mais ce qu'on pourrait appeler le « décalage irréductible de l'inappropriable et du constitutif ». Ma naissance est un phénomène à la fois anarchique et anarchisant : elle m'interdit d'emblée et à jamais de m'approprier les possibilités qui me constituent, en me rendant inaccessible l'origine des possibilités qu'elle m'ouvre.

Émilie
Tardivel

Naître devance toujours, par son avance, le sujet qui est d'emblée et à jamais dans l'impossibilité de s'approprier les possibilités qui s'ouvrent à partir de la naissance et qui le constituent. Au paradoxe d'une donation sans monstration, il faut donc ajouter celui d'une constitution sans appropriation, qui inverse la manière dont la philosophie, au moins jusqu'à Heidegger, a conçu la relation du sujet au monde et à lui-même. Dépoussé du monde qui s'ouvre à lui depuis la naissance, désapproprié de ses possibilités constitutives, le sujet l'est également de lui-même, car il ne possède pas ce dont il procède, ne

11 Jean GROSJEAN, « Abyssus abyssum », *Apocalypse* (1962), dans *La Gloire*, Paris, Gallimard, 1969, p. 53.

12 Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, op. cit., p. 295.

13 Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1999, p. 96.

14 Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Livre de Poche, 1996, p. 247.

prévient pas ce dont il advient. Compris à partir du phénomène de la naissance, le sujet s'oppose radicalement à ce que la philosophie entend traditionnellement par « sujet », puisqu'il ne peut pas prétendre s'approprier le monde ni se posséder lui-même, tout rapport possessif s'évanouissant pour « un rapport purement allocatif, de contiguïté certes, mais d'écart irréductible, bref d'usufruit sans limite, mais aussi sans aucune garantie¹⁵ ». Comme le dit encore Jean-Luc Marion, ne m'appartient que « mon in-appropriation, mon caractère de locataire de mon lieu, de ma condition qui me fut assignée, jamais choisie ni possédée¹⁶ ». La naissance dissipe l'illusion de nue-propriété pour ne laisser au sujet que l'usufruit du monde et de lui-même.

L'invisible manifeste

Naître s'impose enfin et surtout en contredisant le critère du visible, entendu au sens de ce que je peux contempler à la manière d'un objet, en percevant le phénomène en toute transparence, en évacuant de lui toute zone d'ombre. L'abîme qui se découvre à moi depuis ma naissance signifie que naître relève de l'impossible pour moi et de l'inappropriable par moi, mais encore de l'invisible, certes pour moi, mais aussi pour les autres. Contrairement à ce que l'assimilation de ma naissance à une simple venue au monde pourrait laisser penser, naître ne m'introduit pas dans le monde comme y apparaîtrait un objet, c'est-à-dire ne me projette pas dans un champ de visibilité où tout de moi serait potentiellement perceptible. Comme l'affirme Michel Henry, « C'est uniquement parce que nous sommes *venus dans la vie* que nous pouvons alors *venir au monde*¹⁷ ». Cette précession de ma venue dans la vie, c'est-à-dire avant tout de ma conception, entendue de manière chrétienne, à la fois comme enfantement humain de mon corps et création divine de mon âme, interdit à ma naissance comme venue au monde de tout rendre visible de moi, y compris à ceux qui y ont assisté. Naître m'a rendu visible (sans médiation technique), mais les autres ne m'ont pas perçu en toute transparence, mon âme leur étant demeurée aussi invisible qu'à moi-même.

Ma naissance ne m'a pas projeté dans un champ de visibilité où tout de moi serait devenu potentiellement perceptible, mais m'a maintenu dans un champ d'invisibilité – ou pour le dire autrement et plus

15 Jean-Luc MARION, *Étant donné*, op. cit., p. 344.

16 Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, op. cit., p. 295.

17 Michel HENRY, *De la phénoménologie*, t. I : *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 68.

précisément : ma naissance m'a projeté dans un champ de visibilité tout en me maintenant dans un champ d'invisibilité. Dans le phénomène de ma naissance, mon invisibilité est devenue manifeste en tant qu'invisibilité, elle s'est contre-manifestée dans le monde¹⁸. C'est par excellence le phénomène du visage, tel que le décrit Emmanuel Levinas. Ma naissance découvre aux autres et me découvre à moi-même mon visage. Naître consiste essentiellement à découvrir son visage, à se manifester sans se faire voir, à se contre-manifester en se faisant entendre : « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel¹⁹. » Dans le phénomène de ma naissance, je ne découvre pas mon visage en devenant un objet pour les autres, mais en exerçant sur les autres un appel qu'ils ne peuvent pas ne pas entendre, un appel à leur sollicitude, leur bonté. Ma naissance n'est pas venue ajouter un objet, mais susciter la bonté dans le monde, en réponse à mon visage dans son « *expression* originelle²⁰ » : « tu ne commettras pas de meurtre ».

Naître relève de l'invisible pour moi, comme pour les autres, mais cet invisible s'est rendu manifeste à travers un appel dont le contenu réside dans un commandement venant d'ailleurs que de moi-même : « Dieu prononça toutes les paroles que voici : [...] Tu ne commettras pas de meurtre » (*Livre de l'Exode* XX, 1 et 13). Aux paradoxes d'une donation sans monstration et d'une constitution sans appropriation, il faut donc ajouter celui d'une manifestation sans visibilisation, c'est-à-dire d'une contre-manifestation dans laquelle Dieu lui-même se fait entendre. Dans le cas de la naissance du Christ, Dieu se fait même voir : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Évangile de Jean* XIV, 9). Naître ne consiste donc pas simplement à contre-manifester sa propre invisibilité, mais à contre-manifester l'invisibilité de l'ailleurs dont on provient : « La parole que vous entendez n'est pas de moi : elle est du Père qui m'a envoyé » (*Ibid.* XIV, 24). Dans le phénomène de la naissance, Dieu contre-manifeste son invisibilité, soit à travers mon visage depuis lequel il se fait entendre, soit à travers son Fils dans lequel il se fait voir et entendre. Cette contre-manifestation du Dieu créateur contredit tout projet qui ravalerait la naissance au rang d'une *auto*-production. La naissance reste définitivement une production d'ailleurs – une *hétéro*-production.

Émilie
Tardivel

* * *

18 J'entends par « contre-manifestation » la manifestation d'un phénomène qui contredit les conditions de la manifestation des objets.

19 Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 219.

20 *Ibid.*, p. 217.

En s'imposant contre la logique de l'objet, en mettant en œuvre la logique d'un don compris selon la logique même de l'événement, le phénomène de la naissance implique un rapport lui-même événemential au monde, à soi-même et à Dieu. Inobjectivable, naître est également un phénomène désobjectivant, un phénomène événementialisant. Le monde que m'ouvre la naissance n'est pas un ensemble d'objets que je précède et constitue, mais un ensemble de possibles dont je procède et qui me constituent, un ensemble d'événements. La naissance nous ouvre ainsi le monde dans son essence, comme « totalité des possibilités advenant-à-nous²¹ », c'est-à-dire comme création, car « pour nous la création thématise et rassemble la totalité des événements qui adviennent à partir d'eux-mêmes²² ». La naissance implique donc un mode de compréhension du monde contredisant celui qui caractérise la civilisation technique : elle résiste à ce que Heidegger appelle le *Gestell*, cette manière de comprendre le monde comme un ensemble d'objets ou encore de ressources mobilisables, calculables et interchangeables. La naissance nous ouvre le monde comme création, totalité intotalisable des possibilités qui nous viennent d'ailleurs mais qu'il nous revient de réaliser, de manière nécessairement partielle et provisoire, pour nous réaliser nous-mêmes.

Thème

Cette manière événementiale de comprendre le monde, qui relève à la fois du passé immémorial dans son ouverture et de l'avenir eschatologique dans sa réalisation, implique une manière elle aussi événementiale de se comprendre soi-même. Le monde ainsi compris nous interdit de nous approprier les possibilités qui nous constituent. Comme le remarque Patočka à l'encontre de Heidegger : « Je n'ouvre pas mes possibilités, mais ma situation à la lumière des possibilités qui s'ouvrent²³ ». De même que la naissance désobjective le monde, elle désobjective le sujet qui est dans l'impossibilité de constituer le monde, l'ensemble des possibilités qui s'ouvrent à lui, comme un ensemble d'objets. Naître découvre ainsi un sujet asubjectif, un sujet affrontant de son étincelante pâleur le ciel constitué d'un miroitement de papillons, pour reprendre la métaphore de Jean Grosjean. Le sujet n'est donc pas nativement et essentiellement transcendantal, il n'est pas un producteur d'objets, pas plus qu'il n'est le producteur

21 Jan PATOČKA, « [Tělo, možnosti, svět, pole zjevení] », *Sebrané spisy*, t. 8/2, p. 308 ; trad. fr. Erika Abrams, [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition], *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 122.

22 Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, op. cit., p. 126.

23 Jan PATOČKA, « [Tělo, možnosti, svět, pole zjevení] », op. cit., p. 308 ; trad. fr., [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition], *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 122 (traduction légèrement modifiée).

de lui-même comme d'un objet. Le sujet est nativement et essentiellement le destinataire d'un monde qu'il n'a absolument pas vocation à dominer, exploiter et détruire, mais à réaliser, travailler et garder : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde » (*Livre de la Genèse* II, 15).

Naître ouvre le monde comme création et découvre le sujet comme destinataire de cette création. Mais la naissance partage ces deux caractéristiques avec la conception elle-même. Tout embryon affronte déjà un miroitement de papillons, c'est-à-dire un ensemble de possibilités qu'il n'a pas créées mais qui le créent. Ce qui est spécifique à la naissance est donc ailleurs. Naître implique avant tout une manière événementiale de comprendre Dieu. Dans le phénomène de la naissance, le Dieu créateur, créateur du monde et des possibilités qu'il totalise, se contre-phénoménalise. Dieu se fait événement dans l'événement de toute naissance. C'est le phénomène du visage, depuis lequel Dieu se fait entendre à travers un commandement qui inverse l'ordre de la liberté et de la responsabilité, signifiant au monde, en premier lieu aux parents, « une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat²⁴ ». C'est également le phénomène du Christ, « icône du Dieu invisible » (*Lettre aux Colossiens* I, 15), dans lequel Dieu, à Noël, se fait voir au monde en son invisibilité même, venant accomplir l'ordre de la responsabilité dans celui de la charité, l'ordre de la loi dans celui de l'amour : « Le Père invisible (et qui le reste) se fait visible dans la transparence du Fils, miroir sans faille ni perturbation de la charité trinitaire²⁵. »

Émilie
Tardivel

Émilie Tardivel, née en 1980, mariée, mère de trois enfants, est rédactrice en chef adjointe de la rédaction francophone de Communio. Elle est professeur extraordinaire à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et titulaire d'une chaire sur le bien commun en partenariat avec l'Essec Business School. Elle a notamment publié un ouvrage sur Jan Patočka, La liberté au principe, Paris, Vrin, 2011, et coécrit, avec Jean-Luc Marion, Fenomenologia del dono, Brescia, Morcelliana, 2018.

24 Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Paris, Livre de Poche, 2001, p. 141.

25 Jean-Luc MARION, « L'icône du Dieu invisible », *Communio*, t. 47, 2002, p. 17.

Prochain numéro
janvier-février 2023

L'Esprit d'unité

Peut-on naître de nouveau ? Comprendre le baptême



Christophe
Bourgeois

Le chrétien peut-il réellement naître une seconde fois ? On aura reconnu, à peine transposée, la question de Nicodème : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître¹ ? ». Malgré une tradition interprétative qui stigmatise presque constamment le manque d'intelligence spirituelle du personnage – il est même, pour Cyrille d'Alexandrie, l'homme qui « boîte des deux jarrets² » – nous aurions tout intérêt à faire nôtre son étonnement. Car le réalisme de Nicodème offre un excellent antidote au recyclage paresseux des idées chrétiennes : à la faveur d'un spiritualisme diffus – qui n'est autre, comme souvent, qu'un métaphorisme diffus – l'espoir d'une renaissance individuelle ou collective a ainsi aujourd'hui la part belle, au risque d'oublier qu'on ne naît qu'une fois et que, par là même, ce qui nous constitue si profondément échappe à notre emprise.

Même selon Augustin, pour qui le discours de Nicodème est l'expression d'une interprétation purement charnelle, le disciple a « parfaitement compris » que la naissance « n'a lieu qu'une fois (*singula*) ». Il est vrai que cette remarque s'inscrit dans une catéchèse résolument antidonatiste : au moment où Augustin écrit ces lignes, la controverse est vive³ ; s'il concède à Nicodème cette marque d'intelligence, c'est qu'il faut affirmer de la naissance spirituelle ce que le disciple dit à juste titre de la naissance charnelle : « pas plus qu'on ne peut rentrer dans le sein de sa mère, on ne peut rentrer dans les eaux du baptême⁴ » ; les donatistes qui réitèrent le baptême trompent les

1 Jean 3, 4, cité dans la traduction de la Bible de Jérusalem dont on s'écartera dans les lignes qui suivent.

2 Marie-Odile BOULNOIS, « L'homme qui "boîte des deux jarrets" : Nicodème selon Cyrille d'Alexandrie », in *Disciple de nuit – la figure biblique de Nicodème*, colloque réuni au Collège de France et à l'École normale supérieure par Anne-Catherine Baudoin et Carlo Ossola (24-25 novembre 2017), *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Olschki, Firenze, LIV, 2018, n° 3, p. 505-531.

3 Comme le rappelle Pierre DESCOTES, le *tractatus* 11 sur l'Évangile de Jean dont sont tirées ces citations est en effet prononcé en mars-avril 407, à un moment où la crise donatiste est particulièrement vive, « Nicodème ou la lutte de l'orgueil et de l'humilité », in *Disciple de nuit – la figure biblique de Nicodème*, op. cit., p. 533-549.

4 AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, 11, 6, *Bibliothèque Augustinienne*, n° 71, trad. M. F. Berrouard, 1969, p. 598-601.

fidèles. Abstraction faite de ce contexte polémique, le bon sens de Nicodème vaut avertissement : considérer le baptême comme une naissance au sens propre n'est possible que si *naître* demeure comme événement et garde son unicité.

Il est vrai que, dans cet entretien nocturne, l'évangéliste dramatise fortement la mécompréhension du disciple. C'est fort d'un *savoir* – « nous savons (*oidamen*) » (Jean 3, 2) – que Nicodème veut devenir disciple de ce « rabbi » dont les signes témoignent qu'il vient de Dieu ; mais, de répliques en répliques, l'entretien lui révèle une lacune de son intelligence : « cela, tu ne le saisis (*gignôskeis*) pas ? » (Jean 3, 10) lui renvoie le Christ. La reprise par Nicodème de la même formule interrogative, « comment est-il possible (*pôs dunatai*) ? », marque son désarroi : la pédagogie du Christ est abrupte, qui dévoile les failles du « maître en Israël ». Ne nous leurrions pas : la plupart d'entre nous, si nous voulons prendre au sérieux les paroles du Christ, sommes à la même place que Nicodème ; il nous est difficile de comprendre le baptême « d'en haut », ce qui n'est possible que si nous envisageons aussi la naissance à neuf, d'un autre point de vue, « d'en haut ».

Thème Ce qui est incompréhensible

Encore faut-il comprendre ce que Nicodème ne comprend pas et aurait dû comprendre. Pour Augustin comme pour de nombreux Pères, il est clair que Jésus parle de la naissance spirituelle que constitue le baptême chrétien : Nicodème, prisonnier de ses représentations charnelles, ne parvient pas à envisager ce mystère. Or cette lecture n'a rien d'une évidence. Certes, dans la traduction de la Vulgate, il s'agit bien de *renaître* : « à moins d'être né de nouveau (*nisi quis natus fuerit denuo*), nul ne peut voir le Royaume de Dieu ». Mais, si l'on s'en tient à la lettre du texte grec, Jésus n'invite pas Nicodème à être un *born again*⁵ : il l'invite surtout à considérer la manière inattendue dont l'Esprit souffle *d'en haut* pour nous introduire dans le Royaume. Il faut d'abord entrer dans cet apparent détour pour comprendre en retour le baptême.

5 Certaines traductions latines antérieures à la Vulgate utilisent un pléonisme *renatus denuo* ; la *King James Version* retient *born again* ; Érasme s'écarte de la Vulgate en proposant *natus [...]* e *supernis*. La Nouvelle Vulgate

corrige en traduisant *natus desuper*. Voir notamment Pierre-Marie BOUCHER, « La valeur de l'adverbe *anôthen* en Jn 3, 3 et 7, 1^{ère} partie », *Revue biblique*, vol. 115, n°2, avril 2008, p. 191-198.

La formule-clef du texte johannique est celle-ci : « si quelqu'un n'est pas engendré (*gennêthê*) d'en haut (*anôthen*) [...] » (Jean 3,3)⁶. Les deux termes grecs posent problème au traducteur. Le verbe *gennaô* est au cœur du passage : toujours employé à la forme passive, on le retrouve dans les versets suivants avec un complément introduit par la préposition *ek* (versets 5 et 6) puis à nouveau avec l'adverbe *anôthen* au verset 7. Il renvoie d'abord à l'action d'*engendrer* que l'on peut distinguer de celle d'*enfanter* ou de *mettre au monde* désignée par le verbe *tiktein* – dont la racine est absente de ce passage. Certes, la distinction entre les deux idées n'est pas toujours nette : même si, dans le grec hellénistique, lorsqu'il s'agit de procréation, l'expression *gennasthai ek* se construit fréquemment avec un complément de sexe masculin, le complément peut aussi renvoyer à un être de sexe féminin⁷. Mais, dans le contexte johannique, le choix du lexique de l'*engendrement* pour traduire le verset, qui insiste davantage sur ce qui est à l'origine, s'avère décisif⁸. Quant à l'adverbe *anôthen*, il peut effectivement avoir en grec classique une double valeur ; conformément à l'une des valeurs possibles du préfixe *ana*, on l'emploie parfois au sens d'un recommencement (*de nouveau*) mais la valeur première semble bien être celle d'un mouvement : non pas *qui est en haut* (ce serait *anô*) mais bien *qui vient d'en haut*. Si l'on admet la traduction par être engendré, le traducteur français peut donc encore hésiter entre deux options : *engendré de nouveau* ou *engendré d'en-haut*. L'ambiguïté de l'adverbe est bien attestée : ainsi, pour Cyrille d'Alexandrie, Nicodème comprend mal le sens de l'adverbe *anôthen* et en fait un équivalent de *eisauthis* (*de nouveau*)⁹. L'exégèse moderne fait souvent sienne l'idée d'une ambiguïté constitutive de l'adverbe, soit pour relever, comme Cyrille, un malentendu, soit même pour envisager une utilisation délibérée par le Christ du mécanisme de la double entente à des fins pédagogiques, pour amener l'interlocuteur à envisager plusieurs niveaux de signification¹⁰.

Christophe
Bourgeois

6 Cette traduction est celle que retient Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. I, Seuil, 1988.

7 Voir sur ce point Maarten J. J. MENKEN, « "Born of God" or "Begotten by God" ? A Translation Problem in the Johannine Writings », *Novum Testamentum*, vol. 51, no. 4, 2009, en particulier p. 361-364.

8 Pour la clarté du propos, on utilisera uniquement dans les lignes qui suivent le lexique de l'*engendrement* pour les mots qui se rattachent au verbe *gennaô*.

9 Marie-Odile BOULNOIS, art. cité, p. 522. Origène mentionne également l'ambiguïté dans le « Fragment 35 », voir Pierre-Marie BOUCHER, « La valeur de l'adverbe *anôthen* », art. cité., p. 199-200.

10 C'est par exemple le cas d'Yves SIMOENS, *Selon Jean, une interprétation*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1997, p. 186. L'article déjà cité de Pierre-Marie BOUCHER offre une vue d'ensemble de ces lectures modernes.

Même si ces lectures appartiennent de droit à la tradition interprétative du texte, il est peu probable, si l'on situe le quatrième Évangile dans son aire dialectale, qu'elles correspondent à la lettre du texte. Comme le montre précisément Pierre-Marin Boucher, si une telle ambiguïté est attestée dans le grec hellénistique, elle semble étrangère au grec sémitique du I^{er} siècle. Dans la Septante, le sens spatial domine massivement ; chez Justin de Naplouse (vers 100-165), il y a bien un sens temporel de l'adverbe mais il ne comporte pas l'idée de renouvellement et signifie plutôt *depuis le commencement, jadis* ; l'idée de renouvellement est toujours signifiée soit par l'adverbe *palin* soit par le préverbe *ana-*. Chez Jean lui-même, le renouvellement s'exprime presque systématiquement par *palin* et les autres emplois de l'adverbe *anôthen* (Jean 19, 23 ; Jn 19,11) ont bien un sens spatial¹¹. Plus encore, notre passage lie les deux expressions « être engendré d'en haut (*anôthen*) » et « être engendré de (*ek*) ». La préposition *ek* est un trait de langage caractéristique de Jean qui l'utilise pour marquer la provenance ou l'origine d'une action ; l'enchaînement n'est pas fortuit : « engendré d'eau et d'Esprit » explicite bien le sens de la formule initiale, comme le confirme plus loin le parallélisme du verset 31 entre « celui qui vient d'en haut (*anôthen*) » et « celui qui vient du ciel (*ek tou ouranou*) ». De même, ce qui caractérise le « souffle » (*pneûma*, Esprit et vent) est qu'on ne sait « d'où » (*pothen*) il vient : le même suffixe *-then* indique qu'il s'agit toujours de comprendre ce qui est à la source de l'action décrite. Dès lors, l'enchaînement entre l'affirmation initiale de Jésus et la question de Nicodème est plus abrupte qu'il n'y paraît : si l'on s'en tient à la lettre du texte, Nicodème ne réagit peut-être pas du tout à l'adverbe *anôthen* mais uniquement au verbe. Il se demande légitimement ce que peut signifier pour un homme qui *a vécu*, qui est entré dans le devenir et porte la marque du temps, l'inéluctable vieillissement, « être engendré » – condition pourtant posée par son interlocuteur comme indispensable à ce qu'en bon « maître d'Israël » il désire plus que tout, voir le Royaume. Mais il n'entend pas – à tous les sens du terme – ce que peut être cette vertu *d'en haut* qui y fait entrer : il la manque d'abord, puis s'y heurte.

On le voit, même si certains versets donnent une coloration baptismale au propos de Jésus, l'horizon de ce passage johannique est peut-être moins le sacrement du baptême que la christologie : celui qui est « engendré d'en haut », c'est d'abord et avant tout, selon les

11 Jean 9 forme un cas particulier : le préverbe *ana-* est utilisé pour signifier que l'aveugle-né recouvre la vue. Je résume cavalièrement l'étude fouillée de Pierre-Marin

BOUCHER, « Gennêthênai anôthen IV, l'adverbe *anôthen* dans l'aire dialectale du quatrième évangile », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 88, n°1, 2012, p. 71-93.

mots du prologue de l'Évangile, « l'Unique Engendré » – le Monogène (*Jean* 1, 18), qui a donné à ceux qui croient le pouvoir de « devenir enfants de Dieu », eux qui sont « engendrés de (*ek*) Dieu » (*Jean* 1, 12-13). Un « maître d'Israël » pouvait peut-être avoir une pré-compréhension de ce mystère mais il lui fallait être placé devant ce qui dépasse éminemment sa compréhension : seul le Christ en sa personne permet que cela – *être engendré d'en haut* – se fasse. Avant qu'il ne devienne celui qui prendra le corps du Christ dans ses bras (*Jean* 19, 40), Nicodème est ainsi plongé dans un « désarroi » dont Jean-Luc Marion a montré l'importance : il doit rompre avec « ce que le monde peut comprendre » pour concevoir toutes choses « d'en haut, autrement dit d'ailleurs » – puisque nous ne savons ni d'où vient ni où retourne l'Esprit (*Jean* 3, 8), qui sans cela serait simple « phénomène mondain ». Dès lors, « il n'y a pas d'accès à l'ailleurs que l'ailleurs lui-même : il faut y entrer d'un coup, par anamorphose, comme on entre dans un cercle herméneutique ». Car il s'agit bien que Nicodème reconnaisse en son interlocuteur celui qui vient effectivement « d'ailleurs », qu'il le reçoive comme Celui que le Père « dé-couvre » et qui « dé-couvre le Père » dans la mesure même où il est reçu comme venant du Père¹². Alors il pourra par la foi être de ceux qui sont « engendrés de Dieu ».

Christophe
Bourgeois

Si tel est bien l'entretien entre Jésus et Nicodème, d'où vient qu'il fonde traditionnellement les développements sur le baptême comme nouvelle naissance ? Il est probable que la *Première Épître de Pierre* ait très tôt influencé la réception de *Jean* 3 : « D'un cœur pur, aimez-vous les uns les autres sans défaillance, engendrés de nouveau (*anagegennēmenoi*) d'une (*ek*) semence non point corruptible, mais incorruptible [...] » (1 *Pierre* 1, 22-23). On y trouve deux termes centraux de *Jean* 3, le verbe *gennaō* au passif et la préposition *ek* ; à la différence de ce qui se passe pour l'adverbe *anōthen*, le préverbe *ana-* signifie bien ici le renouvellement. De là à fondre le lexique des deux passages, il n'y a qu'un pas : Justin, dans son *Apologie*, cite ainsi *Jean* 3 avec le verbe de l'épître pétrinienne : « Car le Christ a dit, si vous n'êtes pas engendrés de nouveau (*anagennēthēte*), vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux¹³ ». Par ailleurs, l'Épître à *Tite*, qui désigne le baptême comme le « bain de la palingénésie (*paliggenesia*) et de la rénovation (*anakainōsis*) » (*Tite* 3,5) enrichit une série dans laquelle domine l'idée de renouvellement (*palin, ana*) et qui vient orienter l'inter-

12 Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation, contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Paris, Grasset, 2020, dans le développe-

ment qu'il consacre à ce chapitre johannique, p. 374-379.

13 *Apologie*. I, 61, 4, cité par Pierre-Marie BOUCHER, « *Gennēthēnai anōthen* IV, l'adverbe *anōthen* », art. cité, p. 84.

prétation de l'engendrement dans les versets johanniques. À la lumière de ces échos, on comprend donc comment, à partir d'un texte grec qui met surtout en relief le principe radicalement nouveau qui commande la vie chrétienne, la tradition latine a pu déplacer l'accent du côté du renouvellement qu'elle entraîne.

Ce jeu de réceptions croisées invite à aller au bout du paradoxe : c'est peut-être parce que le texte johannique ne parle pas d'abord du baptême et évite de parler d'une seconde naissance qu'il permet de comprendre comment le chrétien naît effectivement de nouveau, c'est-à-dire à neuf, de manière unique et singulière, dans le baptême. Il indique en effet d'emblée l'horizon christologique d'une telle compréhension.

Résurrection et nouvel engendrement

La théologie baptismale développée par Grégoire de Nysse, en reprenant très largement les deux termes bibliques déjà mentionnés, celui du nouvel engendrement (*anagennêsis*) et celui de la palingénésie (*paliggenesia*)¹⁴, décrit ce processus dynamique par lequel, à partir du baptême, l'homme, pour atteindre sa vraie perfection, est engendré de nouveau (*palin-*) – c'est-à-dire à neuf, en repartant du début (*ana-*), non pas selon un nouveau modèle mais selon la logique originelle qui préside à sa création. C'est d'ailleurs au terme d'un développement sur le baptême que son *Discours catéchétique* intègre une référence à cette intelligence « d'en haut » à laquelle se mesure Nicodème : parce qu'il s'en tient à ses propres « raisonnements (*logismoi*) » et ne se porte pas vers « la nature incréée », le disciple « appartient à l'engendrement qui vient d'en bas et non à celui qui vient d'en haut¹⁵ ». Dans le créé où par définition, selon Grégoire, tout n'est que devenir, changement vers quelque chose, seule la relation au Dieu incréé et immuable oriente ce devenir vers un état supérieur et lui permet d'atteindre sa véritable fin¹⁶.

À l'intérieur de ce cadre, le *Discours catéchétique* offre une première manière d'envisager le baptême comme naissance : il compare en effet

14 Pour l'usage privilégié par Grégoire de ces deux termes, qui peuvent parfois paraître interchangeables, voir notamment E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (MI), Cambridge 2009, p. 608-609.

15 *Discours catéchétique* (Or. cat.), trad. Raymond Winling, Sources Chrétiennes n° 453, Éd. du Cerf, 2000, XXXIX,

p. 330. La traduction est parfois modifiée. Je remercie Matthieu Cassin d'avoir bien voulu relire les lignes qui suivent : mon propos doit beaucoup à ses remarques et à ses corrections.

16 R. J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae 30), Leiden, New York 1995, p. 129-132.

l'engendrement charnel à celui du baptême, selon une logique protreptique conforme au genre littéraire d'un manuel adressé non à des catéchètes proprement dits mais à ceux qui doivent conduire à la foi des incroyants ou, peut-être, des hérétiques¹⁷. À celui qui se demanderait comment ce nouvel engendrement peut s'accomplir par le simple moyen des prières et supplications, de l'eau et de la foi, il faut répondre, explique Grégoire, par une autre question : « alors que le mode de l'engendrement selon la chair est très clair pour tout le monde, comment cela qui est jeté comme point de départ de la constitution d'un être vivant devient un homme ? » (XXXIII, p. 296). Il n'y a en effet aucune mesure entre cette « semence » et ce que nous savons de l'homme. Le contradicteur devra donc, s'il est de bonne foi, rapporter cette transformation à la « puissance divine » et convenir qu'à plus forte raison cette même « puissance divine » peut réaliser dans le baptême ce qu'elle a promis. Envisagé vraiment comme ce qu'on ne peut objectiver, l'engendrement constitue ainsi une propédeutique au mystère chrétien : qu'il y ait, dans toute naissance, quelque chose qui dépasse nos modes ordinaires de compréhension pointe déjà vers cet engendrement qui vient « d'ailleurs ».

Mais cette comparaison ne suffit pas car ce n'est pas selon un mode simplement analogique que le baptême est nouvel engendrement et nouvelle naissance, mais selon une logique christologique. Dans le Christ s'opère réellement, de manière unique, à neuf, et l'engendrement et la naissance *d'en haut* de tous les hommes. C'est Lui qui, à travers la geste salvifique considérée dans son ensemble, vit et opère *d'en haut*. Il est, selon une formule décisive du *Discours* qui fait directement écho, au cœur d'un développement dialectique, à la formule johannique, « l'homme d'en haut (*ho anôthen anthrôpos*) » (XXXV, p. 306). Grégoire l'utilise au moment d'évoquer la triple immersion baptismale : selon la mesure permise par le rite, le baptême « imite » la descente du Christ dans la terre pendant trois jours lorsque nous sommes à trois reprises immergés dans l'eau – ensevelis comme lui et avec lui. Or dans la perspective de Grégoire, la mort humaine est un bien paradoxal offert par la providence divine, puisqu'en séparant l'âme et le corps elle permet de dissoudre tout ce qui, dans notre être corporel, est inextricablement mêlé au péché et

Christophe
Bourgeois

17 Matthieu CASSIN l'a montré en rappelant qu'on ne trouve aucun des éléments attendus dans une initiation baptismale et que la méthode suivie est essentiellement dialectique : « il s'agit donc plutôt d'un manuel pour faire des convertis, que d'un manuel pour faire des chrétiens ; moins d'une préparation au

baptême que d'une préparation à croire ». « Pourquoi la Bible est-elle si peu présente dans le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse ? », in *La Bible dans les catéchèses des IV^e-V^e siècles*, études réunies par Rémi Gounelle, Turnhout, Brepols, 2020 (Cahiers de Biblia Patristica, 21), p. 123-159.

nous y attire, en particulier les *pathê*, et d'en libérer l'âme – mais pour que l'âme soit ensuite réunie à un corps intègre dans lequel toute trace du péché aura disparu¹⁸. Ainsi la Résurrection reconstitue à neuf l'unité du composé humain. Grégoire utilise pour décrire cette re-composition, ce ré-agencement le vocabulaire de l'*anastoechiôsis* – qui désigne justement l'acte de composer (*stoechiô*) à neuf, en repartant du début (*ana*) ce qui est séparé¹⁹ pour parvenir à une unité nouvelle, avant d'affirmer plus loin que « l'engendrement d'en haut » peut être dit proprement « une sorte de re-composition » (*anastoechiôsis tis*)²⁰. Tel est le processus qu'initie – sans toutefois le mener à son terme – le baptême en rompant notre attachement au mal : c'est la résurrection finale, qui est inséparablement re-composition de ce qui a été séparé et purification définitive, qui l'achève. Mais s'il ne s'agit encore dans le rite baptismal que d'une mort symbolique, cette mort par laquelle est dissoute toute attache au péché devient, comme Hans Urs von Balthasar le note en se référant aux *Homélies sur le Cantique*, « l'œuvre de notre vie entière²¹ ». On voit donc bien en quel sens, dans la Résurrection du Christ, l'homme nouveau, re-formé et uni à neuf, naît réellement à lui-même en quelque sorte pour la première fois.

Thème

Le « Premier-né »

La naissance du Christ ne se limite pas au mystère de Noël : Grégoire affirme ainsi à propos de Pâques : « ce jour [...] a mis au monde (*emaieusato*) le premier-né d'entre les morts » : dans cette citation de l'*Épître aux Colossiens* (1, 18), le verbe renvoie cette fois-ci bel et bien à un accouchement et l'expression paulinienne « Premier-né » (*prôtotokos*) intègre la racine de la naissance-enfantement²². Dans

18 Cette analyse est développée dans le chapitre VIII du *Discours*. Sur cette doctrine, voir R. J. KEES, *op. cit.*, p. 141 sq., et Hans URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Beauchesne, [1942], 1988, p. 106.

19 R. J. KEES, *op. cit.*, p. 178. Dans le passage cité *supra*, on trouve le verbe correspondant (*anastoechiôthênai*) ; le substantif se trouve dans le même chapitre XXXV p. 310, associé au mot *anaplasis* (action de façonner à neuf).

20 *Or. cat.*, XL, p. 333. On trouve dans l'homélie pascal *De tridui spatio* citée ci-dessous un mot de la même racine dans l'expression *metastoechiôsis tês physeôs hêmôn* qui désigne un changement

(*meta*) de composition ; « transmutation de notre nature » traduit Monique Alexandre, en rappelant que Grégoire applique ce terme non seulement à la Résurrection du Christ mais aussi au baptême, au changement de vie du chrétien, à la résurrection de nos corps, « Pâques, la vie nouvelle (*De tridui spatio* p. 277, 10-280, 13) », in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, éd. C. Klock, A. Spira (Patristic Monograph Series 9), Cambridge (MA), 1981, p. 161.

21 *Présence et pensée, op. cit.*, p. 116.

22 Homélie *De tridui spatio*, trad. C. Bouchet et M. Canévet, in *Le Christ pascal*, Les Pères dans la foi n° 55, Paris, Migne, 1994, p. 51.

l'œuvre de Grégoire, l'exégèse de ce titre christique permet d'ailleurs de comprendre que c'est toute la vie du Christ – lui qui assume une nature individuelle et concrète pour s'unir à lui, dans sa chair, tous les hommes – qui réalise cette naissance nouvelle. Grégoire retient en effet dans le *Contre Eunome*, antérieur au *Discours catéchétique*²³, trois occurrences pauliniennes de ce titre, « Premier-né d'entre les morts » (*Colossiens* 1, 18), « Premier-né de nombreux frères » (*Romains* 8, 29) et « Premier-né de toute création » (*Colossiens* 1, 15), en appliquant chacune à l'un des aspects de la vie du Christ. Conformément à la tradition dans laquelle il s'inscrit, la première occurrence s'applique à la Résurrection ; les deux suivantes, en revanche ne sont pas rapportées, comme c'était souvent le cas, à l'Incarnation²⁴, mais à deux autres naissances du Christ, son Baptême (*Romains* 8, 29) et sa naissance virgine (*Colossiens* 1, 15).

Il est devenu « Premier-né de nombreux frères », celui qui, le premier, est né du nouvel enfantement (*kainos tokos*) de la régénération (*palingenesia*) dans l'eau, des douleurs duquel l'a délivré (*emaieusato*) le vol de la colombe, par lequel il a fait frères ceux qui participent avec lui à la même génération (*gennésis*), et il est devenu Premier-né de ceux qui ont été engendrés après lui de l'eau et de l'Esprit (*Contre Eunome*, III.2.51).

Christophe
Bourgeois

Nouvelle naissance à proprement parler, puisque la colombe de l'Esprit mène à terme l'accouchement (on retrouve le verbe *maieuomai*), le Baptême de Jésus ressaisit tous les hommes qui sont baptisés en lui : ce développement christologique rattache l'engendrement « d'eau et d'Esprit » évoqué dans l'entretien avec Nicodème (*Jean* 3, 5) à la théologie du Christ « Premier-né ». L'originalité de Grégoire se manifeste plus encore dans l'exégèse de la troisième expression « Premier-né de toute création » (*Colossiens* 1, 15). Grégoire de Nazianze, dans un texte de peu antérieur, envisage également une triple naissance du Christ, dans la chair, dans le Baptême et dans la Résurrection mais, pour lui, c'est en insufflant le souffle de vie (*Genèse* 2, 7) que le Christ honore la première

23 Sur cette question disputée, voir les arguments de R. Winling dans son édition du *Discours catéchétique*, op. cit., p. 125-130 et ceux de Matthieu CASSIN, *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, sous la direction de S. Morlet, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, p. 497-498 et p. 518-519.

24 Je suis l'analyse de cette exégèse développée par Matthieu CASSIN, *L'écriture de*

la controverse chez Grégoire de Nysse, polémique littéraire et exégèse dans le *Contre Eunome*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 286sq. Il mentionne notamment un passage du *Contre les ariens* d'Athanase d'Alexandrie, qui rapporte *Romains* 8, 29 et *Colossiens* 1, 15 à l'Incarnation.

naissance qui reste « nocturne, esclave et affectée par les passions » comme toute naissance selon la chair²⁵. Dans le *Contre Eunome*, au contraire, la naissance virginale du Christ transforme de l'intérieur la naissance selon la « chair » ; le Christ se saisit à neuf du charnel pour le rendre à son intégrité.

En la chair, il est devenu Premier-né, introduisant comme nouveauté, à part soi, le premier et le seul, du fait de la virginité, l'enfantement (*tokos*) inconnu de la nature, que personne, dans les si nombreuses générations des hommes, n'avait introduit (*Contre Eunome*, III.2.51).

Création nouvelle : le même Verbe qui « produisit » la chair en modelant l'homme « s'est fait chair, afin de transformer en Esprit notre chair du fait de sa participation avec nous à la chair et au sang » (*Contre Eunome*, III.2.54). Dans cette triple naissance du Christ, notre devenir est réorienté selon le dynamisme salvifique voulu par Dieu, et ce d'autant plus qu'il s'unit à nous corps et âme. Le *Discours catéchétique* le dit déjà, en affirmant que dans le Christ l'engendrement et la mort sont « exempts » de *pathos*²⁶. C'est bien, de manière absolument unique, une humanité nouvelle qui se forme dans « l'Unique engendré » et le « Premier-né ». Comme l'écrit Balthasar en commentant lui-même ce passage du *Contre Eunome*, le Christ est ainsi, « par le mode de son avènement, réellement le premier homme », « le premier et le seul de tous les hommes qui a réalisé en lui le mode de naissance ontologiquement antérieur au péché²⁷ ». Si le baptême est une nouvelle naissance, c'est qu'il nous rend participants de cette antériorité et de cette innocence originaire, de cette grâce rigoureusement première qui fonde la croissance humaine dans le Christ.

Naître à la liberté

Dans une homélie prononcée pour l'Épiphanie, Grégoire déplace d'ailleurs le propos de Nicodème : il ne faut pas imaginer « que nous changerons le vieillard en enfant ou que nous ferons retourner l'homme au ventre de sa mère ». L'enfance et le vieillissement dont il s'agit sont en effet d'un autre ordre : « nous reconduisons celui qui

25 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 2. Matthieu Cassin montre que Grégoire de Nyse, tout en lui empruntant l'idée de triple naissance, la modifie considérablement, *L'écriture de la controverse*, op. cit., p. 288-291. Un tel développement trouve son aboutissement chez ce

dernier lors de la reprise du même thème dans les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, qui insistent sur l'absence d'accouchement commune à ces trois naissances, *Ibid.*, p. 291.

26 Or. cat., XIII, p. 215.

27 *Présence et pensée*, op. cit., p. 111.

est taché par ses fautes et vieilli par ses mauvaises habitudes à l'innocence du nouveau-né par une grâce royale²⁸ ». Il n'y a dans cette naissance nul retour en arrière mais plutôt la grâce d'un commencement, qui implique nécessairement un dynamisme nouveau dans l'ordre de la liberté. Ainsi le *Discours catéchétique* insiste vigoureusement sur le lien entre ce nouvel engendrement et la liberté conçue comme *proairêsis*, choix volontaire du bien : le baptême rend non seulement possible mais nécessaire un mode de vie nouveau, la vertu conçue comme « réorientation volontaire vers le bien²⁹ », au point d'affirmer que si l'âme ne s'attache pas, dans cet effort volontaire, à suivre un nouveau mode de vie, « l'eau, ce n'est que de l'eau » (*Or. cat.*, XL, p. 334). C'est la nouvelle orientation de la *proairêsis* qui est la marque de cette nouvelle parenté conférée par la naissance baptismale car c'est elle qui engage le *devenir*, seule manière d'envisager dans sa réalité, conformément à sa structure, l'existence humaine : la logique du *naître* et celle du *devenir* sont coextensives. C'est même en toute rigueur la seule manière de devenir vraiment ce que l'on est : « car seul ce mode d'engendrement rend capable de devenir ce qu'on a choisi d'être » (XXXVIII, p. 324). Tel est en fait le choix décisif auquel est confronté Nicodème : raisonner et vivre « d'en haut », c'est (plutôt que de s'exposer à ce qui, dans le changement, nous éloigne du bien) faire enfin de ce qui est « stable et immuable » le « principe » nouveau de sa propre vie (XXXIX, p. 326). À ce titre, la naissance baptismale se distingue radicalement de notre expérience commune de la naissance :

Les autres êtres qui naissent (*tiktomenôn*) doivent leur existence à l'impulsion de leurs parents, alors que la naissance (*tokos*) spirituelle dépend de la *capacité* (*exousia*) de celui qui naît.

Pour chacun d'entre nous, *naître* est une détermination qui n'engage nullement la logique du choix volontaire, alors que dans la naissance spirituelle « le choix (*airêsis*) est placé au libre pouvoir de tous » (XXXIX, p. 326). Puisque la foi est le moyen du baptême, la capacité de choisir est à la fois la racine de la vie baptismale et son déploiement propre dans le devenir humain, à mesure que nous nous conformons à cette grâce rigoureusement première du *Premier-né*.

Cette transformation du devenir humain dans sa totalité s'exprime, dans l'homélie pascale *De tridui spatio*, dans une triple formule : « un autre engendrement, une vie (*bios*) différente, un autre genre de vie

28 Homélie *In Diem Luminum*, GNO IX, p. 224, 7-13, traduction inédite de Matthieu Cassin.

29 « Wiederausrichtung auf das Gute », R. J. KEES, *op. cit.*, p. 166.

(zoè) » ; la distinction entre *bios* et *zoè* oblige probablement à comprendre que la « vie différente » initiée par le baptême préfigure la « vie éternelle » proprement dite³⁰, dans laquelle c'est l'homme radicalement purifié de tout qui est associé à la vie bienheureuse du Ressuscité.

Ainsi comprend-on mieux en quel sens on peut parler de la vie chrétienne comme d'une nouvelle naissance. À vrai dire, du Christ seul on peut dire proprement qu'il est *nouveau-né*. Nous l'envisageons peut-être spontanément ainsi lorsque nous nous représentons l'enfant couché dans la crèche ; or dans le raisonnement d'un Grégoire de Nysse, le Christ l'est tout autant et peut-être plus encore dans sa mort et sa résurrection dans lesquelles l'homme naît pour ainsi dire à neuf. Et c'est parce qu'il est l'Unique engendré que le Fils peut ressaisir et transformer « d'en haut » toutes les dimensions de l'existence humaine, d'une manière à la fois radicale et intégrale.

Le baptême nous rend donc participants de cet engendrement de l'Unique et, en nous plongeant dans cette grâce d'unicité, nous donne la possibilité d'être à notre tour « engendrés d'en haut ». Il ne faut pas y voir un recommencement qui annulerait tout ce qui précède, puisque la nature humaine y est non seulement respectée dans sa structure propre mais portée à son accomplissement. Contrairement à ce que signifie habituellement *naître* dans nos représentations ordinaires, la plénitude de cette nouvelle naissance est en quelque sorte toujours devant nous – ce qu'on devrait dire aussi de toute naissance envisagée en vérité. Le baptême nous entraîne dans cette recomposition totale de notre devenir qu'est la mort et la résurrection du Christ ; à ce titre, le « type nouveau de vie » qu'il initie va plus loin encore que la réorientation de notre liberté de choix, puisqu'il embrasse l'homme dans sa totalité, jusque dans sa chair et son corps, jusques et y compris dans notre mort, indissociable pour le baptisé de la purification opérée par le mystère pascal. Ainsi nous faudra-t-il, comme Nicodème, toute notre vie pour saisir le sens et la profondeur de cette nouveauté.

Christophe Bourgeois, né en 1975, marié, père de famille, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il enseigne les Lettres en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly et a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.

³⁰ Je suis sur ce point Monique ALEXANDRE, « Pâques, la vie nouvelle (De tridui spatio p. 277, 10-280, 13) », art. cité, p. 160-161.

Sauver et enfanter – Le parallèle du *Livre d'Isaïe*



Dominique
Janthial

Dans son dialogue nocturne avec Nicodème, Jésus est formel : « Si un homme ne naît pas d'en-haut (ou de nouveau), il ne peut voir le Royaume de Dieu » (*Jean* 3,3). Le quiproquo occasionné par la double signification du mot grec *anôthen* est une caractéristique récurrente des dialogues johanniques et l'interlocuteur de Jésus se fourvoie d'ordinaire dans l'interprétation qu'il en fait. Si donc Nicodème comprend « de nouveau », c'est que Jésus a voulu dire « d'en-haut ». La nécessité d'une naissance « d'en-haut », c'est-à-dire « de Dieu », pour accéder au salut a déjà été évoquée dans le Prologue (*Jean* 1,12-13). S'adressant à Nicodème, Jésus souligne que cette doctrine devrait lui être connue puisqu'il est « maître en Israël » (*Jean* 3,9). Il est donc logique de chercher dans le Premier Testament ce qui permet de la comprendre.

Dans cette perspective, la connivence qu'entretiennent naissance et salut dans l'argument du *Livre d'Isaïe* offre un point de départ intéressant. Le salut est évidemment une préoccupation centrale de ce livre, comme le marquent deux indices textuels¹ : il est inscrit dans le nom même du prophète à l'enseigne duquel est mis tout le recueil puisque Isaïe veut dire : « YHWH est salut » ; la même racine du salut *yasha'* se retrouve au centre de gravité du livre, dans un verset programmatique : « Car YHWH est notre juge, YHWH est notre législateur, YHWH est notre roi et c'est lui *qui nous sauve* (*yoshie'nu*) ! » (*Isaïe* 33,22). Or le *Livre d'Isaïe* insiste surtout sur la manière inattendue dont se réalisent ces promesses : si c'est d'un enfant à naître que doit venir le salut du peuple, l'histoire, tout particulièrement celle de la maison de David, semble en décalage avec cette promesse. Par quelle descendance s'opère ce salut ? De quel enfantement parle-t-on ? Ces questions traversent toutes les évocations de l'enfantement et prennent sens si l'on accepte de lire *Isaïe* dans son ensemble, comme un livre unifié².

1 JANTHIAL D., *Le livre d'Isaïe ou la fidélité de Dieu à la maison de David*, (CE 142), Paris, Cerf, 2007.

2 Cet article partira des acquis d'une méthode développée à l'occasion de ma

thèse de doctorat défendue voici vingt ans dans le cadre de feu l'Institut d'Études Théologiques : j'y montre pourquoi on a le droit de lire ce livre comme un tout de son premier à son 66^e chapitre. Cette stratégie

Les descendants de David et la promesse de Dieu

Si l'on adopte cette stratégie de lecture, le thème de la naissance est inséparable de la question douloureuse à laquelle tentent de répondre les rédacteurs prophétiques quelque temps après le retour de l'Exil à Babylone, celle de la fidélité de YHWH aux promesses adressées à David par l'entremise du prophète Nathan (2 Samuel 7) : l'oracle y évoque la protection accordée à deux maisons. Que devient cette promesse alors que la maison de pierre construite par Salomon a été détruite et que la maison de chair, la dynastie davidique, ne règne plus à Jérusalem... Les scribes habiles scrutent alors la tradition historiographique d'Israël et, outre l'oracle de Nathan, trouvent trace de cette autre rencontre d'un prophète et d'un roi, descendant de David : Ézéchias.

Cette rencontre est relatée au chapitre 20 du *Second Livre des Rois*. Dans ce livre, Ézéchias est, parmi tous les rois de Juda, distingué pour sa droiture : « Il fit ce qui est droit aux yeux de YHWH, entièrement comme avait fait David, son père » (2 Rois 18,3). Cette droiture lui inspira une attitude exemplaire lors du siège de Jérusalem par l'assyrien Sennachérib et lui obtint la délivrance miraculeuse de la cité en 701. Pourtant la chronique biblique concernant Ézéchias se termine étonnamment mal. Lorsqu'une ambassade de Babyloniens vient à Jérusalem, Ézéchias leur montre son palais et fait étalage de ce qui se trouve dans sa maison. Après leur départ, Isaïe survient et, après s'être enquis de ce que les Babyloniens ont vu, fait au roi cette déclaration lapidaire : « Voici, les temps viendront où l'on emportera à Babylone tout ce qui est dans ta maison et ce que tes pères ont amassé jusqu'à ce jour ; il n'en restera rien, dit YHWH. Et l'on prendra de tes fils, qui seront sortis de toi, que tu auras engendrés, pour en faire des eunuques dans le palais du roi de Babylone » (2 Rois 20,17-18).

Que cette annonce de la pire catastrophe qu'ait connue l'Israël biblique soit faite à un roi juste et de surcroît par la bouche d'un prophète dont le nom signifie « Dieu sauve », voici qui n'a pas dû manquer d'attirer l'attention des rédacteurs prophétiques. Scrutant alors les oracles que charriait la tradition d'Israël et qui étaient attribués à ce prophète, oracles possiblement conservés sous forme écrite comme ceux retrouvés sur les tablettes en argile des archives royales de Mari, ces « scribes habiles » ont cherché à leur arracher leurs secrets³.

de lecture, loin de relever d'un quelconque fondamentalisme, était autorisée par l'architecture même de cet écrit. JANTHIAL D., *L'oracle de Nathan et l'unité*

du livre d'Isaïe, Berlin-New-York, de Gruyter, 2004.

3 BRIEND J., SEUX M.-J., *Israël et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien*, (C.E.S 69), Paris, Cerf, 1989.

Thème

Ces oracles sont le matériau de base dans la construction du *Livre d'Isaïe* tel que nous le connaissons. C'est pour ces scribes, architectes de ce livre, un matériau sacré qu'ils ne peuvent manipuler à leur guise. Ils ne peuvent que les juxtaposer et c'est cette juxtaposition, ainsi que la production d'un texte nouveau destiné à faire le liant ou le ciment des oracles, qui va produire un surcroît de sens. La comparaison avec le peintre de la Renaissance italienne, Arcimboldo, peut permettre de comprendre l'effet produit puisque celui-ci représentait des visages en juxtaposant des légumes, des fleurs ou des fruits. Dans l'architecture d'ensemble du *Livre d'Isaïe*, le récit du *Livre des Rois*, qui relate la délivrance miraculeuse de Jérusalem au terme de laquelle se situe la rencontre fatidique entre Isaïe et Ézéchias, va servir de clé de voûte. Il permet en effet de relier l'époque historique du prophète à celle des premiers destinataires du livre après l'Exil à Babylone.

Si on lit ainsi le *Livre d'Isaïe*, la prétendue fracture entre le chapitre 39 et le chapitre 40 n'en est en fait pas une puisqu'à la catastrophe babylonienne évoquée à la fin du chapitre 39 répond la proclamation « Consolez, consolez mon peuple ! » qui ouvre le chapitre 40. On peut cependant parler de deux versants du livre : le premier met devant nos yeux le projet de Dieu qui est de rassembler toutes les nations sur sa Montagne Sainte (chapitre 2) mais aussi l'incapacité de la Maison de David à servir ce projet. Qu'il s'agisse du roi impie Achaz (chapitre 7) ou d'Ézéchias, dont la réputation est bonne : les rois davidiques, ces fils que Dieu s'est donnés (« Je serai pour lui un père, il sera pour moi un fils » – 2 *Samuel* 7,14), se révèlent incapables de servir son dessein jusqu'au bout. En revanche, lorsque le lecteur aborde le deuxième versant du livre, il voit émerger la figure du Serviteur de YHWH, figure qui conserve des traits royaux mais qui, contrairement aux descendants de David, est parfaitement accordée à la volonté divine. À partir du chapitre 54, ce sont alors des « serviteurs » qui apparaissent, avant que le livre ne mette sur la bouche des lecteurs une prière où ceux-ci se désignent eux-mêmes comme « serviteurs » : « Reviens, Seigneur, par amour de tes serviteurs ! » (*Isaïe* 63,17). Car c'est avec ceux qui écoutent sa parole que Dieu veut conclure une alliance et en faire les bénéficiaires des promesses faites à David : « Prêtez l'oreille et venez à moi, écoutez et vous vivrez, je conclurai avec vous une alliance éternelle, renouvelant ma fidélité à David » (*Isaïe* 55,3). C'est donc d'une manière inattendue que YHWH reste fidèle aux promesses transmises par Nathan malgré l'infidélité de leurs premiers destinataires, les descendants de David.

Dominique
Janthial

L'enfant à naître

Dans ce contexte, la naissance est envisagée comme prélude au salut. « Voici la jeune femme (LXX : la vierge) est enceinte et elle enfantera un fils et elle appellera son nom Emmanuel » (Isaïe 7,14). La prophétie de l'Emmanuel adressée par Isaïe à Achaz compte parmi les textes les plus célèbres de tout le Premier Testament. C'est le cas d'abord en contexte chrétien puisque les évangiles de Matthieu et de Luc font tous les deux allusion à ce passage dans leurs récits des annonces faites par un ange respectivement à Marie (Luc 2,21) et à Joseph (Matthieu 1,21). Curieusement dans ces deux annonces le nom du rejeton n'est pas d'abord indiqué comme devant être « Emmanuel » mais bien « Jésus », alors même que Matthieu cite deux versets plus loin l'oracle d'Isaïe qui comprend la mention explicite du nom « Emmanuel ». Or Jésus (*Yeshoua'*) a la même signification qu'Isaïe (*Yeshayahu*) : « YHWH sauve ». Il semble donc que par un raccourci saisissant les évangélistes explicitent ce que l'oracle ne dit pas comme tel : l'enfant annoncé sera le salut pour son peuple.

Notons qu'entre juifs et chrétiens, très tôt, l'interprétation de cet oracle d'Isaïe fait polémique. On trouve un écho de celle-ci dans le fameux *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin au II^e siècle : « Vous et vos docteurs, [...] interprétez cette prophétie comme s'il s'agissait d'Ézéchias qui fut votre roi⁴ ». À dire vrai, si l'on fait abstraction d'une certaine incohérence chronologique, cette interprétation juive semble au premier abord être le sens littéral du passage⁵ : face au défi posé par l'invasion syro-éphraïmite, Dieu donne un signe sous la forme d'une naissance providentielle qui affermira la dynastie davidique : « C'est pourquoi YHWH vous donnera lui-même un signe » (Isaïe 7,14). Comme le *Livre des Rois* ne mentionne pas d'autre fils d'Achaz qu'Ézéchias, il s'agit donc *a priori* de lui. Reste à savoir si ce signe est en vue du salut car le texte reste ambigu sur ce point.

L'oracle intervient en effet comme une répartition divine au refus d'Achaz de demander un signe à Dieu selon l'invitation qui lui

4 SAINT JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, dans *La philosophie passe au Christ*, textes intégraux présentés par HAMMAN A., Paris, Éditions de Paris, p. 195, (ch. 53).
5 « Dans l'oracle, la naissance est annoncée comme future, or selon la chronologie du *Livre des Rois*, Ézéchias avait vingt-cinq ans lorsqu'il devint roi (2 Rois 18,2) en succédant à son père qui avait régné seize ans (2 Rois 16,2). Par conséquent, Ézéchias avait déjà quelque neuf ans

lors de l'accession au trône de son père. Donc même si l'identification avec Ézéchias est bel et bien suggérée, elle ne peut se faire sans incohérence par rapport à l'historiographie deutéronomiste. Cette incohérence chronologique va à l'encontre des attentes du lecteur mais elle est difficile à éviter tant l'arrière-fond du *Livre des Rois* est présent dans ce chapitre », JANTHIAL, *L'Oracle*, op. cit., p. 106.

avait été lancée par le prophète : « Demande pour toi un signe de YHWH » (*Isaïe* 7,11). À quoi Achaz avait répondu : « Je n'en demanderai pas car je ne veux pas tenter YHWH » (*Isaïe* 7,12). Il y a là comme une fin de non-recevoir qui équivaut peu ou prou à un rejet de l'alliance. Le lecteur peut donc s'attendre à une mesure de rétorsion de la part de YHWH. Or les oracles qui suivent la prophétie de l'Emmanuel ne lèvent pas l'ambiguïté : certes la menace immédiate est écartée puisque la coalition syro-éphraïmite contre Juda sera défaite par l'Assyrie mais le roi d'Assyrie constitue en lui-même une menace bien plus considérable pour le petit Royaume de Juda !

Cependant sur l'arrière-fond de cette menace assyrienne, une nouvelle naissance ouvre le chapitre suivant. Il s'agit cette fois d'un fils du prophète dans la grande tradition des gestes prophétiques où la vie personnelle du prophète fait elle-même signe⁶. Le nom de cet enfant est annonciateur de la déconfiture de Damas et de Samarie : *Maher-Shalal-Hash-Baz* que l'on pourrait traduire par « Prompt-Butin-Proche-Pillage ». C'est en soi une bonne nouvelle pour Juda : « Car, avant que l'enfant sache dire : Mon père ! ma mère ! on emportera devant le roi d'Assyrie les richesses de Damas et le butin de Samarie » (*Isaïe* 8,4). Cependant, la situation évoquée ne ressemble en rien aux perspectives de salut décrite dans la vision inaugurale du chapitre 2 : « On n'apprendra plus la guerre » (*Isaïe* 2,4)...

Dominique
Janthial

Au chapitre suivant, un cantique célèbre une naissance royale : « Un enfant est né *pour nous*, un fils est donné *pour nous* » (*Isaïe* 9, 6). Ce poème consonne à première vue davantage avec les perspectives de salut et de concorde envisagées au chapitre 2. De la même manière que la vision inaugurale annonçait une reconversion des glaives en charrues et des lances en faucilles, ici « le vêtement guerrier, roulé dans le sang, sera livré aux flammes » (9,5) et le nouveau-né sera appelé « prince de la paix ». C'est pourquoi assez spontanément le lecteur accueille la naissance ici célébrée comme celle annoncée par Isaïe au chapitre 7 : l'enfant est un prince royal (« la souveraineté est sur ses épaules », 9, 5) et il est un rejeton de la maison de David (« qu'il établira et affermira », 9, 6). De plus la double occurrence du « pour nous » rappelle le nom de « l'Emmanuel ». Assez naturellement aussi, le lecteur identifie cet enfant avec Ézéchias pour les raisons précédemment évoquées à propos du chapitre 7 et de l'annonce à Achaz.

6 Voir le mariage d'Osée (*Osée* 1-2), Jérémie (*Jérémie* 16) ou encore Isaïe lui-même : « YHWH adressa la parole à Isaïe, fils d'Amots, et lui dit : Va, détache

le sac de tes reins et ôte tes souliers de tes pieds. Il fit ainsi, marcha nu et déchaussé » (*Isaïe* 20,2).

Pourtant cette identification restera problématique pour le lecteur qui connaît par le *Livre des Rois* la fin du règne d'Ézéchias et l'oracle que lui délivre Isaïe annonçant l'Exil. Sachant cela, comment le lecteur peut-il accepter les qualificatifs dithyrambiques attribués par le cantique à cet enfant : « Merveilleux-Conseiller, Dieu-Fort, Père à jamais, Prince de la paix » (9, 5) ? De ce fait, un écart grandit dans le livre entre l'Emmanuel attendu et la figure historique d'Ézéchias. Cet écart aboutira à la dissociation complète des deux figures au chapitre 39 qui reprend 2 Rois 20 lorsque le prophète dont le nom signifie « Dieu sauve » annoncera à Ézéchias : « Voici, les temps viendront où l'on emportera à Babylone tout ce qui est dans ta maison et ce que tes pères ont amassé jusqu'à ce jour ; il n'en restera rien, dit YHWH » (Isaïe 39,6). Et la raison apparaît dans l'épisode de l'ambassade babylonienne : Ézéchias, en dépit de sa piété, reste préoccupé par sa propre gloire. Il n'identifie pas ses visiteurs (pour-tant porteurs d'offrandes) comme représentant les prémices du pèlerinage de toutes les nations vers la montagne sainte (ch. 2). Sa vanité le pousse à leur montrer ce qu'il y a dans sa maison plutôt que de les conduire à la maison de YHWH. C'est pourquoi il ne pourra satisfaire aux attentes suscitées par le cantique censé célébrer sa naissance. Cette naissance en appelle une autre : il y a une tension entre histoire et eschatologie⁷.

Thème

L'impossible enfantement

À partir de là, le thème de la naissance va être connoté négativement dans le premier versant du livre. À sept reprises la racine *yalad* (mettre au monde) va être associée aux douleurs de l'enfantement et non à la joie de la naissance :

1. Ils sont terrifiés. Douleurs et souffrances s'emparent d'eux, ils se tordent de douleur comme une femme prête à accoucher (Isaïe 13,8).

2. C'est pourquoi je suis rempli d'angoisses ; des douleurs s'emparent de moi, pareilles aux douleurs d'une femme en train d'accoucher. Les spasmes m'empêchent d'écouter, le tremblement, de voir (Isaïe 21,3).

7 On trouve dans le Talmud de Babylone une interprétation qui rend compte de cette tension à partir de la graphie très surprenante de ce passage dans la version massorétique. Cette interprétation qu'il serait trop technique de détailler ici montre cependant que les Sages d'Israël – et sans doute les massorètes – ont bien

perçu l'ironie sous-jacente : Ézéchias ne peut être l'Emmanuel attendu. Pour plus de détails, voir JANTHIAL, *L'Oracle*, op. cit., p. 117, et A. ELKAÏM-SARTRE (trad.), *Aggadoth du Talmud de Babylone*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 1087-1088 (à propos TB San 94a).

3. « Je ne me suis pas tortillée de douleur, je n'ai pas accouché, je n'ai pas élevé de jeunes hommes ni pris soin de jeunes filles » (*Isaïe* 23,4).

4. Pareils à une femme enceinte sur le point d'accoucher, qui se tord et crie à cause de ses douleurs : voilà ce que nous avons été loin de ta présence, YHWH ! (*Isaïe* 26,17).

5. Nous avons commencé une grossesse, nous avons éprouvé des douleurs et, quand nous accouchons, ce n'est que du vent : nous n'avons pas contribué au salut de la terre et les habitants du monde ne sont pas venus à la vie (*Isaïe* 26,18).

6. Vous avez conçu du foin, vous donnerez naissance à de la paille (*Isaïe* 33,11).

7. Ils lui dirent : « Voici ce que dit Ézéchias : ce jour est un jour d'angoisse, de punition et de honte, car les enfants sont près de sortir du ventre maternel et il n'y a pas de force pour enfanter » (*Isaïe* 37,3).

Notons qu'à la cinquième occurrence de ce thème de l'enfantement, la naissance et le salut sont associés et même donnés comme les termes équivalents des deux stiques d'un verset selon l'habitude de la poésie hébraïque : « Nous n'avons pas contribué au *salut* de la terre // et les habitants du monde ne sont *pas venus à la vie* ». Mais c'est en mode négatif pour souligner l'absence de naissance comme de salut. C'est à nouveau le cas pour la septième occurrence qui se trouve dans les chapitres historiographiques, repris du livre des Rois (2 Rois 18-20) et qui constituent la clé de voûte de la construction isaïenne (*Isaïe* 36-39). Dans le message de détresse qu'Ézéchias fait porter au prophète Isaïe, il dépeint la situation dramatique de Jérusalem, assiégée par Sennachérib, dans les termes d'une incapacité à enfanter : « Les enfants sont près de sortir du ventre maternel et il n'y a pas de force pour enfanter » (*Isaïe* 37,3 // 2 Rois 19,3). Naturellement on peut comprendre ce verset comme la description très concrète des conséquences de la famine occasionnée par le siège : les parturientes n'ont plus aucune force. Mais il n'est pas anodin qu'Ézéchias lui-même, dont la naissance était annoncée au chapitre 9 de manière si emphatique, décrive sous la forme d'un impossible enfantement le paroxysme du non-salut dans lequel se trouve la cité sainte.

Dominique
Janthial

Aussi, et bien que la ville soit pour finir délivrée miraculeusement de ses assaillants, la huitième et dernière occurrence de la racine *yald* dans ce versant du livre est incluse dans l'oracle annonçant à Ézéchias

la catastrophe babylonienne : « On prendra plusieurs de tes fils, de ceux qui sont issus de toi et que tu auras *enfantés*, pour faire d'eux des *eunuques* dans le palais du roi de Babylone » (39,7). Et cette annonce a quelque chose de définitif puisque la perspective d'une naissance est rendue impossible : les fils du roi seront faits eunuques !

Engendrement par la parole

Pourtant le livre ne s'achève pas sur une condamnation sans appel et dès le verset suivant retentit la voix de la consolation : « Consolerez, consolez mon peuple ! » (*Isaïe* 40,1). Ainsi même si l'espoir suscité par la naissance d'Ézéchias a été déçu, l'espérance se renouvelle et peu à peu le lecteur comprend cette idée que la totalité du sens n'a pas été dévoilée lorsque la parole de Dieu a été révélée pour la première fois, par exemple dans la prophétie de l'Emmanuel. Ce dévoilement se réalise petit à petit à la faveur des circonstances de l'histoire. Cette idée a d'ailleurs déjà été exprimée à plusieurs reprises dans le livre : « Enferme un témoignage, scelle une instruction parmi mes disciples » (8,16). Ou encore : « Maintenant va, écris-le sur une tablette, grave-le sur un document, que ce soit pour un jour à venir, pour toujours et à jamais » (30,8).

Thème

Et dans ce second versant du livre, la parole de YHWH retentit pour annoncer ce renouvellement : « Qui a agi et accompli ? Celui qui dès le commencement appelle les générations ; moi YHWH, je suis le premier, et avec les derniers je serai encore » (41,4). Mais si Ézéchias a déçu, si la dynastie davidique ne s'est pas montrée à la hauteur du dessein de Dieu tel qu'il s'exprime dans la vision inaugurale du chapitre 2 (rassemblement des nations autour de la parole de YHWH dans une paix universelle), alors par qui et comment le salut va-t-il advenir ? La figure du Serviteur apparaît et va se déployer dès ce même chapitre 41 : « Tu es mon serviteur, je te choisis » (41,8). Et quelques versets plus loin YHWH confirme le rôle de ce personnage vis-à-vis des nations : « Voici mon *serviteur*, que je soutiendrai, Mon élu, en qui mon âme prend plaisir. J'ai mis mon esprit sur lui ; Il annoncera la justice aux *nations* ».

Mais d'où vient ce Serviteur ? Si sa naissance reste mystérieuse, il semble que son engendrement soit fondamentalement le fait de la parole et qu'il se produise à la fois en deçà et au-delà de la naissance physique qui est de ce fait reléguée à être de moindre importance. En effet le Serviteur déclare à la face des nations pour lesquelles il est investi : « Iles, écoutez-moi ! Peuples lointains, soyez attentifs !

YHWH m'a appelé dès avant ma naissance, Il m'a nommé dès les entrailles de ma mère » (*Isaïe* 49,1). Il reçoit donc son identité directement de Dieu, dès avant son apparition au monde et cela conditionne son être de disciple : « Le Seigneur, YHWH, m'a donné une langue exercée, pour que je sache soutenir par la parole celui qui est abattu ; Il éveille, chaque matin, il éveille mon oreille, pour que j'écoute comme écoutent des disciples » (*Isaïe* 50,4).

Or ce Serviteur, engendré par la parole de YHWH, ne reste pas seul. Dès le chapitre 54, une descendance lui est donnée dont l'apparition est aussitôt célébrée : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'as pas eu d'enfant ! Éclate de joie et pousse des cris de triomphe, toi qui n'as pas connu les douleurs de l'accouchement ! En effet, les enfants de la femme délaissée seront plus nombreux que ceux de la femme mariée, dit YHWH » (54,1). Et l'on découvre peu à peu que ce groupe des « serviteurs » (54,17) inclut les lecteurs eux-mêmes, en tant que destinataires de la parole. En effet, l'écoute au fil des pages se révèle être une pédagogie par laquelle Dieu lui-même, à travers consolations et désolations, forme une oreille et un cœur. Dès le chapitre 8 (« N'appellez pas conjuration tout ce que ce peuple appelle conjuration ; Ne craignez pas ce qu'il craint, et ne soyez pas effrayés », v. 12) et au fond dès les premiers mots du livre, le lecteur est invité à prendre sa place dans le « groupe du nous », destinataire d'adresses frontales à la 2^e personne du pluriel (« vous »), et sur les lèvres duquel seront mises des prières, des prises de conscience et autre confessions :

Dominique
Janthial

– Car YHWH est *notre* juge, YHWH est *notre* législateur, YHWH est *notre* roi : C'est lui qui *nous* sauve (*Isaïe* 33,22) ;

– *Nous* l'avons dédaigné, *nous* n'avons fait de lui aucun cas. Cependant, ce sont *nos* souffrances qu'il a portées, c'est de *nos* douleurs qu'il s'est chargé (53,1-6) ;

– C'est toi, YHWH, qui es *notre* père, qui, dès l'éternité, t'appelles *notre* sauveur. (63,16).

La naissance d'en-haut : le chapitre 66

Au tout dernier chapitre du livre, le verset 7 se présente comme un « verset matriciel » à partir duquel la suite du texte prend corps comme si le récit lui-même enfantait son histoire. C'est une affirmation abrupte et elliptique d'un fait surprenant : « Avant d'être en travail, elle a enfanté, avant que viennent les douleurs elle a accouché

d'un garçon » (*Isaïe* 66, 7). Cette naissance se fait subitement comme si l'enfant « s'échappait » indépendamment du travail de la mère. Mais qui est la mère ? Qui est l'enfant ? Qui est l'accoucheur ? Mystère ! C'est d'ailleurs l'inouï d'un tel événement que le début du verset 8 souligne à travers la quadruple question d'un lecteur étonné et déstabilisé : « Qui a jamais entendu rien de tel ? Qui a jamais vu chose pareille ? Peut-on mettre au monde un pays en un jour ? Enfante-t-on une nation en une fois ? ».

Les questions rhétoriques supposent normalement une réponse négative. Le lecteur est donc amené à constater un miracle. Cette soudaine fécondité est l'œuvre du Maître de l'impossible. De quelle naissance s'agit-il ? Tout le mouvement du livre déjà amorcé dans la Vision inaugurale (*Isaïe* 2,1-5) nous pousse à reconnaître celle du peuple de retour à Sion, prémices de l'afflux des nations en marche vers Jérusalem. Car ce que Dieu a initié, il le portera à son terme : « Ouvrirai-je la vulve, si ce n'est pas pour faire naître ? – dit le Seigneur. Si c'est moi qui fait naître, fermerai-je la vulve ? – dit ton Dieu » (*Isaïe* 66, 9). La racine du verbe *ouvrir la vulve* (*shabar, briser*) est d'ailleurs la même que celle qui désigne l'ouverture du ventre maternel (*mashber*) dans le verset déjà cité d'*Isaïe* 37, 3. Le véritable accoucheur du peuple n'est autre que le Seigneur lui-même. Il l'avait annoncé : « Serait-ce que ma main est trop courte pour racheter ? Que je n'ai plus la force de délivrer ? » (*Isaïe* 50, 2). Dieu ne promet jamais sans accomplir, et si c'est Dieu qui accouche, alors la naissance se fait sans douleur... Pas étonnant dès lors qu'éclate la joie et l'exultation devant ces merveilles⁸. La Septante vient d'ailleurs indirectement confirmer cette analyse en proposant du verset 9 du chapitre 66 une interprétation targumique particulièrement intéressante : « C'est moi qui t'ai donné cette attente et tu ne t'es pas souvenu de moi, dit le Seigneur ; n'est-ce pas moi qui la rend enceinte et stérile, dit le Seigneur ? »

* * *

Si, dans le premier versant du livre, le non-salut se dit par l'impossibilité d'enfanter, l'ultime chapitre choisit la double image de l'enfantement sans douleurs et de l'allaitement pour représenter la réalisation pleine et entière de la Vision inaugurale, l'afflux des nations vers la maison du Seigneur. Ce parallélisme est structuré par la question de savoir *qui* est à l'origine de la fécondité et *qui* donne

8 VERWILGHEN A., *La fécondité de Jérusalem*, Séminaire « Le Prophétisme » séance 36, IET, 2003-2004, p. 4.

d'accoucher d'une descendance. Croit-on enfanter par ses propres forces ? C'est le vent qui surgit (26,17-18) ! A-t-on abandonné l'espoir de procréer par soi-même, convaincue de stérilité ? Voilà que surgit une multitude d'enfants ! (37, 3 ; 49, 21). La clé de l'ensemble se trouve au dernier chapitre comme dans tout bon thriller. C'est là que s'accomplit la venue de l'Emmanuel annoncé en 7,14, et cet Emmanuel n'est plus seulement un rejeton royal, c'est un peuple immense. Reconnaître que la véritable fécondité prend sa source en Dieu, voilà la condition pour voir et entendre ce que personne d'autre n'avait pu jusque-là voir et entendre.

Bien qu'il ne soit pas explicitement question de « naissance d'en-haut » ou de « nouvelle naissance » dans le *Livre d'Isaïe*, le premier versant du livre tend à découpler progressivement la promesse divine du rêve d'une naissance royale qui en serait la réalisation historique. Dans le livret de la consolation, YHWH affirme qu'il va créer du neuf et il déclare à son serviteur : « Ainsi parle YHWH, qui t'a fait, et qui t'a formé dès avant ta naissance [...] Je répandrai des eaux sur le sol altéré, et des ruisseaux sur la terre desséchée ; je répandrai mon esprit sur ta semence, et ma bénédiction sur tes rejetons » (*Isaïe* 44,2-3). Naissance, eau et esprit, trois réalités que Jésus reprend dans son enseignement à Nicodème. Enfin, après avoir inclus les lecteurs eux-mêmes dans un possible engendrement par la parole, le livre se referme sur l'inouï d'une naissance dont Dieu lui-même est l'auteur.

*Dominique
Janthial*

Dominique Janthial, prêtre du diocèse de Malines-Bruxelles, a enseigné l'Écriture Sainte à l'Université du Latran (Rome) et à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles) pendant 21 ans.

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

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

Naître dans un monde qui devient chrétien



Marie-Hélène
Congourdeau

Dans l'Antiquité, naître n'est pas une mince affaire. Le nouveau-né, venu d'un monde dont il ne gardera aucun souvenir, entre dans un autre monde dont il ne sait rien, à travers un passage (le premier « rite de passage » de son existence) qui, durant des millénaires, a été un lieu de vie ou de mort, tant pour la mère que pour l'enfant. À peine achevé dans la matrice, le petit d'homme doit franchir un certain nombre d'obstacles, inhérents aux aléas physiologiques, mais aussi aux mentalités et aux pratiques de ceux qui vont l'accueillir. La plupart franchira ces obstacles tant bien que mal (sinon, l'espèce humaine aurait disparu au fil des siècles) ; certains ne s'en sortiront pas ; d'autres entraîneront leur mère dans la mort : la parturition est ainsi depuis la nuit des temps un lieu où la joie et la peur sont indissociables, principalement en un temps où la naissance est peu médicalisée, et la médecine elle-même peu armée : c'est le cas dans le monde méditerranéen où le christianisme a commencé à se répandre. C'est ce monde que nous envisagerons ici.

Car, un jour du temps, est survenu un fait extraordinaire : Dieu lui-même, en son Verbe, a vécu cette aventure de naître d'une femme (voir *Galates* 4, 4)¹. On ne s'en aperçoit pas tout d'abord, mais cela va tout changer, et en premier lieu le regard que des hommes et des femmes vont porter sur ce phénomène. Moins de deux siècles après cet événement, saint Irénée s'en émerveillera :

(Le Christ) a sanctifié tous les âges par la ressemblance que nous avons avec lui. [...] En se faisant nouveau-né, il a sanctifié les nouveau-nés².

À partir de là, la naissance va être le lieu d'une longue et profonde mutation des mentalités, souvent mêlée de survivances païennes, une mutation parfois conflictuelle qui fera lentement passer les disciples

1 Jean DAMASCÈNE insiste sur le caractère concret de cette naissance quand, s'adressant au Christ à propos de sa mère, il s'écrie : « Tu es sorti d'elle ! »

(*Homélie 1 sur la Dormition*, Sources Chrétiennes 80, p. 86-87).

2 IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, II, 22, 4, Sources Chrétiennes 293, p. 220-221.

du Dieu fait homme de modes de pensée archaïques à une anthropologie spécifiquement chrétienne. Je vais tenter d'esquisser ici les contours de cette mutation, dans les trois étapes que constituent la gestation, la naissance et les premiers temps du nouveau-né.

Il ne s'agira ni de philosophie ni de théologie, mais d'histoire : une brève et très schématique histoire de la naissance dans l'Antiquité gréco-romaine aux premiers siècles du christianisme, avec en tête cette question : qu'est-ce qui a changé avec la naissance du Christ, dans le regard porté sur cette étape primordiale de l'existence humaine ?

1. Avant de naître³

Naître suppose deux protagonistes : une femme parvenue au terme de sa grossesse et un enfant sur le point de quitter un milieu chaleureux mais devenu trop étroit. Quel regard porte-t-on sur cet être qu'on ne voit pas mais dont la présence est manifestée par l'ampleur et les déformations intempestives du ventre qui le renferme ? Qui est-il, celui-là qui s'apprête à sortir du sein maternel ?

Thème

L'embryon est-il animé ?

La question occupe surtout les philosophes qui depuis des siècles se sont interrogés sur la nature exacte de « ce qui est dans le sein (en grec : *to kata gastros*) ». Le fait de naître modifiera-t-il son statut philosophique ? D'où vient à l'embryon une âme, et à quel moment s'opère la jonction de cette âme avec son corps ? soit, en termes plus simples, l'enfant encore dans le sein est-il autant un être humain que celui qui en est sorti ?

Indépendamment des querelles philosophiques sur le moment de ce qu'on appelle l'animation de l'embryon, il existe dans la société antique un consensus à peu près général pour penser que la sortie du ventre maternel fait passer celui qui naît d'un statut infra-humain à une condition pleinement humaine. Ce qui fait glisser de la question à la pratique. Si l'enfant non né n'est pas encore réellement un être humain, le supprimer ne pose pas, sauf exceptions⁴, de problème

³ Sur ce thème, je renvoie à mon livre *L'embryon et son âme dans les sources grecques* (VI^e s. av. J.C.-V^e s. ap. J.C.), ACHCByz, Monographies 26, Paris, 2007. Le présent article se fonde aussi sur une série d'études rassemblées dans

Corps naissant, corps souffrant. Anthropologie, médecine, épidémies à Byzance, ACHCByz, Bilans de Recherches 11, Paris, 2021.

⁴ Parmi les exceptions, on peut citer la secte des pythagoriciens.

éthique insurmontable, surtout dans des sociétés où la naissance même n'est pas une garantie de survie. Dans l'empire romain où le *pater familias* a droit de vie et de mort sur sa progéniture, l'avortement n'est interdit que s'il est réalisé contre la volonté du chef de la famille⁵. Les médecins sont à peu près les seuls à émettre des mises en garde, essentiellement à cause des risques qu'un avortement fait courir à la femme.

L'embryon animé dès le sein

Mais voici que se répand une religion qui, issue du judaïsme, se nourrit de textes où l'enfant dès le sein de sa mère est en relation avec Dieu : non seulement des élus tels Jérémie (*Jérémie* 1, 5) ou Jean-Baptiste (*Luc* 1, 15, 44), mais de simples croyants (Psaume 70, 6 ; 138, 13...). Les théologiens reprennent sur cette base les questionnements philosophiques sur l'animation. Une chose est sûre : c'est avant la naissance qu'il faut reconnaître la pleine humanité de l'embryon. Quant à savoir à partir de quand cette humanité est complètement présente (autrement dit : à quelle étape de son développement l'embryon reçoit une âme pleinement humaine), les avis divergent : est-ce dès la conception⁶, au premier mouvement, ou bien encore quand l'embryon a atteint une forme humaine (étape fixée vers le 40^e jour)⁷ ? Quoi qu'il en soit, si l'enfant non né est un être humain, il faut respecter sa vie. Dès le tout début du II^e siècle, la *Didachè* prescrit, mettant en parallèle l'interdit de l'avortement⁸ et celui de l'infanticide :

Tu ne tueras pas ton enfant par avortement et tu ne le feras pas périr après la naissance⁹.

5 Voir le *Digeste* de Justinien (compilation des textes du droit romain antique), 47.11.4 ; 48.8.8 ; 48.19.39... Sont évoqués, pour condamner l'avortement, le cas de la femme répudiée qui par vengeance frustre son mari de sa descendance, ou celui de la femme qui accepte de l'argent d'héritiers indirects pour supprimer un héritier direct... Voir mon article « Les abortifs dans les sources byzantines », dans *Le corps à l'épreuve, Poisons, remèdes et chirurgie : aspects des pratiques médicales dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, éd. F. Collard et É. Samama, Reims, 2002, p. 57-70 ; repris dans *Corps naissant...* cité note 3.

6 C'est la position de Tertullien dès le III^e siècle, de Grégoire de Nysse au IV^e siècle, de Maxime le Confesseur au VII^e siècle.

7 Les exégètes de l'école d'Antioche et Augustin pour des raisons exégétiques, plus tard Thomas d'Aquin se fondant sur Aristote.

8 Pour éviter tout anachronisme, précisons que cet interdit est une exigence morale adressée aux chrétiens et non un impératif juridique concernant l'ensemble de la société.

9 *Didachè*, II, 2. Les incertitudes sur le moment de l'animation entraîneront des fluctuations dans le droit canon : en Occident, où l'option de l'animation tardive est majoritaire, l'avortement est jugé moins grave quand il a lieu avant le 40^e jour ; en Orient, le canon 2 de saint Basile, qui fait autorité, récuse toute recherche sur l'âge de l'embryon mais, tout en maintenant que l'avortement est un homicide

2. La naissance

Quoi qu'il en soit, l'embryon ayant franchi avec succès toutes les étapes de la gestation, voici arrivé le jour de sa naissance. C'est le jour de tous les dangers. Le chemin vers la vie est un chemin à risques. Avant l'époque moderne, la mortalité périnatale, tant pour la femme que pour l'enfant, est importante, même en tenant compte du fait que les sources nous renseignent surtout sur les accouchements dramatiques, plus rarement sur ceux qui se passent sans problème¹⁰.

Comment naît-on en ces siècles lointains ?

Un enfant est né. Aussitôt, la sage-femme examine le nouveau-né pour savoir si c'est un garçon ou une fille¹¹.

Là, tout s'est bien passé. La sage-femme du village a fait son office, aidé à la sortie de l'enfant et elle s'occupe des premiers soins.

Quand survient un problème

Thème

Mais parfois survient un problème : l'enfant se présente mal, par exemple par l'épaule, ou bien il a sorti un pied ou une main. Si la sage-femme ne parvient pas à remettre manuellement l'enfant dans une position qui lui permette de sortir sans que sa mère y laisse la vie¹², on est bien content de trouver un médecin formé à ces choses féminines¹³. Parfois, le médecin lui-même est impuissant et doit se résigner, pour sauver la vie de la mère, à pratiquer l'embryotomie (découper l'enfant à l'intérieur du sein de la mère pour le sortir par petits morceaux). Cette pratique, qui nous semble barbare, n'est adoptée qu'en dernier recours, quand de toutes façons l'enfant, incapable de sortir, n'aurait aucune chance de survivre. On pourrait

volontaire, il semble admettre des circonstances atténuantes puisqu'il applique la peine canonique de l'homicide involontaire. Chose à noter : il est le premier auteur, en droit civil ou canonique, à s'inquiéter du danger mortel couru par la femme.

10 Sur ce thème à l'époque moderne, voir la synthèse de M.-F. MOREL, « La mort d'un bébé au fil de l'histoire », *Spirale* 31, 2004/3, p. 15-34 (accessible sur le site Cairn.info).

11 BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'Hexaéméron*, VI, 5, Sources Chrétiennes 26 bis, p. 104-107.

12 La césarienne, dans ces temps anciens, n'est pratiquée que lorsque la femme est morte, pour tenter de sortir l'enfant vivant. La tenter sur une femme vivante serait à coup sûr la tuer.

13 Le médecin romain Soranos d'Éphèse a écrit un manuel destiné aux sages-femmes, qui est une mine de renseignements sur l'obstétrique antique : SORANOS, *Maladies des femmes*, éd. P. Burguière, D. Gourevitch, Y. Malinas, CUF, tome I, Paris, 1988 ; tome II, Paris, 1990.

penser que la reconnaissance de la pleine humanité de celui qui n'arrive pas à naître a conduit les théologiens chrétiens à juger sévèrement cette pratique, mais ceux qui se sont exprimés sur ce sujet, peu suspects de laxisme (Tertullien au III^e siècle, Augustin deux siècles plus tard), admettent, à regret, cette « cruauté inévitable » qui évite à l'enfant de devenir le meurtrier de sa mère¹⁴.

Pourquoi ce qui devrait être synonyme de joie peut-il se révéler dramatique ? Les médecins cherchent des causes dans l'anatomie ou la physiologie de la femme (bassin trop petit, humeurs médiocres). Mais la mentalité primitive et magique qui imprègne une grande partie de la société antique croit savoir qu'il y a là-dessous quelque cause maligne : si ce ne sont les dieux, ce sont leurs auxiliaires ; une quantité de démons sont ainsi assignés aux naissances qu'ils cherchent à empêcher en tuant la mère ou l'enfant. La plus fameuse est la démonsse Gyllo (parfois appelée Lilith ou Obizouth), qui se tient à l'affût des accouchements pour étouffer les nouveau-nés¹⁵. Pour contrer ces attaques et ces dangers, nombre de procédés sont utilisés, où la médecine naturelle se mélange à la superstition ou à la magie. Les archéologues et les philologues ont retrouvé, dans les fouilles ou les manuscrits, tout un matériel datant de l'Antiquité, avant comme après l'apparition du christianisme, car les mentalités sont longues à changer : des amulettes que la femme doit porter pour accoucher sans danger, des pierres d'accouchement, des incantations qui nomment les démons pour les neutraliser¹⁶. On voit que l'acte de naître et celui de mettre au monde, qui mêlent la vie, la mort et le sang, sont choses sacrées, périlleuses, taboues ou peu s'en faut.

Marie-Hélène
Congourdeau

Mais Dieu est passé par là, quand il est « sorti » de la vierge Marie. Il est passé par la naissance, comme plus tard il passera par la mort. Pour paraphraser Irénée, en naissant le Christ a sanctifié la naissance. Il s'agit à présent de la christianiser.

Christianisation des mentalités

La christianisation des mentalités autour de la naissance va s'opérer très progressivement et très inégalement. Il y a parfois simple

14 TERTULLIEN, *De anima*, XXV, 4, Sources Chrétiennes 601. AUGUSTIN, *Enchiridion à Laurent sur la foi, l'espérance et la charité*, § 86.

15 Sur la démonsse Gyllo (ou Gillô ou Gylou), voir M. PATERA, « Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde grec », *Revue des Études Byzantines* 64, 2006, p. 311-327.

16 Voir mon article « Les variations du désir d'enfant à Byzance », dans *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, éd. A. Papaconstantinou et A.-M. Talbot, Washington, 2009, p. 35-63 ; repris dans *Corps naissant...*, cité note 3.

transfert d'une croyance à une autre : les démons populaires sont identifiés comme des auxiliaires de Satan, et l'on fait appel aux anges et aux saints pour les combattre : l'archange Raphaël est ainsi invoqué contre la démons Obizouth ; si l'on écrit son nom sur la femme qui accouche, la démons ne peut pas entrer¹⁷. Les amulettes porteront la figure d'un saint cavalier, identifié à Salomon, à saint Georges ou à saint Sisinnios¹⁸ ; les incantations magiques se couleront dans un moule biblique, telle celle-ci, englobée dans une historiette :

Il y eut un grand tumulte dans le ciel et les anges et les archanges couraient. Le Christ demanda : « Qu'est-ce que ce tumulte dans le ciel ? » — « Mon Seigneur, une femme est dans les douleurs et ne peut pas enfanter. » Le Seigneur leur dit : « Allez et dites à son oreille droite : 'Enfante, femme, comme Marie enfanta le Christ, comme Élisabeth enfanta le Précurseur, sors, enfant, le Christ t'appelle et la terre t'attend.' »¹⁹

À un niveau plus élaboré, l'hagiographie de l'Antiquité tardive regorge de récits d'accouchements dramatiques où l'intervention du saint vient au secours de la femme en travail. Tel ce récit tiré de la *Vie de Porphyre de Gaza*, au V^e siècle : une femme est sur le point d'accoucher, mais l'enfant a sorti une main ; les sages-femmes ne parviennent pas à le ramener à une position plus appropriée, les médecins appelés en renfort échouent également et envisagent de recourir à l'embryotomie ; en désespoir de cause, la nourrice de la femme, chrétienne en secret, s'en va trouver l'évêque de Gaza, Porphyre, dont la prière fait aussitôt sortir l'enfant vivant²⁰.

Mais il n'y a pas que le miracle : tous les saints ne sont pas thaumaturges. Plus prosaïque, mais non moins sainte, est l'attitude d'un moine d'Ancyre (Ankara aujourd'hui), que nous rapporte l'*Histoire lausique* (V^e siècle) :

Une nuit d'hiver, à Ancyre, une femme accoucha sous le porche de l'église. Comme elle criait dans les douleurs, le moine qui se trouvait

17 *Testament de Salomon*, PG 122, 1315-1358 ; édition critique par C.C. McCown, *The Testament of Solomon*, Leipzig, 1922. Le *Testament de Salomon* est un texte pseudépigraphique rédigé probablement entre le III^e et le V^e siècle de notre ère, qui attribue à Salomon des pratiques et recettes magiques pour contrer les différentes catégories de démons.

18 Voir A.D. BAKALOUDE, « *Deisidaimonia* and the Rôle of the Apotropaic

Magic Amulets in the Early Byzantine Empire », *Byzantion* 70, 2000, p. 182-210.

19 Incantation éditée par A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, Moscou, 1893, p. 339-340.

20 MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza* (BHG 1570), c. 28-30 ; éd. trad. H. Grégoire et M.-A. Kugener, CUF, Collection byzantine, Paris, 1930, p. 24-26.

dans l'église l'entendit ; laissant là ses prières habituelles, il sortit et la vit, et ne trouvant personne, il tint lui-même la place d'une sage-femme. Il ne fut pas rebuté par la souillure attachée à l'accouchement, car la compassion l'avait rendu impassible²¹.

La souillure de la naissance

La souillure, l'impureté : voilà encore un obstacle à une vision sereine de l'accouchement, que le paganisme antique partage avec l'héritage biblique du christianisme : le *Lévitique* stipule que la femme qui vient d'accoucher demeure impure sept jours pour un garçon, le double pour une fille, et reste écartée du culte pendant encore 33 ou 70 jours (*Lévitique* 12, 1-5) ; le parallèle avec l'impureté de la menstruation montre que c'est l'écoulement de sang qui est en cause. Le moine d'Ancyre a préféré la charité à la pureté.

Au VI^e siècle, dans l'Espagne wisigothique, Paul de Mérida, ancien médecin devenu évêque, aura plus de réticence à venir délivrer une parturiente d'un enfant mort en son sein, elle-même étant en péril de mort. La souillure qu'il contracterait en touchant la femme en travail l'empêcherait de célébrer la liturgie : on voit ici le difficile ménage entre le sacré/tabou et l'action liturgique. Finalement, l'évêque se laissera fléchir et pratiquera une embryotomie (sur enfant mort) qui sauvera la femme²² ; si le Christ n'a pas craint de passer par l'accouchement pour venir au monde, son disciple peut bien le suivre là aussi. Encore un siècle, et Jean le Miséricordieux, évêque d'Alexandrie, fondera des maternités pour permettre aux femmes pauvres d'accoucher dans les meilleures conditions²³.

Marie-Hélène
Congourdeau

3. Le nouveau-né

Tous les obstacles franchis, voici le nouveau-né. Quel va être son sort ? Chez les Romains, c'est le *pater familias* qui décide si l'on va ou non le laisser vivre. En général, dans les sociétés antiques, l'enfant qui présente un défaut a peu de chances d'être admis à survivre. Le médecin Soranos, au I^{er} siècle, écrit ainsi :

21 PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, éd. G.J. M. Bartelink, Palladio. *La storia Lausiaca*, Milan, 1974, c. 68, p. 280.

22 *De vita patrum emeritensium*, PL 80, 128-130 ; cité par D. GOUREVITCH, « Chirurgie obstétricale dans le monde romain : césarienne et embryotomie », dans *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité* (Orbis Biblicus et Orientalis 203),

éd. V. Dasen, Fribourg-Göttingen, 2004, p. 260-261.

23 *Vie de Jean l'Aumônier*, c. 7, éd. H. Delehaye, *Analecta Bollandiana* 45, 1927, p. 5-75 : Jean établit sept maternités de 40 lits chacune, où les femmes pauvres peuvent demeurer sept jours après l'accouchement.

(La puériculture) recherche quels sont ceux des nouveau-nés qui valent la peine qu'on les élève. [...] (La sage-femme doit) se rendre compte si l'enfant vaut la peine qu'on le nourrisse²⁴.

L'enfant malingre ou malformé n'est pas le seul à risquer de ne pas survivre longtemps. L'enfant en trop, bouche supplémentaire à nourrir ou fruit d'amours clandestines, n'a guère de chances d'être épargné. Au IV^e siècle encore, Grégoire de Nysse évoque, parmi les causes de mortalité infantile, « les nouveau-nés exposés ou étouffés²⁵ ».

Protéger le nouveau-né

Mais à partir du moment où le nouveau-né représente une image du Christ dans la crèche, sa vie mérite d'être protégée. L'infanticide ne disparaîtra pas, mais il n'apparaîtra plus comme une pratique acceptable et inévitable. Viendra un moment où il sera progressivement interdit par la loi dans un empire devenu chrétien²⁶. Et comme on ne peut pas empêcher les abandons d'enfants, on va fonder des hospices et des orphelinats (*orphanotropheia* entretenus par l'Église ou les services de l'empire) pour accueillir les bébés déposés au bord des routes ou, petit à petit, dans les églises²⁷.

La rationalité chrétienne contre les croyances irrationnelles

Le combat de la charité accompagne le combat de la rationalité, mené par les théologiens contre les croyances irrationnelles qui interprètent le malheur comme une malédiction. La mort prématurée des nourrissons n'est plus regardée comme une punition infligée aux parents par les dieux ou par Dieu mais, dit Jean Chrysostome, elle est due à des facteurs naturels, tels « les mauvais tempéraments²⁸ des parents, la négligence des nourrices, l'anomalie des airs ou autres

24 SORANOS D'ÉPHÈSE, *Maladies des femmes*, II, 5, éd. D. Gourevitch, CUF, vol. II, Paris, 1990, p. 16-17.

25 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les enfants morts prématurément*, PG 46, 168 B ; trad. fr. dans *Dieu et le mal*. Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Pères dans la foi 69, Paris, 1997.

26 « Il tue, non seulement celui qui étouffe (ou noie : c'est le même terme en grec) le nouveau-né, mais aussi celui qui l'abandonne (le jette), qui lui refuse la nourriture, et celui qui l'expose dans des lieux publics à la charité d'autrui, charité qu'il n'a pas eue lui-même. » (*Digeste*, 25,

3, 4). La condamnation est alors surtout morale, sous la plume d'un juriconsulte. Le Code Justinien renforcera l'interdiction de l'infanticide : *Code Justinien*, 9, 16, 8, 6.

27 Voir J. BOSWELL, *The Kindness of Strangers : The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago, 1988 ; tr. fr. : P.-E. DAUZAT, *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1993.

28 Tempéraments : κράσεις, mélanges des humeurs.

causes accidentelles²⁹ ». Au VII^e siècle, Anastase le Sinaïte, moine et médecin, rapporte le cas d'une femme qui avait vu mourir ses trois premiers nourrissons et se croyait maudite ; à la naissance du quatrième, Dieu lui inspire de ne pas le nourrir elle-même mais d'avoir recours à une nourrice, et l'enfant vit : il s'agissait non d'une malédiction ou d'une punition, mais d'une mauvaise composition du lait maternel³⁰.

Le baptême

Revenons à la démons Gyllo qui se tenait à l'affût des accouchements pour étouffer les nouveau-nés. Là encore, une lente transformation s'effectue, qui ouvre une issue : si la démons est si pressée, c'est qu'elle ne peut exercer son action funeste que sur un enfant non encore baptisé. Il s'agit donc de baptiser l'enfant pour le protéger. Car le baptême immunise l'enfant en le délivrant de l'impureté de la naissance et en le soustrayant aux démons. Ce n'est peut-être pas la théologie très élaborée des Pères de l'Église, mais cette théologie populaire apaise la peur superstitieuse qui parasite les consciences.

La coutume s'installe de baptiser l'enfant le 40^e jour après sa naissance, en même temps que sa mère est purifiée. Ce qui nous vaut une question curieuse que l'on trouve dans un recueil canonique en forme de questions-réponses : si un enfant est baptisé en urgence, avant le 40^e jour, sa mère peut-elle l'allaiter, elle qui est encore impure, alors que lui est purifié par le baptême ? L'impureté de la mère ne risque-t-elle pas de le re-contaminer ? Ce à quoi un canoniste intelligent répond : « Bien sûr qu'elle doit l'allaiter ! sinon il risque de mourir de faim³¹. » Là encore, le christianisme bien compris est une école de rationalité.

Marie-Hélène
Congourdeau

Le sort des enfants non baptisés

Ce qui nous amène à une autre question, promise à une longue destinée : celle du sort des enfants non baptisés, à mesure que la théologie du baptême se développe. Petit à petit, ce n'est plus aux griffes de la démons Gyllo que le baptême arrache le nouveau-né, mais au péché originel : le baptême ouvre l'accès au paradis. D'où la

29 JEAN CHRYSOSTOME, *A Stagirios*, § 11, PG 47, 444.

30 ANASTASE LE SINAÏTE, *Erotapokriseis*, éd. M. Richard et J.A. Munitiz, *Anastasius Sinaita. Quaestiones et responsiones*

(CCSG 59), Turnhout 2006, Qu. 81, § 5, p. 64.

31 PIERRE LE CHARTOPHYLAX, *Erôtēmata*, canon 38, éd. Rhallès-Potlès, *Syntagma tōn theiōn kai iērōn kanonōn*, V, Athènes, 1855, p. 372.

question : que deviennent les enfants qui meurent avant leur baptême ? Seront-ils privés du paradis ? Mais pour aller où ? En enfer, eux qui n'ont d'autre péché que celui d'Adam ? À cette question récurrente et obsédante, qui a angoissé des générations de parents endeuillés, les théologiens d'Orient et d'Occident ont donné des réponses différentes.

En Orient, la question n'est pas aussi prégnante qu'en Occident. On s'attendrait à la trouver dans le traité que Grégoire de Nysse consacre aux enfants morts prématurément ; pourtant, lorsqu'il aborde la question du sort des enfants emportés dès le berceau, le baptême n'est pas même évoqué ; Grégoire se contente de dire que, la vision de Dieu étant une composante de la nature humaine, un enfant qui n'a pas délibérément obscurci cette faculté ne saurait en être privé : autrement dit, il les envoie au paradis, baptisés ou non³². Quant à Grégoire de Nazianze, son contemporain, s'il recommande le baptême précoce, il estime que celui qui meurt non baptisé, sans qu'il y ait de sa faute (c'est le cas des nouveau-nés), ne saurait recevoir dans l'autre monde ni récompense ni châtement³³. On a peut-être ici une ébauche de ce qui deviendra, en Occident, les limbes, ce lieu indéfini où n'existe ni bonheur ni malheur.

Thème

Car en Occident, la question a pris une importance capitale, en raison de la diffusion de la doctrine d'Augustin sur la transmission du péché originel. Vaste question théologique que nous nous garderons d'aborder ! Ce qui nous intéresse ici, c'est que la croyance se répand, dans le peuple chrétien, que l'enfant mort sans baptême connaîtra un sort malheureux. D'où l'apparition de pratiques promises à une longue destinée : ondolement du nouveau-né malingre, voire de l'enfant mort-né ou même encore de l'embryon. On peut aussi essayer de ressusciter l'enfant, juste le temps de le baptiser. En Orient, on a de cette croyance un témoignage isolé, rapporté par Anastase le Sinaïte : un homme vient quérir un prêtre pour baptiser son nourrisson en péril de mort ; le prêtre arrive trop tard ; il supplie Dieu de redonner son âme à l'enfant le temps de le baptiser, parce qu'il n'y a eu de négligence ni de son fait ni de celui des parents ; l'enfant ressuscite, est

32 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les enfants morts prématurément* (voir note 25), § 36 : « Quant au nouveau-né, tout à fait innocent, aucune maladie des yeux de l'âme ne l'empêchant de jouir de la lumière, il se trouve dans son état naturel et n'a pas besoin de se soigner en se purifiant, car

il n'a reçu en son âme pas même les prémices du mal. »

33 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 40, § 23, *Sources Chétiennes* 358, p. 246-249. Anastase le Sinaïte, quant à lui, estime qu'on ne peut faire peser sur le nouveau-né la négligence de ses parents : *Érotapokriseis*, Qu. 81, p. 61-63.

baptisé et s'endort à nouveau dans la mort³⁴. Si ce thème est rare en Orient, il est prolifique en Occident, et donnera lieu, à la fin du Moyen Âge, à la pratique des « sanctuaires à répit », spécialisés dans la résurrection des nouveau-nés le temps de les baptiser³⁵.

Quand « le Verbe s'est fait chair », il a emprunté le chemin commun des hommes, qu'ils partagent avec les autres mammifères : il s'est formé dans le sein d'une femme et, le moment venu, il a franchi le passage obscur et périlleux qui mène à la lumière ; il « s'est donné la peine de naître ». Ce faisant, il a changé non ce passage lui-même mais le regard des hommes sur lui. « Il a sanctifié les nouveau-nés », dit Irénée, et par là-même il a apprivoisé la peur qui entourait leur venue au monde, et humanisé les croyances et les pratiques que cette peur avait suscitées. Naître est toujours une aventure, mais on n'est plus seul pour la vivre : le Christ l'a vécue lui aussi, il est passé par ce chemin. Au bout de la route nous rencontrerons un autre chemin, un autre tunnel obscur, mais là encore le Christ sera là pour nous accompagner vers la lumière.

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947, mariée, cinq enfants, douze petits-enfants ; membre du Comité de rédaction de l'édition française de *Communio*. Chargée de recherche au CNRS (histoire byzantine). Dirige la collection « Pères dans la foi » (éditions Migne/Cerf). Parmi ses publications : *Nicolas Cabasilas, La vie en Christ, Sources chrétiennes 355 et 361, Paris, 1989-1990* ; *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e s. av. J.C.-V^e s. ap J.C.), ACHCByz, Paris, 2007* ; *L'empereur pauvre (roman), CLD, Paris, 2014* ; *Corps naissant, corps souffrant. Anthropologie, médecine, épidémies à Byzance, Bilans de Recherches 11, ACHCByz, Paris, 2021.*

Marie-Hélène
Congourdeau

34 F. NAU, « Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte) », *Oriens Christianus* 3, 1903, p. 82. Une version tardive de cette historiette ajoute une finale plus intimiste : le prêtre embrasse l'enfant baptisé et lui dit : « Va ton chemin, mon enfant, vers le royaume des cieux. » (THEOGNOSTE, *Thesaurus XV*², 5 (I), éd. J.A. Munitiz, *Theo-*

gnosti Thesaurus (CCSG 5), Turnhout-Leuven, 1979, p. 129-130.

35 Un sanctuaire à répit est un lieu saint où les croyants apportaient des enfants mort-nés pour demander un « répit », c'est-à-dire une résurrection temporaire, le temps de les baptiser. Voir J. GÉLIS, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, 1984.

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

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

De la convenance d'être né



Fabrice
Hadjadj

Souviens-toi de ton père et ta mère
quand tu sièges au milieu des grands,
de crainte que tu ne t'oublies en leur présence,
que tu ne te conduises comme un sot,
et que tu en arrives à souhaiter de n'être pas né
et à maudire le jour de ta naissance
Livre Ben Sira 23,14.

De l'inconvénient à la convenance

1. L'inconvénient d'être né n'a pas attendu la naissance de Cioran pour être proclamé. Dans *La dispute d'Homère et d'Hésiode*, que Nietzsche attribuait à Alcidas, disciple de Gorgias (célèbre pour son traité sur le non-être), Hésiode demande d'entrée de jeu :

–Fils de Mélès, Homère, sage de par les dieux,
Réponds-moi, quelle est la meilleure des choses pour l'homme ?

Et Homère de répondre :

–Tout d'abord, ne pas naître : telle est la meilleure des choses
Puis, une fois né, franchir au plus tôt les portes de l'Hadès¹.

La critique d'une telle affirmation n'a pas non plus attendu notre naissance pour être faite. Dans sa lettre à Ménécée, Épicure cite et objecte immédiatement.

Il est bien niais celui qui tient qu'il vaut mieux ne pas naître et "une fois né, franchir au plus tôt les portes de l'Hadès". S'il croit cela, pourquoi ne quitte-t-il point la vie ? Il en a les moyens, pour peu qu'il le veuille vraiment ! Et s'il n'a voulu que nous payer d'un bon mot, il se montre léger sur un sujet qui n'est pas frivole².

1 HÉSIODE, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours, et autres poèmes*, trad. P. Brunet (modifiée), Le Livre de Poche, 1999, p. 317.

2 D. LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, trad. R. Genaille (modifiée), GF, Flammarion, 1965, p. 233.

L'argument *ad hominem* – « c'est celui qui le dit qui l'est », ou plutôt, en l'occurrence, « qui devrait ne pas être là pour le dire » – se double d'un argument logique. D'une part, celui qui affirme que le mieux est de n'être pas né, puis, une fois né, de quitter au plus vite ce monde, aurait dû s'être tué avant même d'énoncer sa phrase. À cette déloyauté (contradiction existentielle) s'ajoute le « bon mot », c'est-à-dire le mauvais, sonnait fort mais très faible en raison (contradiction logique). Celui qui parle ainsi, déparle. Il use de son existence pour dénoncer son existence, scie la branche sans laquelle il ne serait pas là pour scier.

Sans doute faut-il être assez matérialiste pour penser comme Épicure. Son adversaire, en invoquant une « catastrophe de la naissance³ », suppose que nous étions, et que nous étions mieux, avant que de naître. Purs esprits, voici que nous avons chuté dans des corps, tels des oiseaux pris dans la glu. La réponse épicurienne prend donc un tour anthropologique : l'homme est charnel, esprit et corps, etc. Et pour mettre un point final au débat, dépassant la simple anthropologie, la métaphysique pourra toujours démontrer la convertibilité de l'être et du bien.

Thème

2. Reste qu'on ne nous a pas attendus, ni Cioran ni moi, pour que le débat soit clos. Et c'est pour cela qu'il se rouvre. Nés après la bataille, nous avons l'impression d'être de trop, superflus, liés à une contingence inutile. Le monde se serait aussi bien passé de nous. À quoi bon, dès lors, toutes vos explications rationnelles ? Plus elles ferment la question en général, plus elles m'éconduisent en tant que particulier.

Vous me démontrez, spinoziste ou providentialiste : « Ne te plains pas, il fallait que tu existasses, ça ne pouvait pas être autrement... » Vous reconduisez la contingence de ma naissance à une nécessité. Vous la faites remonter à une cause première, et sa rationalisation aboutit à ma délégitimation. En effet, au lieu d'être légitimé par quelqu'un, je suis expliqué par quelque chose. Pourquoi dès lors ne crierais-je pas comme Jérémie : *Maudit soit le jour où je suis né !* (Jérémie 20, 14).

Ce que je voudrais approcher dans ces lignes, c'est qu'on ne peut démontrer qu'il est bon d'être né, parce que la bonté de la naissance ne s'éclaire que dans une autre naissance, celle de la Nativité, et donc

³ CIORAN, *De l'inconvénient d'être né*, in *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 1995, p. 1271.

de l'Incarnation et, au-delà, de la filiation éternelle. Or l'Incarnation, non moins que la Création, ne ramène pas la contingence à la nécessité. Que la Création puis l'Incarnation dussent avoir lieu, les théologiens ne peuvent le démontrer. Dieu est libre. Dieu est Dieu. Aussi la théologie se contente-t-elle d'arguments de « convenance⁴ ». *Convenientia* serait ici à entendre au sens fort de *convenir* – venir ensemble, se rencontrer, aller, non pas à quelque chose, mais à quelqu'un dont la liberté est souveraine et la sagesse nous dépasse. Impossible de le comprendre, mais nous pouvons le laisser se révéler, et l'approcher en étant attentifs aux harmoniques de sa polyphonie bien souvent dissonante.

Ce qui était pressenti par les rituels anciens. La naissance n'y était pas tant justifiée par une compréhension qui en abolissait la contingence et le mystère, que par un dédoublement ou un redoublement qui les confirmaient : « Nulle part, dans aucune société, observe l'anthropologue Maurice Godelier, un homme et une femme ne suffisent à eux seuls à faire un enfant⁵. » Partout les dieux s'invitent dans le lit nuptial. Et le rite de passage, rehaussant la trace divine, double la naissance sexuelle d'une naissance spirituelle.

À la naissance accidentelle qui mène à une mort nécessaire est donnée une autre naissance qui assume déjà la mort et mène à une résurrection. L'initié est un « deux fois né », un « fils engendré aujourd'hui » : la peau de Seth, meurtrier d'Osiris, devient le berceau où Osiris se relève. Ce qui se devinait à travers les mythes d'Osiris ou de Dionysos est révélé en réalité par le Christ. Et loin d'y comprendre quelque chose, nous restons comme Nicodème bouche bée : naître à nouveau, naître d'en-haut, *comment cela peut-il se faire ?* (Jean 3,8).

Fabrice
Hadjadj

Chercher un principe de raison suffisante à la naissance, c'est la détruire en sa liberté foncière, sa gratuité irréductible, sa grâce peut-être, et la ramener à une évidence de système : partie bien encadrée dans le tout, relation de quelque chose à quelque chose et non de quelqu'un à quelqu'un, adéquation et non alliance, explication et non amour. À sa logique des noms communs, la naissance oppose une généa-logique des noms propres, et fait signe vers un *Logos* (Verbe) qui est aussi *Monogenos* (Premier-né).

4 Voir Gilbert NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Éditions universitaires de Fribourg, 1994.

5 M. GODELIER, *Métamorphoses de la parenté*, Champs-essais, Flammarion, 2010, p. 409.

I. Dénatalités (le planning familial de l'extinction)

3. La rationalisation de la naissance, selon une métaphysique qui oublie le physique, aboutit à la dénatalité. Il convient à ce propos de faire un état des lieux. Deux principes me semblent commander notre postmodernité : la certitude de l'extinction et la révolution, non plus humaniste et politique, mais transhumaniste et technologique (le « paradigme technocratique », selon une expression du pape François plusieurs fois reprises dans *Laudato si'*).

La certitude de l'extinction remet en cause la modernité nataliste. Qu'advient-il aux « lendemains qui chantent » s'il n'y a plus de lendemains ? La chanson vous reste en travers de la gorge. D'autant qu'il ne s'agit pas seulement de l'irruption lointaine d'une calamité cosmique. C'est le projet moderne lui-même, l'avènement d'une société où les hommes seraient pacifiés par le confort et la consommation industriels, qui se dévoile en vecteur majeur de la destruction de l'environnement.

De là cette dénatalité qui frappe spécialement l'Europe où cet optimiste projet fit long feu. Jean Bourgeois-Pichat, directeur de l'INED, faisait en 1988 l'hypothèse d'une Europe nivelée au taux de fécondité de la RFA et en déduisait la disparition totale des populations européennes autour de 2250⁶. En Sardaigne, aujourd'hui, le taux de fécondité est bien plus bas encore – au-dessous d'un enfant par femme : on a fermé la moitié des écoles, les clubs de sport sont remplacés par des maisons de retraite. Les Italiens ont beau avoir Dante et la « Cité éternelle », ils paraissent d'accord pour s'éteindre.

Cioran écrivait en 1973, soit un an après la publication du rapport Meadows par le Club de Rome : « Ma vision de l'avenir est si précise que, si j'avais des enfants, je les étranglerais sur l'heure⁷. » C'est clair : des enfants, il n'en aura pas, le courage de les étrangler lui manquera au moment de faire son devoir. Son mot révèle à vrai dire autre chose que ce qu'il prétend dévoiler. Le grand pessimiste prétend avoir une vision très précise de l'avenir (comme les optimistes, du reste). Parler ainsi, c'est déjà nier l'avenir : s'il est déjà sous nos yeux, il ne s'agit plus que d'un futur projeté à partir du présent, un futur sans avenir, un programme ou une prédiction.

6 J. BOURGEOIS-PICHAT, « Du XX^e au XXI^e siècle : l'Europe et sa population

après l'an 2000 », *Population*, année 1988, 43-1, pp. 9-43.

7 CIORAN, *op. cit.*, p. 1351.

Dès qu'elle devient une coche dans un planning, la naissance n'est plus naissance, commencement d'un sujet séparé, mais fabrication, insertion d'un objet dans le monde. Comment reprocher au planning familial de s'attacher d'abord à promouvoir la contraception et l'avortement ? Concevoir l'enfant dans les idées claires et distinctes de sa tête, c'est déjà douter qu'il faille le concevoir dans l'obscurité du sein.

4. Cela nous reporte au paradigme technocratique. Autrefois, la naissance était un événement de la visibilité. L'enfant sortait du sein de sa mère, et l'on découvrait alors si c'était fille ou garçon, difforme ou bien-portant. Voilà pourquoi nous célébrons Noël : *Dum visibiliter Deum cognoscimus...* « Maintenant que nous connaissons Dieu visiblement, nous sommes entraînés par lui à l'amour des [choses] invisibles » (1^{re} préface de la Nativité).

L'Incarnation aurait-elle lieu de nos jours que nous célébrerions la première échographie de Notre-Dame. Ou bien le diagnostic prénatal de Notre-Seigneur. Avec un séquençage ADN approprié, nous aurions été plus au clair sur la provenance de son chromosome Y. Et si cette radioscopie nous avait préventivement permis de déceler en ses gènes une mort prématurée (par exemple le trinitaire sous forme de trisomie), nous aurions pu ériger sa croix plus tôt, la planter aux entrailles de sa mère, avant sa prédication du Royaume. La présentation phénoménotechnique de l'enfant fait disparaître l'épiphanie de son visage. Nous le sondons avant de le regarder en face.

Fabrice
Hadjadj

Dans l'autre sens, il n'est plus la peine de croire : un test génétique peut scientifiquement vous prouver que vos parents sont vos parents, vous n'avez plus à prêter foi en leur témoignage. Deux dimensions fondamentales de la naissance sont ainsi éludées : pour les parents, l'événement du visible ; pour l'enfant, qui n'a pas assisté à sa naissance, ou ne peut s'en souvenir, la foi en ses parents.

Une autre dimension est encore perdue par cette anticipation et cette vérification technoscientifique. On croit qu'on voit déjà, avant la venue au jour, et donc on risque de ne pas voir que celui qui s'offre à la lumière se dérobe dans son offrande même – ce que je suggérerais déjà en parlant de visage. Le visage du nouveau-né, dans sa nudité radicale, avant même de se défroisser, n'est pas seulement quelque chose, mais quelqu'un, l'aventure d'un autre, qui excède savoir et pouvoir.

La naissance est toujours double. Elle n'est pas que venue dans le monde mais aussi et d'abord venue dans la vie, pour reprendre une distinction de Michel Henry. Le nouveau-né apparaît soudain dans le

monde comme un être extérieur, séparé de la mère mais, à travers son visage, par-delà l'extériorité, il est aussi l'avènement d'une intériorité, d'une altérité qui ne fait pas nombre avec les objets du dehors. La naissance – plus spécifiquement la naissance humaine, même s'il convient d'admettre que tout animal n'est pas une simple mécanique objective, mais le centre d'un monde perceptif – est toujours l'arrivée dans le monde de qui n'est pas seulement du monde, puisque sa conscience rassemble le monde autour de lui. Il vient au monde, mais il est du Royaume : c'est le monde qui vient à lui, n'étant monde que sous son regard, foyer par qui s'en rejoue la destinée tout entière. — Qu'un visionnage technique soit donné avant la séparation abyssale du visage induit à ne faire de celui-ci qu'une facette du possible.

5. J'ai déjà parlé du dédoublement traditionnel de la naissance – des mortels et des dieux. Qu'en reste-t-il, de nos jours ? Le centre d'obstétrique et l'état civil. L'état civil pour justifier votre existence sociale, avec un numéro d'INSEE unique qui vous distingue de tous les autres et qui vous poursuit à travers toutes vos démarches administratives. Comment avec ça, savoir sa vocation, au-delà de son insertion socio-professionnelle ? La seconde naissance ne vous donnait pas seulement d'accepter la première, elle vous indiquait en outre pour quoi ou plutôt pour qui donner votre vie.

La société moderne se constitue avec Hobbes à partir non plus du sacrifice pour le bien mais de la préservation contre le mal. Ontologie bourgeoise où la conservation prime sur la manifestation. Il ne s'agit plus tant de s'exposer que de s'épargner. On se souvient de Péguy martelant que ce ne sont pas les livres de débauche qui pervertissent le gamin moderne, mais le livret de caisse d'épargne :

De même que nous périssons aujourd'hui comme peuple de notre épargne et de notre caisse d'épargne, de même intellectuellement nous périssons de cette règle qui est une règle de caisse d'épargne intellectuelle⁸.

Or nous n'en sommes plus là. La postmodernité n'est plus fondée sur l'épargne et l'accumulation, mais sur une exposition virtuelle et une dépense autodestructrice. Quand il n'y a plus à donner sa vie, autant se donner la mort.

De notre époque, qui est moins une époque qu'un délai, le dernier rituel de seconde naissance, le baptême désespéré de son libre-arbitre,

8 C. PÉGU, *Note conjointe sur M. Descartes* *Cœuvres complètes en prose*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1992, p. 1414.

le retour du sacrifice refoulé, c'est l'euthanasie. Ou le suicide assisté. Michèle Causse, écrivaine, traductrice de Melville, va se tuer en Suisse avec l'aide de l'association Dignitas. Elle ne parle pas de se tuer ni de mourir. Elle emploie un autre verbe, que les commentateurs qualifient d'« euphémisme », et qui me semble correspondre au contraire à une hyperbole particulièrement significative : Dé-naître⁹. Nous sommes en effet à l'époque du dé-naître.

II. Le refus d'être né (un enfant conceptuel d'Anders et Arendt)

6. Hannah Arendt a pour premier mari Günther Stern *alias* Anders. Leur union dure de 1929 à 1937, huit années studieuses et inquiètes face à la montée des périls, sans enfant. Plus tard, cependant, dans leur séparation même, l'un et l'autre s'efforcent de penser la naissance. Ils en font même le principe de leur résistance – elle, au totalitarisme, lui, à la deuxième et la troisième révolutions industrielles.

Le totalitarisme est un régime non répertorié par les Anciens. Hitler et Staline pourraient nous faire accroire qu'il s'agit d'une espèce de tyrannie mieux armée. Il n'en est rien. Ce qui spécifie le totalitarisme, c'est « l'idéologie au pouvoir ». Une telle possibilité suppose sans doute une mentalité techniciste, digne d'un peintre recalé à l'école des Beaux-Arts et que son ressentiment rabat sur un autre domaine : la politique non comme un agir, mais comme un faire, et le peuple non comme une multitude de personnes avec leurs histoires, mais comme un matériau qu'il convient de sculpter de la plus belle manière. Cette technicisation de la politique ne puise toutefois sa force de propagande et de persuasion que de s'apparenter à une science appliquée, si bien que seule la science moderne rend possible le pouvoir de l'idéologie. Ses décrets sont l'expression de la loi générale du réel. En les appliquant bien, comme un procédé de fabrication, nous parviendrons à l'homme nouveau :

Fabrice
Hadjadj

La loi de la Nature ou celle de l'Histoire, pour peu qu'elles soient correctement exécutées, sont censées avoir la production du genre humain pour ultime produit¹⁰.

9 Voir le chapitre « Faire naître » dans mon livre *Qu'est-ce qu'une famille ? suivi de La Transcendance en culotte et autres propos ultra-sexistes*, Salvator, 2014.

10 H. ARENDT, *Le système totalitaire* (1950, 1966), trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Points-Essais, Seuil, 1972, p. 206.

L'être-produit doit donc supplanter l'être-né. L'humain authentique et pacifié ne saurait sortir des hasards bestiaux de l'accouplement, germes de sauvagerie et d'inégalité, mais d'une planification conforme au mouvement de la Nature et de l'Histoire. L'essence de la Terreur totalitaire ne réside pas tant dans le fait de terrifier que de rassurer : tout drame sera aboli grâce à la production calibrée d'un humain enfin satisfait de lui-même et de sa condition.

La terreur, en tant que servante obéissante du mouvement historique ou naturel, a donc *le devoir d'éliminer* non seulement la liberté, quel que soit le sens particulier donné à ce terme, mais encore la source même de la liberté que *le fait de la naissance* confère à l'homme et qui réside dans la capacité de celui-ci d'être un nouveau commencement¹¹.

7. En quoi la naissance constitue-t-elle du nouveau ? demande Anders. On naît depuis toujours, selon un processus animal et même végétatif. Nulle innovation en cela. Avec la seule généalogie, l'histoire se répète. Elle ne se transforme qu'à travers la technologie. Ce qui innove, ce qui s'améliore sans cesse, ce sont les choses fabriquées, conçues selon l'esprit, et non selon la chair :

Thème

Notre corps d'aujourd'hui est le même que celui d'hier, c'est le même corps que celui de nos parents, le même que celui de nos ancêtres ; celui du constructeur de fusée ne se distingue pas de celui de l'homme des cavernes. Il est stable sur le plan morphologique. Moralement parlant, il est raide, récalcitrant, borné ; du point de vue des instruments : conservateur, imperfectible, obsolète – un poids mort dans l'irrésistible ascension des instruments. Bref, *le sujet de la liberté et celui de la soumission sont intervertis : les choses sont libres, c'est l'homme qui ne l'est pas*¹².

L'Obsolescence de l'homme commence avec un visiteur, T., qui visite une exposition de machines très sophistiquées. Devant leur parfaite efficacité, il cache ses mains, comme des outils trop rudimentaires. Il éprouve alors un nouveau *pudendum* : la « honte prométhéenne »... S'ensuit une dénonciation du système technologique, lequel fait de l'individu une somme de fonctions améliorables, c'est-à-dire séparables, et donc un « dividu ».

Toutefois, à trop considérer les dénonciations d'Anders, on oublie facilement son annonce. Le sous-titre de son livre évoque « l'âme

11 *Ibid.*, p. 212. Je souligne.

12 G. ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme, sur l'âme à l'époque de la deuxième*

révolution industrielle [1956], trad. C. David, Ivrea, 2002, p. 50.

à l'époque de la deuxième révolution industrielle ». Et une note en bas de page, comme en passant, insiste sur la négation qui constitue le ressort non seulement de l'innovation posthumaine mais de toute l'histoire de la philosophie moderne : le rejet de l'« être-né ».

Voici d'abord le corps du texte :

Si j'essaie d'approfondir cette "honte prométhéenne", il me semble que son objet fondamental, l'"opprobre fondamental" qui donne à l'homme honte de lui-même, c'est son *origine*. T. a honte d'être *devenu* plutôt que d'avoir été *fabriqué*. Il a honte de devoir son existence – à la différence des produits qui, eux, sont irréprochables parce qu'ils ont été calculés dans les moindres détails – au processus aveugle, non calculé et ancestral de la procréation et de la naissance. Son déshonneur tient donc au fait d'"être né", à sa naissance qu'il estime triviale (exactement comme le ferait le biographe d'un fondateur de religion) pour cette seule raison qu'elle est une naissance¹³.

La référence au biographe du fondateur mystique le laisse déjà entendre : la critique va au-delà de la technologie au sens strict. L'alternative entre être-né et être-fabriqués déborde le domaine contemporain de la fabrication.

Fabrice
Hadjadj

Anders ne le dit pas, mais cet ajustement du né au fabriqué se rapporte à un problème épistémologique. Le « faire » nous est si connaturel qu'il constitue notre premier modèle de compréhension : « Je te connais comme si je t'avais fait », voilà qui semble l'extrémité de la connaissance – transparente, opérative, capable non seulement de décrire et prescrire, mais de reconstruire et déconstruire.

8. Voici à présent la note en bas de page :

Le rejet de l'"être-né" est un thème qui n'a jamais cessé de réapparaître – surtout, bien sûr, dans les religions. Certains fondateurs ont volontiers été lavés de la souillure de l'"être-né" (Moïse). Nous trouvons un ultime écho du rejet religieux de cette souillure dans les réactions à la théorie de l'évolution, dans l'*indignation* provoquée par l'affirmation selon laquelle nous, les hommes, *proviendrions* d'autres étants. Le dernier discrédit en date de l'"être-né" vient de la révolution bourgeoise et surtout de la philosophie qui l'a accompagnée. Le "moi s'auto-posant" de Fichte est la transcription spéculative du *self-made-man*, c'est-à-dire de l'homme qui ne veut

¹³ *Ibid.*, p. 38.

pas être devenu, qui ne veut pas être né, mais souhaite ne se devoir qu'à lui-même comme son propre produit. [...] "L'obscurité propre de l'homme", écrit Schelling, "se dresse contre l'origine à partir du fondement". Heidegger est une *variante* tardive de Fichte : son concept d'"être-jeté" ne conteste pas seulement l'"être-crée" par Dieu, c'est-à-dire l'origine surnaturelle, mais aussi l'"être-devenu", c'est-à-dire l'origine naturelle¹⁴.

Le refus de la naissance en contient plusieurs autres : celui d'une provenance animale, celui d'une inconvenance triviale, celui d'une hétéronomie. Tout cela correspond à une « souillure » (je confesse toutefois ne pas comprendre la référence à Moïse, sinon en relevant chez Anders une certaine ignorance biblique : de Moïse, la naissance fait irruption dans un contexte où toute mentalité planificatrice l'aurait interdite, puisque ses parents ont déjà deux enfants, et que lui, le troisième, est voué par avance à être jeté au fleuve).

La parole de Schelling est sans doute la plus symptomatique : se dresser contre l'origine à partir du fondement, tel aurait été l'effort de toute la philosophie jusqu'à Heidegger inclus – ce que j'appelle résorber le généalogique dans le logique, faire de la naissance le simple effet d'une cause (j'y reviendrai).

Si l'on retourne au modèle des instruments et de leur « ascension irrésistible » dans l'innovation, apparaît la contradiction de tout constructivisme : plus je prétends me construire, plus je veux être construit. Le *self-made* est encore un *made*, et un *made-for*. Ce qui fait envier la liberté des outils relève de leur hétéronomie même. Ils sont perfectibles, c'est-à-dire à chaque fois parfaitement adaptés, et conçus en vue d'une fonction que leur nom indique : le tournevis, l'ordinateur, le coupe-papier... De suite ils me disent ce que je dois en faire, alors que les noms de Günther ou Jean-Paul restent très vagues sur leurs finalités respectives.

En cela, l'innovation technique produit sans doute du nouveau mais, à la différence de la naissance, elle ne produit pas un « nouveau commencement ». Les appareils les plus innovants s'inscrivent dans un dessein rationnel, ils ont un sens prédéfini.

Et voilà le plus lourd de sens : mon envie de « sens à ma vie » peut se calquer sur le patron d'une finalité instrumentale. Je me lève le matin,

¹⁴ G. ANDERS, *op. cit.*, pp. 38-40. Dans l'édition française, la note, ici abrégée, court sur trois pages.

et je sais ce que j'ai à faire. — Certains ne se représentent pas autrement la vie dans l'Esprit Saint : Dieu *m'a fait pour ceci* ou cela, quand rentrerai-je enfin dans l'automatisme du bien, quand mon action sera-t-elle infailliblement tournée vers l'optimum, grâce au divin algorithme ? Une certaine vision du progrès religieux peut avoir été au principe du progrès technocratique : rêve de retrouver non pas le temps, mais l'instinct perdu. Plus que jamais se vérifie l'adage selon lequel qui veut faire l'ange fait la bête. Et, dans ce contexte, il ne fait pas bon naître humain. L'idéal s'y apparente à une régression intra-utérine – la tiédeur bienheureuse d'un abri où toute l'alimentation s'accomplit par câble. Au nom de cette régression intra-utérine comme idéal du surhomme, on pourra sans mal préconiser l'interruption de grossesse. À quoi bon couper le cordon, si le but est d'être hyperconnecté ?

Nous l'entrapercevons : le fondement rationnel contre l'origine charnelle met en jeu toute l'histoire de la vérité comme savoir propositionnel. Est vrai seulement ce qui vaut pour tous à tout moment. Dès lors, plus c'est vrai, plus c'est impersonnel, nécessaire, métaphysique au sens d'antiphysique. Cette « vérité » ne peut finir que par rejeter la naissance charnelle, laquelle est toujours personnelle et contingente. À moins que la Vérité ne naisse sur la paille, entre la bouse et le crottin, un de ces jours obscurs de l'histoire, et qu'elle puisse dire à Thomas : *Ego sum via, veritas et vita* (Jean 14,6).

Fabrice
Hadjadj

III. Le logique et le généa-logique

9. La réduction du généalogique au technologico-marchand est un signe des temps qui sont les nôtres. Les biotechnologies entendent fournir, avec les meilleures intentions et un grand sens déontologique, un produit viable et sans défaut, avec service après-vente. Le pouvoir sans précédent que la technoscience contemporaine prétend monnayer reste cependant un leurre. Cette réduction vient de plus loin. Elle correspond très exactement à ce que la Bible appelle l'idolâtrie.

Un père que consumait un deuil prématuré a fait faire une image de son enfant trop tôt parti (*Sagesse* 14, 15).

La naissance qui mène à la mort doit être dépassée par une fabrication sous contrôle. Ce qui était conçu dans l'obscurité des entrailles doit être conçu dans l'esprit et ses lumières immortelles. Cela, bien

entendu, pour le bien de l'enfant, même si celui-ci n'est plus à proprement parler un enfant mais un produit. Comment laisser, nous autres, rationnels, l'origine humaine à des processus végétatifs ? Imaginons que l'environnement devienne radioactif : nos laboratoires n'auront-ils pas le devoir de faire des petits d'homme modifiés par les gènes de *Deinococcus radiodurans*, bactérie polyextrêmophile ?

J'en reviens à Cioran.

Je sais que ma naissance est un hasard, un accident risible, et cependant dès que je m'oublie, je me comporte comme si elle était un événement capital, indispensable à la marche et à l'équilibre du monde¹⁵.

La naissance paraît toujours piégée dans l'équivocité de l'accident risible et du capital événement, de la dépendance au lignage et de la liberté hors normes, de l'intégration au monde et du moi souverain. De là l'oscillation entre hasard et nécessité, trivialité et dignité, animalité et rationalité, et la tentation de ramener l'une à l'autre. Car l'oubli dont parle Cioran joue dans les deux sens : nihiliste (je ne suis que quantité négligeable) et absolutiste (je suis ce que le monde attendait). Deux positions qui se concertent tout de même l'une l'autre : je compense le hasard par la nécessité, la naissance contingente par la fabrication optimale, la facticité par la liberté...

10. Toutes ces dichotomies ont en commun de provenir d'une perspective logique et d'oublier le généalogique. Car ce n'est pas l'oubli de l'être qui est la vérité de notre histoire, mais l'oubli du Père. Et de cet oubli on ne sort pas par un simple dévoilement (*aletheia*) – le dévoilement du père, ivre et nu, nous conduit toujours à la raillerie de Cham. Il y faut une révélation (*apocalypsis*).

Le logique procède par déduction abstraite et intemporelle, le généalogique, par naissance concrète et événementielle. Le logique va de quelque chose à quelque chose : c'est le syllogisme ; le généalogique va de quelqu'un, et même de quelques deux, à quelqu'un : c'est l'engendrement. Le logique observe le principe de raison suffisante ; le généalogique obéit à un don de la vie injustifiable. Le logique saisit le monde en termes de causalité ; le généalogique le reçoit en termes de paternité et maternité. Le logique remonte à une cause plus ou moins première : « L'univers est sorti du Big Bang – ou d'un ingénieur

Thème

divin. » Le généalogique cherche un père : *Voici les engendremens des cieux et de la terre (Genèse 2,4).*

Mais lequel est premier ? Être ou naître ? Telle est la question.

Le philosophe grec démontrera : — C'est le logique, avec ses syllogismes, sans quoi l'on régresserait vers d'imaginaires théogonies.

Et il aura raison.

Le rabbin juif contestera, citant d'autres rabbins, avec des versets bibliques et des complications talmudiques : — C'est le généalogique qui est premier, avec ses *toldot*, sans quoi la révélation d'autrui se résorberait dans le dévoilement de l'être.

Et il sera contredit.

Ce n'est probablement pas le Grec qui le contredira. Il l'ignorera plutôt en le taxant d'ignare ou de relativiste. Le rabbin sera d'abord contredit par un autre rabbin, et cette contradiction fournira la meilleure preuve de ce qu'il avance. Quelqu'un d'autre s'oppose à lui, dans une irréductible différence, laquelle ne saurait se résorber dans quelque chose, dans un savoir propositionnel, puisqu'un tel savoir n'advient jamais qu'au sein d'un entretien de quelqu'un à quelqu'un, père ou mère et fils ou fille, homme et femme, aîné et cadet, enfin de l'un à l'autre...

Fabrice
Hadjadj

Disant cela, notez-le, je parle encore le langage logique (quoique je ne prenne la parole qu'en répondant à des maîtres – Thomas, Emmanuel, Jean-Louis, Jean-Luc, Gilles... – et, plus amont, à mes parents – Bernard et Danielle – afin de m'adresser encore à des lecteurs). Il faut en effet ne pas en rester aux théogonies imaginaires, mais dégager la réalité dont elles sont le signe. Cette réalité cependant marque la préséance du Père sur la Cause, et rappelle que le Verbe (ou la Raison) est éternellement le Fils unique : *genitus non factus*, engendré non pas fait.

15. Le Credo emploie le lexique de la naissance plutôt que celui de la causalité. Le verbe « naître » se multiplie dans sa traduction française à travers un participe explicitant et explétif : Dieu (né) de Dieu, Lumière (née) de la Lumière, vrai Dieu (né) du vrai Dieu.

Tel est le véritable événement du concile de Nicée.

Tandis que pour Arius, Dieu est Dieu en tant qu'*inengendré*, c'est le nom de Père que Nicée (suivi par saint Athanase, saint Basile, etc.) met au premier plan. Dieu est *Père d'un Fils*¹⁶.

Le concile, selon Gilles Emery, visait à attester non pas tant la divinité du Fils que la paternité de Dieu, et donc, par-delà l'égalité des personnes divines, la modalité de leur procession, et l'antériorité éternelle de l'engendrement sur la causalité.

Il me plaît de reconnaître, dans le concile de Nicée, un concile profondément juif. Il parle grec, mais il traduit le langage biblique, si déconcertant soit-il de prime abord pour l'argumentation rationnelle. Il témoigne de l'étonnante primauté du généalogique sur le logique, de sorte que la métaphysique apparaît comme enveloppée par la Révélation, et non l'inverse.

Thomas d'Aquin eut à cœur de montrer que, en Dieu, « le nom *Père* n'est pas une image ni une métaphore, mais bien un nom qui s'applique *proprement* à la personne divine¹⁷ ». Et il n'a cessé de rappeler que l'engendrement, au sein de la Trinité, ne pouvait être réduit à la causalité. Raison pour laquelle les Docteurs latins parlent de « principe » à propos du Père, quand les Grecs, restant dans le trouble, parlent encore de « cause »¹⁸.

Mieux encore (et plus renversant pour le métaphysicien) :

Les termes de « génération » et de « paternité », comme les autres noms qui s'attribuent à Dieu au sens propre, se disent d'abord de Dieu plutôt que des créatures, du moins quant à la réalité signifiée, et non quant au mode de signification¹⁹.

Voilà qui paraît *fou dans le monde* et qui *confond les sages* (1 Corinthiens 1,27). La naissance est ce que nous avons en partage avec les plantes ! La paternité est un attribut que mon imbécile de voisin a gagné juste en couchant avec sa cruche de femme ! Comment ce truc de légume ou d'animal, si relatif, si physique, si hasardeux, pourrait-il se dire *per prius* de l'absolu même ? Pour aggraver son cas, Thomas souligne l'inverse de ce que nous aurions logiquement pensé : cette priorité s'affirme *quantum ad rem significatam*, et non *quantum ad modum significandi*. Nous aurions cru que c'était une manière de dire, mais non, c'est la réalité même de la paternité et de la naissance qui est

16 G. EMERY, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, 2004, p. 187.
17 *Ibid.*

18 Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, I, q. 33, a. 1, ad 1.
19 *Ibid.*, a. 2, ad 4.

divine, et c'est du Père de mon Seigneur Jésus-Christ que toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom (Éphésiens 3,14 pour bien lire Exode 3,14 – Celui qui est est d'abord le Père).

Certes, pour passer du mode de signifier mondain au mode de signifier céleste, il faut opérer une purification du terme. Et pour ce faire, à la suite d'Augustin et de beaucoup d'autres, Thomas recourt au logique : l'acte de pensée et d'aimer, la procession de l'intelligence et de l'amour à partir de l'esprit, servent à mieux dégager le mode de signifier infini – ultra-physique plutôt que métaphysique – de la paternité et de la filiation divine. Mais le logique ici reste serviteur, subordonné au généalogique. Il est là moins pour illuminer que pour élucider, accueillir et magnifier le don-né, ce qui se livre par engendrement. Le Verbe est d'abord Fils du Père.

11. Ce que nous entrevoyons ici a des conséquences énormes pour la pensée. La primauté du Père sur la cause et, pour le dire en langage logique encore, de la naissance sur la déduction, ou du généalogique sur le logique, implique d'autres primautés : de l'événement sur le conséquent, de la mémoire sur la théorie, du narratif sur le déductif, de l'épreuve sur la preuve, du kérygmatic sur l'apologétique, de la vocation sur le sens, du témoin sur le savant, de l'enfant sur le sage...

Fabrice
Hadjadj

En ces temps-là, répondant, Jésus dit : « Je te rends grâce, Père, seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants, et tu les as révélées aux petits enfants (Matthieu 11,25).

Par la bouche des nouveau-nés et de ceux qui sont à la mamelle, tu as fondé ta force face à tes adversaires (Psaume 8,2).

Cette primauté de l'engendrement sur la causalité dépasse les dichotomies liées à la naissance, puisqu'elle témoigne d'un avènement libre de la réalité à partir d'une filiation. Elle les dépasse mais ne les abolit pas, car elle ne constitue pas une démonstration. Impossible de démontrer qu'il est bon d'être né. On peut en témoigner, reconnaissant le don du Fils par le Père, et la convenance – non l'évidence – de ce don, puisque Dieu est sans pourquoi. En effet création et rédemption sont suspendues à la volonté du Père. De puissance absolue, il aurait pu ne pas les ordonner. Entre l'être créé et Celui qui est, il y a un hiatus, une contingence qui n'est traversée que par notre participation à la liberté d'un engendrement divin.

Comment accepter d'être né ? Ni nos raisonnements ni nos parents n'y suffisent. Les parents tendent à se faire des images de leur enfant afin de repousser sa mortalité. Et les raisonnements, rationalisant la naissance, tendent à la confier non à des pères et des mères mais à des experts et des matrices. Il faut donc que les parents nous tournent vers le Père. Il faut que la raison s'incline devant le Logos qui est le Fils, et que ce Fils soit à la fois le *premier-né* (*prototokos*) *avant toute créature* (Colossiens 1,15) et le *premier-né d'entre les morts*, afin qu'il ait en tout la primauté (Colossiens 1,18).

Cette acceptation d'être né, avec toutes les défaillances que cela implique et la possibilité jusqu'au dernier jour ouverte d'être un monstre ou un saint, restera toujours plus neuve que n'importe quelle innovation. L'innovation est vouée à l'obsolescence des objets, tandis que la naissance est l'avènement d'un sujet, sans doute, mais surtout, dire oui à sa naissance, c'est dire oui à tout l'univers et à toute l'histoire, et reconnaître en eux, non un sens, mais une vocation : « S'insurger contre l'hérité, disait Cioran, c'est s'insurger contre des milliards d'années, contre la première cellule²⁰. » L'accepter, par conséquent, en écoutant l'appel du Père, c'est, mieux que par des raisonnements, justifier des milliards d'années et la première cellule.

Fabrice Hadjadj, né de parents juifs, agrégé de philosophie et diplômé de l'Institut d'Études Politiques de Paris, dirige l'Institut Philanthropos (Fribourg, Suisse). Auteur de nombreux essais, pièces de théâtre et récits, il a été membre du Conseil pontifical pour les Laïcs. Sa femme et lui attendent leur dixième enfant.

Thème

Naissances et Nativité

Poèmes



« contre l'invasion patiente de la nuit
un poème, un enfant, sont nos gages de vie »

Claude Vigée, « Échec à la nuit »
La Come du grand pardon (1951-1954)

Un nouvel être est né ; dans les poèmes qui suivent, c'est un événement qui bouleverse la vie de ceux qui le contemplent. Il voit encore mal mais il change notre regard sur le monde. Et même s'il est encore loin le temps où sa bouche formera des mots, sa présence suscite la nouveauté d'un chant. Tout nouveau-né est une merveille et un mystère. D'autant plus s'il s'agit du Christ dont la naissance est le signe radical et inouï du salut pour toute l'humanité : au-delà des poèmes de naissances, les "Nativités" de Paul Guillon prennent ici tout leur sens.

Charles-Olivier Stiker-Métral

À l'état naissant

Plume émanée d'un autre monde
comme chue de l'aile d'un ange

Qu'advienne en notre monde pétrifié
le tressaillement d'un peut-être

Si longue attente
pour que nous acquiescions
à l'imprévisible

pour que tu t'abandonnes
à nos gestes tremblants

Ton premier cri
transforme à jamais le silence

Nous apprenons de toi
qui pourtant ne sais rien

Nous recevons
la vie que nous t'avons donnée

Brèche
qui donne sens
au mot demain

Tu avais cessé
de n'être que promesse
lorsque nos mains
devinrent ton seul rempart

Reçois
tant que te manque la parole
d'une voix déjà
plus tout à fait mienne
les mots qui rajeunissent la terre

(poèmes inédits)

Charles-Olivier Stiker-Métral, né en 1976, maître de conférences en littérature française à l'Université de Lille, travaille essentiellement sur la catégorie de moraliste et sur les formes brèves et discontinues. Il a publié récemment L'expérience des moeurs. Étude sur les Caractères de La Bruyère, Paris Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2019, et co-dirigé avec Jean-Charles Darmon le volume collectif Penser par maximes. La Rochefoucauld dans la République des Lettres, Hermann, 2022. Plusieurs suites de poèmes ont été publiées par les revues Conférence, Nunc et Place de la Sorbonne.

Patrick Piguet

Naissances

I

Il viendra au chant du coq ou du matin
ou encore une nuit
comme un voleur venu de l'intérieur
aimant sa mère jusqu'à l'ouvrir : le sang et la lumière.

Le cercle s'est rompu : les tissus ont crié.
Quelque chose s'échappe qui vous prendra par la main
un jour de l'autre rive.

Dans Sa nuit amoureuse, notre oui a pris corps
chemin de chair pour l'herbe neuve.

L'un que nous fîmes est l'aujourd'hui d'un autre
à peine saisissable entre les mains humaines

Ton cœur sera de chair.

Je ferai que tu marches.

II

C'était enfin le soir
venu mettre toute feuille au large

C'était l'air qui entrait peu à peu
dans le lieu du travail

En contre-bas les arbres
frémisaient d'un vent plus lent que la terre

Il fut trêve du jour
confiance du soir

Après les halètements en crête
la coupure, le sang et les tissus froissés

Il était revenu sur ton ventre
et déjà le soir pénétrait dans la nuit
nous étions deux et trois

La fureur de la ville était sur lui sans prise
un monde plus grand nous le donnait encore

Il était là, passé à notre sol et respirant
nous étions deux et trois

Victoire

à *Silvia*

Ce jour-là, pas de fleurs
à la maternité

Mais dans le noir du tunnel
des étincelles sous le wagon du métro
Katiouchka soudain légère
aux doigts de l'accordéon

Ce jour-là
j'aimais être debout sur l'escalator
surgir peu à peu sous le feuillage d'un arbre
porter en secret un toast au bleu d'entre les feuilles

et tout s'accorderait à la vie toute neuve
bercée déjà de la première nuit

Nos lèvres effleureront son visage
dont les yeux ne font que pressentir
la gloire des couleurs

(poèmes inédits)

Patrick Piquet, né en 1961, marié et père de famille. Professeur en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly. Son dernier recueil de poésie, Le Pays de l'ombre, a été publié en 2019 aux Editions d'en face.

Jean-Pierre Lemaire

Vie nouvelle

Tu portes fièrement la vie devant toi,
dans ton ventre lisse,
arrondi majestueux.
Quand tu t'assieds au milieu du salon,
elle éveille partout le scintillement
d'étoiles dormantes ;
dans le tiroir, les cuillères sourient ;
sur les assiettes suspendues au mur,
les fruits peints reluisent,
le coq va chanter ;
au dos des vieux livres, les titres frissonnent.
En nous aussi, la reliure craque ; nous attendons qu'une petite main
rouvre le cahier noirci de nos années
que nous n'avions plus envie de relire
et trouve à la fin quelques pages blanches
pour ses dessins, ses premiers mots.

(poème inédit)

Naissance

pour Paul

Jusqu'à ton arrivée, un niveau mystérieux
du ciel restait fermé. Pour ta petite âme,
on a ouvert là-haut une pièce blanche
et l'air est brassé à tous les étages
de la Création. Le doux soleil d'automne
brille deux fois plus, même dans les nuages,
et le fil de brume qui liait nos langues
est enfin dissous. Nous sommes exposés
pour un moment au souffle de l'Eden :
toutes les pensées sortent de nos cœurs
comme si un piver en frappait l'écorce ;
nous demandons pardon pour le mal caché
et nous voudrions être entièrement visibles
dans le temps qui va de nouveau vers la vie.

pour Madeleine

Une peau si fine et des traits féminins
qui ne ressemblent encore à personne
sous le bonnet de coton blanc :
voilà ce qu'on regarde et touche dans la chambre
avec précaution, comme si nos doigts
allaient faire fondre un flocon de neige,
une petite étoile arrivée à minuit
et restée intacte en se posant sur terre.

(poèmes extraits de *Faire place*,
Paris, Gallimard, 2013)

Le 24 décembre

Premiers jours

Thème

Tu commences
en nous
et dans le monde.

Ton visage est rond
comme le soleil
sortant de la mer :

Tu commences
progressivement
irrésistiblement.

Tu éclaires la chambre
le lit de tes parents,
la bibliothèque ;

tu sais déjà tout.
Plus tard, tu oublieras
et tu apprendras.

Ton silence couvre
les bruits de la rue.
Quand tu te réveilles,

tes yeux neufs nous demandent :
« Et vous,
D'où venez-vous ? »

(poème inédit)

Jean-Pierre Lemaire est né en 1948. Il commence à publier de la poésie dans les années 80, avec le soutien de Jean Grosjean et Philippe Jaccottet. Il a publié à ce jour une dizaine de recueils, un essai sur la poésie et un autre sur Bernadette Soubirous. Il a reçu en 1999 le Grand Prix de poésie de l'Académie française. Derniers titres parus : Le pays derrière les larmes, Poésie/Gallimard, 2016. Graduel, Gallimard, 2021.

Paul Guillon

« Nativités peintes »
Albrecht Altdorfer, Naissance du Christ.

1

C'est la nuit.
Dans les ruines d'un monde démoli
bombardé
dans un recoin crasseux où la mort suinte
où la mort pue
est-ce là qu'un enfant « nous est né »
un enfant qui serait une lampe dans le noir ?

2

Trois anges tiennent dans leurs mains
l'enfant-lampe
et l'on ne sait s'ils la soutiennent
ou s'ils s'y chauffent,
y puisent la source de leur être.

3

Au-dessus d'eux, très loin, si proche,
l'étoile toute ronde, toute blanche...
Est-ce la lune,
un obus silencieux
sur le point de tout balayer,

le temps suspendu ?

Lotto, Nativité, Sienne.

1

Baigner l'Enfant qui vient de naître...
Son éclat d'halogène
éclipse l'or de la bassine

mais pas celui du feu, derrière
pour les langes souillés
du sang de la naissance
qu'il a fallu laver
qu'il faut maintenant sécher.

Thème

Et ce cordon ombilical
cousu, clampé sous nos yeux
figure du coup de lance.

2

Et l'on pense au baptême
bien-sûr
cet enfant réticent, suspendu
par des mains féminines
au bord de la bassine

l'eau transparente
l'eau fraîche et frémissante

la mort où il faudra plonger
bientôt.

« Ma vie, nul ne la prend,
mais c'est moi qui la donne ».

(poèmes inédits)

Paul Guillon, né en 1973, marié, père de famille, est poète, professeur agrégé d'histoire et conférencier en histoire de l'art. Son dernier recueil de poésie, La Couleur pure, a été publié en 2019 aux éditions Ad Solem.

Prochain numéro
janvier-février 2023

L'Esprit d'unité

La profondeur de la *lex orandi*



Matthieu
Rougé

Les débats liturgiques contemporains ont remis en valeur la notion de *lex orandi*. Dans son *motu proprio* du 16 juillet 2021, *Traditionis custodes*, destiné à promouvoir davantage d'unité dans l'Église, le Pape François écrit en effet dès l'article 1^{er} : « Les livres liturgiques promulgués par les saints Pontifes Paul VI et Jean-Paul II, conformément aux Décrets du concile Vatican II, sont la seule expression de la *lex orandi* du Rite romain ». Cette formule est reprise par les *responsa ad dubia* du Préfet de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, le 18 novembre 2021, comme point d'appui à sa réponse sur l'usage des livres liturgiques anciens pour les autres sacrements que l'eucharistie. L'expression traditionnelle *lex orandi* est manifestement prise, dans ces deux occurrences, en un sens délibérément particulier, comme l'exprime

le complément : « du Rite romain ». Car, ainsi que l'enseigne la constitution du concile Vatican II sur la liturgie, « la liturgie n'est pas l'unique activité de l'Église » (*Sacrosanctum concilium*, 9), pas même son « activité » proprement spirituelle et contemplative. La *lex orandi*, traditionnellement mentionnée sans aucun complément, est donc beaucoup plus que la somme des normes liturgiques, dont le Saint Siège a par ailleurs légitimement souhaité rappeler en ce temps l'objectivité. Voilà pourquoi, afin de bien interpréter cet usage particulier de la notion de *lex orandi*, en sortant de l'affrontement stérile des rubricismes et en ne faisant pas dire au *motu proprio* plus que ce qu'il affirme, il vaut la peine de scruter « la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur » (voir *Éphésiens* 3, 18) de l'acception la plus ample de cette expression décisive de *l'anima ecclesiastica*.

Lex supplicandi

C'est à Prosper d'Aquitaine (390-463) que l'on doit, semble-t-il, cette formule et l'adage qui en découle : *lex orandi, lex credendi*. Dans des *capitula* rédigés entre 435 et 442, Prosper cherche à démontrer face aux semi-pélagiens qu'il ne peut y avoir d'*initium fidei* (de commencement de la foi) sans la prévenance de la grâce. Au chapitre 8, il argumente à partir de la pratique priante de l'Église : « Considérons aussi les rites et les invo-

cations sacerdotales. Transmis par les apôtres, ils sont célébrés uniformément dans le monde entier et dans toute l'Église catholique de telle sorte que la loi de la prière détermine la loi de la foi » (« *ut legem credendi lex statuat supplicandi* »). Comme l'explique le P. Paul De Clerck dans l'une de ses études fouillées sur ce sujet, « la suite du texte fait allusion à des prières d'intercession qui demandent par exemple

‘qu’aux infidèles soit donnée la foi’¹». Pourquoi Prosper parle-t-il ici de « loi » de la prière plutôt que de fait ou d’expérience de la prière ? Le P. De Clerck propose de répondre à cette question à partir d’un passage analogue du *De vocatione omnium gentium*, également attribué à Prosper d’Aquitaine, où celui-ci cite la *Première lettre à Timothée* : « J’encourage, avant tout, à faire des demandes, des prières, des intercessions et des actions de grâce pour tous les hommes » (1 *Timothée* 2, 1). « La *lex orandi*, qui tranche le débat sur la grâce, commente le P. De Clerck, ce n’est pas d’abord la prière que l’Église fait pour que les infidèles viennent à la foi mais le précepte apostolique, attribué à saint Paul, auquel l’Église universelle obéit de manière si unanime que la loi biblique est devenue une loi liturgique² ».

Ainsi donc la primauté de l’expérience liturgique et spirituelle sur la formulation dogmatique rend-elle témoignage à la primauté plus décisive encore de la grâce et de la Parole de Dieu sur les désirs et les efforts seulement humains. La liturgie de l’Église est fondamentalement une liturgie reçue, en vue de permettre l’accueil salvifique du don de Dieu toujours premier. Il y aurait une sorte de pélagianisme liturgique à vouloir construire la prière publique de l’Église sans d’abord la recevoir du Seigneur lui-même. Le premier canal de cette réception, ce sont les Écritures, dans la relation féconde de « l’un et l’autre Testament ». La *lex orandi*

eucharistique par excellence, c’est le précepte du Seigneur lui-même au soir de son dernier repas : « Ceci est mon corps, donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi » (*Luc* 22, 19). Derrière ce commandement, qui transforme le mémorial de la sortie d’Égypte en mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, il y a toute la liturgie pascale de la première Alliance, dans sa dimension domestique comme dans sa part publique célébrée notamment au Temple. La *lex orandi* eucharistique condense les préceptes cultuels du *Pentateuque* mais aussi des psaumes et les bénédictions qui jalonnent le Premier Testament³ sans oublier ce que les *Actes des Apôtres*, les lettres apostoliques ou l’*Apocalypse* de saint Jean révèlent de la prière partagée des premiers chrétiens. Sans doute le mot *lex* ne doit-il pas, en conséquence, être pris dans un sens exclusivement prescriptif : il désigne la loi au sens du *Pentateuque* lui-même, c’est-à-dire qu’il réunit récit, révélation et prescription. Il faut également relever la force de l’expression première *lex supplicandi*, plus dynamique, plus vitale que le hiératisme assuré que pourrait suggérer le gérondif *orandi*. Quoi qu’il en soit, en son jaillissement premier, la *lex supplicandi* ou *orandi* ne constitue pas une somme de normes mais l’expression vibrante d’une dramatique du salut.

Sans doute peut-on affirmer que la *lex orandi* est la part et la forme

1 Paul DE CLERCK, « *Lex orandi, lex credendi*. Un principe heuristique », 222 (2000) 66.

2 *Ibid.*, 68.

3 Voir Cesare GIRAUDO, *In unum corpus. Traité mystagogique sur l’eucharistie*, Paris, Cerf, 2014.

contemplatives du *sensus fidei*. La foi chrétienne ne se résume pas à une série d'affirmations dogmatiques : l'Église, on le sait, animée par une sorte de principe d'économie dogmatique délibéré, n'a défini avec autorité – et précaution – que les repères strictement nécessaires à une expérience authentique de la foi, qui les déborde de toute part. De même, la *lex orandi* ne se limite pas à des formulations déterminées : elle se déploie dans l'ensemble de l'expérience spirituelle du peuple de Dieu hier et aujourd'hui. De la *lex orandi* font partie la *lectio divina* des moines, l'oraison carmélitaine, la contemplation ignatienne et tous les autres modes de prière personnelle qui ont acquis leurs lettres de noblesse au long des âges, grâce à l'inspiration éprouvée de ceux qui les ont proposés et par la fidélité durable de ceux qui en vivent. L'humble paroissien du curé d'Ars exprime quelque chose de la *lex orandi* quand il décrit de façon apparemment rustique sa modeste prière : « Je l'avise et il m'avise ». La vénération des icônes ou l'invocation du Nom de Jésus en Orient contri-

buent à la *lex orandi* d'une Église pleinement catholique quand elle respire « avec ses deux poumons ». Certaines formes musicales, du chant synagogal jusqu'au mode actuel de cantilation des préfaces en passant par le grégorien ou l'usage de l'orgue, participent également de la *lex orandi*. Les grandes attitudes spirituelles : louange, adoration, pénitence, supplication, intercession, abandon, dont les psaumes énoncent en quelque sorte la grammaire, en constituent aussi des dimensions essentielles. Si donc « la *lex orandi* du Rite romain » au sens strict est bel et bien « exprimée » par les textes normatifs en vigueur, elle s'enracine dans l'ensemble de la tradition biblique, spirituelle, liturgique, musicale, iconographique, architecturale, caritative, missionnaire qui les sous-tend et dont ils ne peuvent être séparés. Affirmer cela n'est pas affaiblir l'autorité et la portée des « livres liturgiques promulgués par les saints Pontifes Paul VI et Jean-Paul II » mais au contraire accréditer leur légitimité par leur inscription dans un véritable histoire sainte.

Matthieu
Rougé

À la hauteur et à la profondeur du concile Vatican II

C'est à l'ampleur et à la profondeur de cette approche qu'appellent l'esprit et la lettre du concile Vatican II. Son œuvre de renouveau, chacun le sait, s'enracine dans les mouvements biblique, patristique et liturgique du début du XX^e siècle, sans oublier l'œcuménisme et le dialogue avec le judaïsme esquissés avant le Concile et largement déployés depuis. Alors que dans les années 1950, les cours de liturgie se réduisaient, dans

certaines séminaires, à l'étude exclusive et sourcilleuse des rubriques, il n'est plus possible depuis Vatican II (voir *Sacrosanctum concilium* 16-17) de faire l'impasse sur l'enracinement vétéro et néo testamentaire, patristique et plus largement historique de la liturgie catholique. Un rapport renouvelé à la dimension historique comme telle, appliqué notamment au développement doctrinal, fait d'ailleurs partie

des principes directeurs du travail et de l'enseignement conciliaires⁴. Une des dimensions essentielles de la réforme liturgique est une ouverture plus large à la Parole de Dieu, expressément demandée par les pères conciliaires :

« Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et sous son impulsion que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux » (*Sacrosanctum concilium*, 24).

C'est donc en accueillant et en approfondissant la *lex orandi* dans toute son ampleur, biblique et historique, qu'on devrait pouvoir faire adhérer le plus largement aux richesses spirituelles et ecclésiales de la réforme liturgique. Le projet du concile Vatican II, reçu du Seigneur, est si ambitieux et exigeant qu'il n'est pas facile, mais indispensable, de demeurer à sa hauteur et à sa profondeur.

C'est à cela que s'emploie le Pape François dans sa belle Lettre apostolique *Desiderio desideravi* du 29 juin

2022. Dans le sillage de son prédécesseur Pie XII, il récusé toute approche seulement règlementaire de la liturgie : « Je parle évidemment de la Liturgie dans son sens théologique et certainement pas – Pie XII l'a déjà dit – comme un cérémonial décoratif ou une simple somme de lois et de préceptes réglant le culte » (*Desiderio desideravi*, 18). En résonance implicite avec le contexte de naissance de la notion de *lex orandi*, rappelé plus haut, le Pape souligne : « Si le néo-pélagianisme nous enivre de la présomption d'un salut gagné par nos propres efforts, la célébration liturgique nous purifie en proclamant la gratuité du don du salut reçu dans la foi » (*Ibid.*, 20). Et le Souverain Pontife de poursuivre par un développement sur « l'émerveillement devant le mystère pascal : élément essentiel de l'acte liturgique » au cours duquel il formule une mise en garde : « Quand je parle d'émerveillement devant le Mystère pascal, je n'entends nullement ce que me semble parfois exprimer l'expression vague de 'sens du mystère'. C'est parfois l'une des principales accusations portées contre la réforme liturgique. On dit que le sens du mystère a été supprimé de la célébration. L'émerveillement dont je parle n'est pas une sorte de désarroi devant une réalité obscure ou un rite énigmatique, mais c'est, au contraire, l'émerveillement devant le fait que le dessein salvifique de Dieu nous a été révélé dans la Pâque de Jésus (voir *Éphésiens* 1, 3-14) dont l'efficacité continue à nous atteindre dans la célébration des 'mystères',

4 Cette importance de l'histoire a été soulignée par le Pape François, lors de ses vœux au corps diplomatique le 10 janvier 2022, mettant en garde contre « la cancel culture qui envahit de nombreux domaines et institutions publiques. [...] On assiste à l'élaboration d'une pensée unique – dangereuse – contrainte de nier l'histoire ».

c'est-à-dire des sacrements » (*Ibid.*, 25). On comprend l'importance de rappeler que l'intensité liturgique ne peut et ne doit pas se mesurer au degré d'obscurité des rites et d'éviter tout contre-sens sur la notion si précieuse de mystère. Comment ne pas penser à ce sujet aux travaux d'Odon Casel – l'un des acteurs significatifs du mouvement liturgique – publiés dans la célèbre collection « *Lex Orandi* » précisément : *Le mystère du culte dans le christianisme, richesse du mystère du Christ*⁵ ? On peut aussi mentionner, sur le plan philosophique, les apports de Gabriel Marcel dans *Position et approche concrète du mystère ontologique*⁶. La liste serait longue des ouvrages à convoquer. Mentionnons encore seulement : *Le Mystère pascal* de Louis Bouyer⁷, dans la collection « *Lex Orandi* » à nouveau, *Paradoxe et mystère de l'Église* d'Henri de Lubac⁸ ou *Parole et mystère chez Origène* de Hans Urs von Balthasar⁹. La notion de mystère est une des clefs de l'enseignement de Vatican II. C'est au « mystère de l'Église » qu'est dédié le premier chapitre de la constitution dogmatique *Lumen gentium*. Et combien de fois n'a-t-on pas cité l'affirmation en effet décisive de la constitution sur l'Église dans le monde de ce temps : « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (*Gaudium et spes*, 22) ? De manière caractéristique, la réforme

liturgique a transformé la simple mention « *Mysterium fidei* » dans le récit de l'institution, au cœur de la prière eucharistique, en acclamation du célébrant appelant la réponse de l'assemblée. Avec le concile Vatican II, nous n'avons rien à craindre de la si belle notion de mystère, qui n'exprime pas un défaut mais un surcroît d'intelligibilité, non une opacité mais un éblouissement. Nous avons bel et bien à évangéliser le terme générique de mystère mais nous sommes surtout appelés à le scruter, à nous l'approprier comme expression de la circularité du dévoilement et du voilement qui caractérise l'œuvre de Dieu dans le clair-obscur du temps présent.

Cette fidélité à l'exigence et à la profondeur du concile Vatican II, suggérée par l'approfondissement de la *lex orandi*, peut s'appliquer également – l'analogie est éclairante – à la Constitution apostolique *Praedicate Evangelium* du 19 mars 2022 sur la réforme de la curie romaine. En la présentant à la presse le 21 mars 2022, le Cardinal Gianfranco Ghirlanda a insisté sur la place nouvelle qu'y occupe le pouvoir de juridiction par rapport au pouvoir d'ordre : « dans *Praedicate Evangelium*, art. 15, il est affirmé : "Les membres de l'Assemblée sont choisis parmi les cardinaux résidant soit à Rome soit hors de Rome ; y sont adjoints, en

Matthieu
Rougé

5 Odon CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme, richesse du mystère du Christ*, Paris, Cerf, 1964.

6 Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Vrin, 1949.

7 Louis BOUYER, *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Paris, Cerf, 1945.

8 Henri DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

9 Hans Urs VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Cerf, 1957.

raison d'une compétence particulière dans les matières dont il s'agit, quelques évêques, surtout diocésains, et aussi, selon la nature du dicastère, certains clercs et autres fidèles" s'est il n'est pas ajouté ce qui était affirmé au numéro 7 correspondant de la Constitution apostolique *Pastor Bonus* : "étant entendu que ce qui requiert le pouvoir de gouvernement doit être réservé à ceux qui ont reçu le sacrement de l'Ordre". Selon *Praedicate Evangelium*, art. 15, les laïcs aussi peuvent s'occuper de ces affaires, en exerçant le pouvoir vicair ordinaire de gouvernement reçu du pontife romain en même temps que la charge. Cela confirme que le pouvoir de gouvernement dans l'Église ne découle pas du sacrement de l'Ordre, mais de la mission canonique ». Quelques semaines plus tard, le Cardinal Préfet de la Congrégation pour les évêques interrogeait avec liberté dans l'*Osservatore Romano* : « Certains juristes font observer combien cette position représente une révolution copernicienne dans le gouvernement de l'Église, qui ne serait pas dans la continuité ou même irait à l'encontre du développement ecclésiologique du concile Vatican II¹⁰ ». Il ne s'agit pas ici de prendre position dans

l'interminable débat sur la prééminence du pouvoir d'ordre ou du pouvoir de juridiction, presque aussi inextricable que celui qui envenima jadis les congrégations *De auxiliis*. Cela dit, il semble important, conformément à l'esprit et à la lettre du concile Vatican II, de fonder la responsabilité des laïcs à la curie romaine avant tout dans les richesses propres de leur baptême. Une lecture superficielle des propos du Cardinal Ghirlanda pourrait en effet faire penser qu'il en reviendrait à une ecclésiologie d'abord canonique voire bellarminienne, en tout cas en-deçà de l'enseignement conciliaire. De même que la beauté de la réforme liturgique ne provient pas d'un changement de rubriques mais d'un approfondissement biblique, ecclésiologique et historique très ample, de même l'enjeu de la réforme en cours à Rome ne peut pas être le simple changement de statut des titulaires de poste mais bien plutôt le réenracinement de toute l'Église dans son propre mystère, c'est-à-dire aussi dans le mystère du Christ, Seigneur et Sauveur¹¹. La *lex* ecclésiale, c'est toujours la Parole de Dieu qui vient de plus loin que nous-mêmes et renouvelle toutes choses.

Le cœur de la *lex orandi*

Certains se demanderont peut-être si cette présentation ne fait pas de la *lex orandi* une réalité trop floue voire « liquide » pour reprendre l'inévitable

adjectif de Zygmunt Bauman¹², très en vogue aujourd'hui. Il faut en effet préciser clairement que toute forme de prière ou de célébration collective ne

10 Marc OUELLET, « La réforme de la curie romaine dans le contexte des fondements du droit dans l'Église » *Osservatore Romano*, 20 juillet 2022.

11 Voir sur ce point Alphonse BORRAS, « La *sacra potestas*, la seule voie pour la participation des laïcs au gouvernement de l'Église ? », *Nouvelle Revue Théologique* 144 (2022) 612-628.

12 Voir, par exemple, Zygmunt BAUMAN, *Le présent liquide*, Paris, Seuil, 2007.

fait pas partie de la *lex orandi*. On peut penser sur ce point aux questions contemporaines posées par la tentation de transposer de façon immédiate des méthodes de développement personnel ou de méditation orientale dans le champ proprement chrétien. En réalité, pour reprendre un terme cher au Pape jésuite, c'est à un discernement spirituel permanent qu'engage le cercle vertueux et fécond de la *lex orandi* et de la *lex credendi*. Le théologien jésuite Henri de Lubac propose pour cela un certain nombre de critères particulièrement éclairants dans une préface, qui fit date, à la somme dirigée par le P. André Ravier : *La mystique et les mystiques*¹³. Le P. de Lubac retient cinq critères et un sixième de la prière authentiquement chrétienne : « elle sera d'abord une mystique de la ressemblance » (*Ibid.*, 28) où l'image reçue engage l'accueil de la grâce et l'implication de la liberté ; « elle suppose un processus qu'on ne peut jamais dire achevé, il y a en elle un élément d'espérance eschatologique » (*Ibid.*, 29) ; « la mystique chrétienne sera essentiellement une intelligence des Livres Saints » (*Ibid.*) ; « disons encore que la mystique chrétienne [...] tient beaucoup au symbolisme du "mariage spirituel" » (*Ibid.*, 31) ; « il suit de ce qu'on vient de voir que la mystique chrétienne est encore une mystique ecclésiale, puisque l'Incarnation réalise d'abord, dans l'Église, les noces du Verbe et de l'humanité » (*Ibid.*, 32). Orientée vers la ressemblance, eschatologique, biblique, nuptiale, ecclésiale, la prière authentiquement chrétienne ouvre à l'expé-

rience de l'absolue nouveauté du Christ : « De quelque biais qu'on envisage le fait chrétien, le mot de saint Irénée le résume : *Quid igitur novi veniens in terram Dominus attulit ? – Omnem novitatem attulit semetipsum afferens* » (*Ibid.*, 33).

Il est intéressant de constater que les insistances de la réforme liturgique s'inscrivent précisément dans la logique des critères énoncés par le cardinal de Lubac : la dynamique sacrificielle est inscrite avec netteté dans la perspective de la ressemblance perdue et retrouvée par la mort et la résurrection de Jésus ; l'orientation eschatologique de la Messe a été renforcée par la citation de la *Lettre à Tite* dans l'embolisme du *Pater* (« attendant que se réalise la bienheureuse espérance : la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, Jésus Christ », *Tite* 2, 13) ; une place amplement renouvelée a été donnée à la proclamation et au commentaire des Écritures ; la dimension sponsale est manifestée notamment par l'introduction de la béatitude quasi finale de l'*Apocalypse* avant la communion (« Heureux les invités au repas des noces de l'Agneau ! », *Apocalypse* 19, 9) ; quant à l'insistance sur la participation active et consciente, effectivement commune, de tous, elle s'inscrit évidemment dans une logique profondément ecclésiale. Peut-être serait-il opportun, pour surmonter les tensions liturgiques contemporaines, de donner davantage de place à l'approfondissement de ces perspectives théologiques et spirituelles, de nous interroger collectivement sur l'accueil transformant de la nouveauté

Matthieu
Rougé

13 André RAVIER (sous la direction de), *La mystique et les mystiques*, Paris, DDB, 1965.

du Christ par l'expérience liturgique. La soif spirituelle est ardente chez beaucoup en notre temps. C'est bel et bien cette soif que viennent désaltérer l'*oratio* et sa *lex*. Puisseions-nous donc nous

situer d'abord à cette largeur, cette longueur, cette hauteur, cette profondeur. Car ultimement, il n'y a pas d'autre *lex orandi* que la charité du Christ, accueille, célébrée, vécue.

Matthieu Rougé, né en 1966, ordonné prêtre pour le diocèse de Paris en 1994, docteur en théologie en 1998, nommé évêque de Nanterre le 5 juin 2018, a reçu la consécration épiscopale le 16 septembre 2018 à la cathédrale Saint-Maurice-Sainte-Geneviève de Nanterre. Il est membre du Conseil Permanent de la Conférence des évêques de France. Dernier ouvrage publié : Un sursaut d'espérance. Réflexions spirituelles et citoyennes pour le monde qui vient (Editions de l'Observatoire, 2020).

Signets

À propos de *D'ailleurs, la Révélation* Entretien



Jean-Luc
Marion

Propos recueillis par Emeline Durand et Vincent Blanchet

Pourriez-vous retracer la genèse de D'ailleurs, la Révélation ?

Jean-Luc Marion : En un sens, ma réflexion a commencé dès *L'idole et la distance*, en 1977, et explicitement avec *Le visible et le révélé* (2005). Mais, à strictement parler, ce fut lorsque je donnai, dans les années suivantes à l'Institut Catholique de Paris, un séminaire sur les premiers Pères de l'Église, lorsque je reçus l'invitation à donner les *Gifford Lectures*. J'en étais heureux, parce que c'est une institution prestigieuse, mais je voulus aussi rester facétieux, comme souvent. Car les *Gifford Lectures* ont été fondées au milieu du XIX^e siècle par un banquier calviniste de l'Église d'Écosse, mais enclin à la religion naturelle et donc opposé à toutes les formes de fanatisme (y compris le papisme). Il voulut inviter des orateurs convaincus pour expliquer au public la supériorité de la religion naturelle sur les religions révélées. Or, ces conférences n'ayant qu'un succès limité, les organisateurs furent vite obligés de faire appel à de vrais philosophes et même des théologiens, parfois portés vers le fanatisme. Considérant la liste de ces invités (parmi les Français, Bergson, Gilson et Ricœur), je me suis décidé, sur leur exemple, à contredire lord Gifford pour m'attaquer de front à la ques-

tion de la Révélation. J'ai préparé ces conférences dans mon séminaire de Paris et dans ceux de mon enseignement à Chicago ; je les ai prononcées à Glasgow sous le titre *Givenness and Revelation* (Oxford U.P., 2016), puis je les ai ensuite développées à Regensburg sous le titre *Das Erscheinen des Unsichtbaren* (Herder 2018), enfin je les ai présentées à la Faculté de théologie protestante de l'université de Genève (2019) ; après ces brouillons, le livre français parut finalement (Grasset, 2021).

Votre livre s'ouvre sur une discussion critique avec l'histoire de la théologie. Quel en est l'enjeu ?

En effet, sa première partie entreprend la déconstruction, à mon avis indispensable, du concept courant de Révélation. En étudiant l'histoire de la théologie, j'eus une première surprise de constater que le concept de Révélation s'imposa très tard, du moins pas dans les dix ou douze premiers siècles de la théologie, c'est-à-dire dans le plus grand moment de la théologie chrétienne. Tous les dictionnaires de théologie en conviennent : il n'y a pas de mot biblique que l'on pourrait ou devrait traduire par « Révélation » et les Pères n'en firent pas un usage

fréquent, voire l'ignoraient. Je rejoins ainsi le constat qu'ont fait nombre de théologiens et d'historiens des dogmes comme Joseph Ratzinger, Karl Rahner ou Jean-Yves Lacoste. En outre, il est très frappant que le concept de Révélation n'intervienne au XIII^e siècle, autour de saint Thomas, qu'en venant s'inscrire dans une opposition qui restait tout à fait étrangère aux Pères, l'opposition entre théologie révélée (fondée sur la *sacra doctrina*, la révélation biblique) et théologie rationnelle (fondée sur la raison, qui deviendra ensuite la théologie rationnelle). On voit donc se construire un concept de Révélation toujours en référence, bientôt en conflit avec un autre concept : foi et raison, voire foi ou rationalité. Au départ, les théologiens pensaient pouvoir ainsi imposer la théologie comme la science des sciences parce que pouvant seule fonder la connaissance de Dieu directement sur la Parole de Dieu, fondant en vérité ce que les philosophes païens disaient indirectement de Dieu. Mais avec la création des universités, la faculté des arts devint le paradigme de la rationalité et de la scientificité, grâce à sa maîtrise de la logique et de la dialectique aristotéliciennes, et les théologiens furent conduits à s'aligner sur ce modèle. Une fois mise en place la métaphysique (au sens historique et technique du terme), à partir de Duns Scot, le retournement s'accomplit finalement avec Suarez : les concepts de la métaphysique deviennent les fondements de la théologie révélée. Dès le XVII^e siècle, avec Hobbes puis Spinoza, Locke et Hume, l'*Aufklärung* s'ensuivit directement, puisque le tribunal de la raison devient la norme qui s'impose à

une pensée théologique de la Révélation. Le concept de Révélation devint alors secondaire ou fragile et la théologie spéculative devint ce que l'on a appelé la théologie fondamentale, c'est-à-dire le débat sur la « religion », surtout avec les philosophes non-croyants. Cela explique qu'au XIX^e siècle, la théologie protestante libérale consista entièrement en une discussion pour savoir comment le texte biblique peut être justifié du point de vue de la morale de Kant, sur le modèle de *La Religion dans les limites de la simple raison* et du premier livre de Fichte, *l'Essai d'une critique de toute révélation*. Du côté catholique, il y a eu des tentatives mal reçues (Rosmini, l'école de Tübingen, Newman, etc.), mais on a surtout privilégié les dérives ultra-rationalistes de la théologie néo-thomiste. Curieusement et par contre-coup, l'épuisement du concept de Révélation a déclenché son emploi inflationniste dans la théologie du XX^e siècle ; comme certains critiques l'ont souligné, on revendique d'autant plus les droits de la Révélation que l'on n'a plus de concept précis et proprement théologique. Pour remettre la pensée en mouvement, il a fallu des événements violents : la proclamation nietzschéenne de la fin de la métaphysique, l'explosion déclenchée par Barth (largement trahie par ses disciples, mais assumée par Balthasar), la redécouverte des Pères et la « nouvelle théologie ».

La théologie que vous déconstruisez, dans cette première partie, c'est donc celle qui a interprété la Révélation comme une modalité de la connaissance (révéler, c'est faire connaître) plutôt que comme une forme de la manifestation (se

révéler, c'est apparaître, se rendre manifeste).

Absolument. Dans l'acception banale, il s'agit de ce qu'on nomme techniquement l'interprétation propositionnelle de la Révélation, son interprétation épistémologique, qui considère les textes bibliques comme un ensemble de propositions, offrant un complément d'information que la philosophie elle-même ne peut pas donner, mais que la foi accepte et qui nous rend encore plus rationnels à propos de Dieu que les philosophes. Dès lors, toutes les règles qui valent pour la proposition s'appliquent à la théologie. Du concile de Trente à Vatican I, cette interprétation fut sinon l'unique, du moins dominante. Aujourd'hui, elle n'est quasiment plus soutenue par aucun théologien européen, bien qu'elle reste encore très présente dans la théologie analytique (aux États-Unis, voire en Allemagne).

Parmi les théologiens contemporains, lesquels sauveriez-vous, si tant est qu'ils aient besoin d'être sauvés ?

J'en sauverais beaucoup. Dans mon cas, deux furent décisifs. Pour la démarche de déconstruction, il y a Henri de Lubac qui fut en théologie ce que Derrida voulut être en philosophie. Et aussi Louis Bouyer qui nous fait comprendre que l'on peut juger une théologie à ses conséquences liturgiques ou à son origine liturgique, et que si elle n'en parle pas, on peut la prendre *cum grano salis*. Et tant d'autres encore. Évidemment, H. Urs von Balthasar.

Et qu'en est-il en effet de Hans Urs von Balthasar ? Quel rapport votre livre entretient-il avec son travail ?

Si ce rapport existe, j'en serai très heureux : j'espère même que, dans le paradis où Balthasar se trouve sans aucun doute, il juge maintenant moins sévèrement mes projets dans *Dieu sans l'être* qu'il ne le fit dans sa *Théologique*. En un mot, parmi les théologiens modernes, il me paraît le seul qui ait élaboré un concept de Révélation correct avec la notion de figure de manifestation. Quant à Joseph Ratzinger, nous avons encore du mal à le lire comme il le mérite. D'abord parce qu'il n'est pas encore mort (condition essentielle pour être reconnu), ensuite parce que tous ses textes n'ont pas encore été édités ou traduits, mais aussi parce que les fonctions qu'il a remplies ont en partie masqué l'immense théologien qu'il est. Pourtant, son *Jésus de Nazareth* s'impose aujourd'hui comme un livre fondamental sur le destin de l'exégèse historico-critique. C'est lui qui a définitivement, je crois, éliminé ou dépassé des apories datant du début du XIX^e siècle, et qui a élaboré la doctrine de ce que l'on appelle de manière un peu simplificatrice l'« exégèse canonique » – à savoir que l'on ne peut concevoir dans leur cohérence les textes bibliques qu'en les lisant du point de vue dont il ont été écrits. Il s'avère aussi décisif sur au moins trois autres points capitaux : l'unité et même l'univocité de l'amour dans l'expérience chrétienne, la fonction décisive de la théologie chrétienne dans la constitution de la rationalité et le lien indissoluble de la rédemption chrétienne avec l'alliance juive (ratifiant ainsi les axes majeurs de Jean-Paul II).

Jean-Luc
Marion

Votre ouvrage se propose de décrire la phénoménalité de la Révélation. En quel sens la Révélation est-elle une affaire de manifestation, et donc l'objet possible et légitime d'une phénoménologie ?

Après la déconstruction, le plus difficile consistait à voir s'il y avait un autre concept possible de Révélation. Depuis longtemps, je raisonnais à partir de l'hypothèse suivante : après tout, la phénoménologie consiste à transformer toutes choses en phénomènes (par l'opération de la réduction) et à les décrire comme tels, avant de porter des jugements ontiques et/ou rationnels sur leur validité. Car, à lire bien des exégètes et théologiens modernes, on voit qu'ils ne procèdent absolument pas ainsi : ils commencent par isoler ce qu'ils considèrent comme les bonnes parties de leur gibier textuel et par mettre de côté les parties qu'il faut récuser au nom de la rationalité supposée acquise, c'est-à-dire, comme disait Bultmann, « démythologiser ». Ils ont donc beaucoup de mal à prendre en compte la globalité du texte et de ce qu'il rapporte. On l'observe par exemple avec les miracles qui furent abandonnés très tôt, dès le XVII^e siècle et par les théologiens eux-mêmes, au motif qu'ils n'étaient pas crédibles pour des esprits éclairés. Avec différentes doctrines appliquées aux écrits eschatologiques, aux théophanies, aux genres littéraires, etc., une bonne partie du texte biblique s'est trouvée en quelque manière mise sous le boisseau. Or il y a des cas évidents où des phénomènes à nos yeux hors du commun sont présentés comme tels dans les Écritures, sans que leur vérité factuelle ne soit questionnée, mais où toute la difficulté et la

discussion tient à les interpréter correctement ; par exemple, les évangiles de l'enfance, la transfiguration, la multiplication des pains, la marche sur les eaux – sans parler du triduum pascal ou de la résurrection –, se trouvent rapportés comme des théophanies qui méritent leur description comme tels, avant même de se demander ce qu'il faut retenir, corriger ou admettre du texte. Il se pourrait que bien des exégètes et des théologiens ne disposent pas des moyens techniques permettant de décrire de tels phénomènes, parce qu'ils raisonnent dans le cadre étroit d'une philosophie strictement métaphysique, en fait d'une philosophie réduite à une théorie de la connaissance et de la connaissance des objets. Il serait utile de lire aussi Husserl et ce qu'il a inauguré, bref de pratiquer le mode phénoménologique de la philosophie. Et aussi d'admettre que les paradoxes appartiennent essentiellement à tout discours un peu théologique.

Qu'appellez-vous le concept phénoménal de Révélation ?

Que la Révélation rend manifestes des phénomènes hors de notre commun et demande de les prendre comme tels et non comme une réserve d'informations neutres à discuter. Les questions qui se posent deviennent, alors, autres. Comment ce phénomène se donne-t-il ? Comment pouvons-nous laisser ce phénomène se manifester comme tel à partir de lui-même ? Pour y répondre, il faut une manière de description, il faut des critères proprement phénoménaux, il faut une manière de réduction. Je me suis donc appuyé sur ce que j'avais conquis auparavant,

notamment dans *Le Phénomène érotique* (2003), *Au lieu de soi* (2008) et *Certitudes négatives* (2010). L'un des premiers acquis qui m'ont aidé, ce fut la notion de phénomène saturé. Dans un phénomène saturé, la difficulté (comme dans les phénomènes de droit commun) ne tient pas à l'intuition, qui non seulement ne manque pas mais qui est surabondante ; elle tient à ce que l'on ne dispose pas ou pas encore des significations adéquates qui permettraient de constituer un noème correct. Dans le récit de la transfiguration, par exemple, les trois synoptiques mentionnent que Pierre, Jacques et Jean, submergés par la lumière puis par la nuée, « ne savaient pas quoi dire » : si Pierre parle de « dresser une tente » pour Jésus, pour Moïse et pour Élie, faisant donc appel à des notions vétéro-testamentaires, « c'est qu'il ne savait que répondre, car ils étaient saisis de frayeur » (*Marc* 9, 6). La vraie signification leur sera donnée par une voix qui vient du ciel, *d'ailleurs* : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » (*Marc* 9, 7). Cette voix s'était déjà fait entendre lors du baptême de Jésus (*Marc* 1, 11) et se fera de nouveau entendre à Jérusalem au moment où le public est dérouté par des paroles annonçant qu'il sera glorifié par sa mort : « Ce n'est pas à cause de moi, mais de vous que cette parole s'est produite » (*Jean* 12, 28-30). Voici un exemple du modèle phénoménal où la signification n'est pas produite par le spectateur transcendantal, mais lui est donnée *d'ailleurs*. Au terme du livre, il devient clair que le dispositif permettant à la manifestation de se déployer procède trinitairement : le Père invisible devient visible dans la transpa-

rence du Fils (qui est à la fois visible et invisible, comme le dit saint Augustin) grâce à la mise en scène qu'opère le Saint-Esprit invisible. Les trois termes du jeu phénoménal coïncident avec les termes du jeu trinitaire.

Que désigne cet « ailleurs » qui donne son titre à votre livre et indique la provenance de la Révélation ? Qu'entendez-vous par là, et quel accès peut-on avoir à cet ailleurs ?

J'emploie cette expression pour éviter « la fadeur et l'édification » (Hegel) d'une présentation statique de la Trinité, en montrant qu'elle constitue le lieu même de la manifestation et la puissance de la Révélation : car si la Révélation ne vient pas d'ailleurs, il n'y a tout simplement pas de Révélation. Il n'y a donc pas de Révélation immanente ou d'ici, pas plus qu'il n'y a de chrétien qui s'ignore ou anonyme. Saint Paul atteste cet *ailleurs* quand il déclare que nous ne pouvons pas crier « Abba ! Père ! », sinon sous l'impulsion de l'Esprit (*Romains* 8, 15 et *Galates* 4, 6). L'ailleurs nous rend ventriloques, plus exactement *spiriloques*, puisqu'une voix autre, ou plus nous-mêmes que nous, parle par notre bouche. Ce que développe l'évangile de Luc, quand le Christ jubile : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits » (*Luc* 10, 21). Pourquoi le Christ est-il alors en joie ? Parce qu'il voit pour la première fois un homme qui parvient à laisser la parole de Dieu parler en lui, ce qui suppose qu'il lui soit entièrement disponible et ouvert et se trouve au lieu et place pour recevoir d'un seul coup la

Jean-Luc
Marion

signification juste et l'assumer. Prenons la comparaison d'un entraîneur qui explique sans cesse le geste juste à son élève ; lequel le rate pendant des mois ou des années et, un jour, miraculeusement, comme en état de grâce, il le réussit. Alors l'entraîneur jubile en disant « gagné ! » : là, il y a une expérience de l'ailleurs.

Un tel événement suppose une transformation du sujet, que vous appelez l'anamorphose. D'où vient ce concept et quel sens lui donnez-vous ?

L'anamorphose désigne d'abord un processus de peinture. En principe, le tableau doit être vu centralement et de face, comme il a été peint ; mais des peintres inventifs et facétieux ont conçu des figures qu'on ne peut voir qu'en se déplaçant au long du tableau, jusqu'à un point de vue déplacé, de travers et sous un angle inattendu : uniquement ainsi, d'un seul coup, on le voit en une perspective décalée, d'ailleurs (on connaît la grande anamorphose de saint François de Paule à l'église de la Trinité-des-Monts, ou *Les Ambassadeurs* d'Holbein le Jeune, et bien d'autres). Ceci m'a fait penser à certains phénomènes qu'on ne peut apercevoir comme ils doivent l'être, que si l'on change le point de vue et se déplace jusqu'à celui qu'ils commandent silencieusement. Il ne s'agit pas seulement de phénomènes religieux : on apprend à voir des tableaux ; on apprend à écouter de la musique. Dans *Le Phénomène érotique*, j'avais surtout en tête ce que Husserl décrit dans la cinquième *Méditation cartésienne* : la relation de mon corps de chair au corps de l'autre chair, comme un appariement

(*Paarung*), la possibilité donc de me déplacer jusqu'à la position de l'autre. Il devenait alors pensable de généraliser ce concept d'anamorphose à partir notamment des expériences de la peinture et de l'intersubjectivité, jusqu'à ce qu'on appelle, sans trop le préciser, la conversion. Bibliquement, il s'agit d'un retournement et d'un déplacement : viens et vois, suis-moi et porte ta croix, déplace-toi ! Il faut « se bouger » jusqu'au bon endroit pour voir ce qui se manifeste de son propre point de vue.

Si l'on vous suit, on ne devient voyant pour et de l'ailleurs qu'à la faveur de ce déplacement. Mais d'où vient le mouvement ? Est-ce l'esprit qui nous déplace ? Est-ce son souffle qui nous meut ? Et si tel est le cas, ne faut-il pas en conclure que ce mouvement ne nous est pas spontané, qu'il vient d'ailleurs et qu'il se fait malgré nous ? Peut-on alors dire que dans ce « malgré soi » se loge l'esprit de charité et que c'est par lui, au fond, que l'anamorphose s'accomplit ?

Oui, c'est exactement ça. On peut comparer l'Esprit saint à un metteur en scène qui nous dirait non seulement comment jouer, mais où il faut se trouver par rapport à la caméra et aux autres acteurs pour jouer correctement : faute de se placer au bon endroit, on rate la prise. Il y a ici une base anthropologique fondamentale : il s'agit de se décentrer par rapport à soi-même pour comprendre qu'on ne peut voir ce qui se manifeste que si on va prendre un autre point de vue que le sien propre. En fait, à moins de devenir fou, tout individu doit dans l'expérience du monde pratiquer l'anamorphose. C'est le cas, par exemple, des études :

on apprend à prendre un autre point de vue sur ce qu'on étudie et que d'abord on ne comprend pas ; en se déplaçant, on finit par le comprendre un peu ; en étudiant, on cherche à devenir autre que ce qu'on était. L'intelligence, l'ouverture d'esprit relève toute de l'anamorphose. La nécessité d'un tel décentrement, qui vaut à de très nombreux niveaux d'expérience, culmine dans le cas de la naissance « d'en haut » (*Jean* 3) où l'anamorphose se fait sous la conduite de l'Esprit saint. Il y a certes des anamorphoses qui ne dépendent que de nous et de nos instructeurs, ou d'heureux hasards ; mais il y en a d'autres qui supposent que notre expérience de l'ailleurs vienne de l'ailleurs lui-même, tel est le cas de la Révélation chrétienne. Soulignons pourtant que l'ailleurs de la révélation n'a rien d'un aérolithe, d'une expérience exceptionnelle, « mystique » comme on dit. Ce déplacement à une profonde rationalité et éclaire rétrospectivement notre expérience profane de l'existence. Pour sortir du piège dans lequel la Révélation biblique se voit jugée par le tribunal de la raison, il faut montrer que la Révélation, dans ce qu'elle a de plus biblique, s'avère profondément rationnelle.

Vous évoquez dans l'ouvrage « une rationalité à la fois compatible avec la rationalité sans révélation et résolument distincte d'elle » (p. 48). Une telle rationalité peut-elle encore se dire dans les concepts de la philosophie ?

Voilà une question très gênante pour la philosophie, pas pour la théologie. Car la théologie a sa rationalité et la déploie ; elle s'intéresse à l'opinion des philosophes, mais elle ne passe pas son

temps à les consulter pour savoir si elle a le droit de comprendre ce qu'on comprend déjà. La leçon des Pères de l'Église s'impose comme une règle : ils ne demandaient la permission à personne pour faire usage de certains concepts philosophiques, qu'ils défigureraient de manière scandaleuse mais éclairante, ou bien pour se créer des concepts que les philosophes ignoraient, à la mesure de ce qui se révèle de Dieu.

On peut donc créer des concepts sans faire de la philosophie ?

Il vaut mieux avoir fait de la philosophie pour savoir comment fonctionnent les concepts, bien entendu. Mais la philosophie est un peu à *quia* aujourd'hui, puisqu'elle ne croit plus elle-même pouvoir disposer de concepts intemporels, tous issus de l'*Organon* d'Aristote. La philosophie se trouve désormais obligée de recourir à des concepts nouveaux, c'est-à-dire non métaphysiques, qui produisent d'abord surtout des *paradoxes*. Est-ce de la théologie, est-ce de la philosophie ? Va donc savoir ! La question même importe-t-elle ? Sans doute pas. Levinas, par exemple, ne se prive pas de manier des paradoxes qui sont à la fois parfaitement intelligibles phénoménologiquement et lourdement bibliques, comme l'invisibilité du visage. Et déjà Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, voire Heidegger et Henry ou Derrida.

Qu'en est-il des concepts que vous-même mobilisez après les avoir élaborés en contexte strictement phénoménologique, par exemple le phénomène saturé ou l'ana-

Jean-Luc
Marion

morphose? Faut-il comprendre que vous les appliquez à la Révélation, ou bien qu'ils proviennent d'une pensée de la Révélation?

Disons que ces concepts sont validés au niveau de ce qu'on appelle la nature et la quotidienneté; on ne peut donc pas objecter qu'ils sont arbitraires, importés par contre-bande puisqu'ils fonctionnent philosophiquement. Quand je les utilise pour les textes bibliques, ils opèrent aussi, voire mieux. L'opération tient sa légitimité de sa rationalité même: elle étend le champ de ce que nous pouvons concevoir. Toute avancée est bonne à prendre. On ne peut pas nier ce que l'on voit, même avec de nouvelles lunettes astronomiques.

Signets

Dans votre discussion avec les philosophes de la Révélation de Hegel et de Schelling, vous montrez toutefois en quel sens le rapport de la Révélation au concept peut poser problème.

Le problème fut le suivant: pour donner de la rationalité à la Révélation (entreprise louable), ces philosophes voulurent l'élever « au niveau du concept », ce qui revenait à supposer le concept plus haut que la Révélation biblique (décision discutable). On pouvait dire exactement l'inverse, comme l'ont fait la majorité des Pères, en rappelant que la Révélation biblique commence au moment où Dieu dit « mes pensées sont infiniment au-dessus des vôtres » (Isaïe 55, 9). En outre, le « concept » ne signifie pour Hegel et Schelling que la proposition – la prédication élevée au niveau de la proposition spéculative –, laquelle se trouve

régie par le moment de la négation; pour que Dieu se trouve élevé au niveau du concept dans sa manifestation, il fallait donc qu'il inclue le négatif, ou plutôt que le négatif inclue en lui Dieu; d'où la thèse, défendue dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, que la Trinité tire son sérieux, son travail, sa douleur et sa patience de l'incarnation et de la mort du Christ sur la croix. Mais on pourrait dire au contraire que, si le Fils a pu rester uni au Père sur la croix, il le devait à ce que la Trinité englobait encore l'épreuve de la croix. Nous qui sommes dans le péché, nous ne comprenons pas comment l'événement de la croix a été possible; mais le Christ, qui a souffert comme personne n'a souffert, le comprenait très bien et ne se trouvait pas, dans cette épreuve cruciale, pour autant en dehors de la Trinité. C'est parce qu'il demeurerait dans la Trinité en plein exercice, que Jésus resta, même à ce moment, le Fils du Père à qui il remit l'unique Esprit. Sur la croix, il ne s'agit pas de la puissance du concept et du négatif, mais de la toute-puissance trinitaire de l'amour.

Ce que vous reprochez à Hegel, au fond, c'est d'avoir manqué le sens de l'amour, puisque c'est cet amour qu'il considère comme empreint de fadeur et manquant du sérieux de la dialectique. Mais peut-on vraiment soutenir ce reproche?

Oui, bien sûr. Le blasphème de Hegel fut de disqualifier l'amour en une « fadeur », au lieu de prendre au sérieux ce que dit de la charité la *Première épître aux Corinthiens* (1 Corinthiens 13). C'est pourquoi on peut regretter que certains théologiens continuent à

suivre Hegel — ils auraient dû s'apercevoir que leurs présupposés les menaient à la catastrophe. Je préfère à tout prendre Heidegger qui, suivant Luther, admet que si le concept se résume à ce que la philosophie et en particulier la métaphysique mettent en œuvre, alors il ne faut pas, en ce sens, user de concept dans la théologie. Sauf à concevoir d'autres concepts.

Justement, quel est le rapport que votre livre entretient avec Heidegger? Vous semblez partager avec lui la tentative de libérer la foi de l'onto-théologie et de la question de l'être. Mais n'en tire-t-il pas une conséquence inverse à la vôtre, à savoir qu'une philosophie chrétienne est un cercle carré?

Procédons par distinctions. D'abord Heidegger a raison, si par « philosophie chrétienne » on entend ce qu'il appelait dans sa prime jeunesse le « système catholique », c'est-à-dire la théologie chrétienne en régime de serment anti-moderniste. Ensuite je reconnais bien volontiers avoir été, dans ma première formation, heideggerien jusqu'à l'os. Mais me devint dès le début très clair que le rapport de Heidegger à la Révélation chrétienne fut raté, pour de nombreuses raisons et j'ai donc essayé de parvenir à une indifférence de bon aloi à Heidegger. Les deux derniers chapitres du livre en effet esquissent la façon dont on pourrait reprendre les questions de l'être et du temps du point de vue de *l'ailleurs* — car que la question de l'être ne soit ni première ni dernière n'empêche pas qu'il y a une question de l'être. Que se passerait-il si on ne prenait pas la Révélation à partir de la question de l'être, comme l'histoire de la

philosophie l'a fait de diverses manières, mais la question de l'être à partir de *l'ailleurs*? La même question vaut pour le temps, car la pensée chrétienne aborde le temps sur un mode radicalement non-métaphysique.

Le concept-clé de votre approche phénoménale de la Révélation est l'apocalypse, entendue en son sens étymologique: la Révélation est un mode de mise au jour, ou de mise au clair, que vous interprétez comme « découverte » ou « découvrir ». Quel rapport y a-t-il entre découverte et dévoilement, entre *apokalupsis* et *aletheia*? Et l'*aletheia*, pouvez-vous ne pas l'entendre à partir de Heidegger? Mais pensez-vous alors que l'*apokalupsis* soit simplement un autre régime de manifestation, ou que l'on peut en dériver l'*aletheia*, au sens que Heidegger confère à ce terme, comme un cas particulier?

Jean-Luc
Marion

J'ai repris cette distinction à Jean Vioulac qui avait vu dans l'*apokalupsis* l'équivalent chrétien du concept d'*aletheia*. Voici leur différence fondamentale : dans l'*aletheia* (en fait dans le « *es gibt* »), le retrait reste inévitable, parce qu'il advient à la mesure exacte de ce qui se déploie ; ceci s'ensuit d'une règle phénoménologique : si l'étant (le « quelque chose ») se déploie en présence, alors l'être (qui n'est rien, pas « quelque chose », mais son mode d'apparaître) se retire nécessairement et se trouve masqué par et au profit de la présence de l'étant. Ce retrait, le penseur n'y est pour rien, il n'y a ni erreur, ni même oubli, mais une loi d'essence : l'*aletheia* ne dépend pas de nous. D'où notre impuissance à surmonter la fin de la métaphysique. Dans l'*apokalupsis* au contraire, le penseur, devenu le

témoin, y est pour quelque chose : il dépend de nous déplacer vers et dans l'ailleurs. Il faut distinguer deux concepts de manifestation : l'un dans lequel je reste un spectateur désintéressé ; l'autre dans lequel je peux ne pas voir, parce que je peux ne pas vouloir voir, ou bien je peux voir, si je le veux bien : le témoin, désormais donataire, se trouve responsable de la réserve ou de l'ouverture de la donation. On retrouve alors la théorie de la capacité chez Augustin (et Grégoire de Nysse) : la capacité de réception se trouve toujours convoquée et débordée par ce qu'il y a à donner et il faut une pédagogie du désir pour l'augmenter.

Diriez-vous que là où l'aletheia requiert de « vouloir le non-vouloir », comme le dit Heidegger, l'apokalupsis demande la bonne volonté, ne pas vouloir selon soi ? S'agit-il d'une différence dans la modalité du vouloir ?

Oui, mais surtout d'une différence de modalité de la réception. Dans le cas de Heidegger, il y faudrait une volonté de ne pas vouloir maîtriser, ni objectiver, ni anticiper : il faut (se) sortir même de la volonté de volonté. Dans la situation chrétienne, en revanche, il faut plus – vouloir une autre volonté que la sienne (« Non pas ma volonté, mais celle du Père ») : il n'y a donc pas de suspension de la volonté, mais un déplacement vers une autre volonté. Le paradoxe énonce que c'est uniquement si l'on veut la volonté d'un autre que l'on veut vraiment. C'est un jeu à qui perd gagne, ce qui n'est pas le cas de l'aletheia.

Le concept central de votre théologie de la Révélation est l'amour, dans la mesure

où il désigne tout à la fois l'objet de la Révélation (la Révélation révèle l'amour) et qualifie le sujet qui la reçoit (il faut être dans la charité pour pouvoir recevoir la Révélation). Comment concevez-vous cet amour qui n'est pas seulement une disposition affective, mais une manière de voir, et la seule qui soit appropriée à la manifestation de Dieu, comme vous le montrez à la fin du livre ? Que signifie voir en aimant, et quel lien y a-t-il entre l'amour et la foi ?

Comment répondre à une telle question ? Ce qui m'a beaucoup éclairé, depuis longtemps, reste le fragment de Pascal sur les trois ordres. De temps en temps, nous faisons l'expérience qu'il y a un troisième ordre, le plus intelligent des trois. C'est une question de regard phénoménologique : le regard à partir du troisième ordre s'avère le plus puissant, et quand on y atteint, on sait qu'on voit comme en « un état de grâce » : ce jour-là, on gagne, on bat son record personnel, on fait des choses qui dépassent l'attente, on est absolument ébloui par soi-même, on se demande comment cela a pu se passer : « Je n'ai même pas souffert, j'avais la socquette légère, j'étais soyeux », comme disent les coureurs cyclistes. Dans ce qu'on appelle la vie spirituelle, cela arrive de temps en temps. On voudrait qu'il en soit toujours ainsi mais, très vite, de nouveau les semelles de plomb remplacent les semelles de vent. Mais ce moment de grâce atteste la vraie vie.

L'amour auquel nous avons alors part n'est pas seulement celui que nous éprouvons, mais aussi celui que les trois personnes de la Trinité éprouvent les unes pour

les autres. À vous lire, on a parfois l'impression que cet amour de Dieu pour lui-même est plus important que l'amour pour l'homme, extérieurement à la Trinité.

Pour que cet amour puisse se diffuser pour les hommes et tout envahir, il doit d'abord fonctionner en Dieu. Si l'amour de Dieu pour les hommes n'est pas empreint de fadeur et d'édification, c'est justement parce qu'il est une détermination de Dieu *ut sic*.

Cela veut dire aussi que le concept d'amour est univoque : distinguer éros et agapè n'est pas pertinent.

En effet. Historiquement, les témoignages en faveur de l'univocité de l'amour en théologie chrétienne sont extrêmement nombreux, et la distinction entre plusieurs amours est beaucoup plus tardive. Si on se réfère au principe de sotériologie fixé par Grégoire de Naziance – « ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri ; mais ce qui est uni à Dieu, cela est sauvé » –, la question revient alors à savoir ce qui a été assumé. On peut douter que nous soyons sauvés par l'être, par l'*esse commune* que Dieu serait censé avoir assumé ; saint Thomas maintient lui-même l'impossibilité pour la créature d'être comme Dieu est (*ipsium esse*). Puisque notre manière d'être ne peut se modifier, nous resterons toujours des créatures et ne pourrons jamais nous élever à la divinité de Dieu sous le rapport de l'être. Mais d'après certains Pères, ce qui est commun et a été assumé par Dieu, c'est l'amour. Maxime le Confesseur le dit très bien : il y a deux modes de la *bouleusis*, soit on aime en s'aimant d'abord, soit

on aime en aimant Dieu d'abord, et il faut passer de l'un à l'autre. Saint Bernard le dit aussi en distinguant l'amour de soi au mépris de Dieu, l'amour de Dieu au mépris de soi, et l'amour de soi par amour de Dieu. L'amour est finalement la seule chose que l'on puisse convertir.

Vous réceusez le lexique de l'être et de l'étant, mais si l'on peut voir le Verbe dans le Christ, c'est bien qu'il y a un étant à voir. Ou, pour le dire encore autrement, Dieu se mêle à l'étant en s'incarnant.

Bien entendu. L'être et l'étant ouvrent comme une coupe dans la réalité du mystère, comme aussi la distinction entre nature et surnature. On peut s'arrêter à cette abstraction, mais le fond de l'affaire se trouve peut-être ailleurs, dans le fait que les choses ne sont pas d'abord des étants. J'aime bien, à la place d'étant, recourir au mot de *créature*, que Heidegger détestait tant. Nous sommes des créatures, des choses qui, plus radicalement que ce qui peut être ou ne pas être, se montrent comme *ce que* l'on peut haïr ou aimer, et surtout comme *ce qui* peut haïr ou aimer. Dieu nous voit d'abord non point comme (non-) étants, mais comme aimables ou non-aimables, aimants ou non-aimants ; en ce sens, la différence entre l'étant et le non-étant lui reste indifférente. La question de fond que Dieu doit se poser à notre sujet pourrait bien être celle-ci : est-il possible, pour une créature, de ne jamais aimer, ou de croire qu'elle n'a jamais aimé ou n'a jamais été aimée. Et il n'y a pas de réponse évidente, même pour Dieu qui assume notre choix libre. Pour ma part, je crois impossible de prétendre n'avoir jamais été aimé :

Jean-Luc
Marion

sinon, je ne serais pas là pour le prétendre. Il s'agit d'une contradiction performative. Et je pense aussi impossible de n'aimer jamais, même si l'on peut se trouver à un degré quasiment nul de l'amour. De fait, la question de l'amour nous détermine plus que la question de l'être. La question de l'être en général (ou du mien) ne m'a jamais pris à la gorge, parce qu'elle peut se voir à l'intérieur de l'horizon de l'amour. La situation érotique modifie la *Seinsweise*, la fait déborder hors de l'être.

Si c'est la créaturité que Dieu a assumée pour la sauver, cette dernière n'est-elle pas marquée par la mort, plus encore que par l'amour ?

La question de savoir si la créaturité impliquait à l'origine la mort est très débattue dans la tradition. Je ne m'avancerai pas là-dessus. Que la mort soit une métamorphose – au son de la trompette, en un clin d'œil, nous serons transformés – est une hypothèse assez vraisemblable. C'est pour ça qu'il y a une seconde mort qui est la vraie !

D'ailleurs, la révélation a déjà été beaucoup discuté en Europe et aux États-Unis, par des philosophes et des théologiens. Pensez-vous que ce livre, comme certains autres, va donner lieu à des batailles ?

Je l'espère. Il me semble que les philosophes qui l'ont lu l'acceptent relativement facilement, parce qu'ils doivent

facilement comprendre ce que je veux faire, même s'ils ne me suivent pas partout. Quant aux théologiens, ils se sont étonnés et parfois fâchés il y a longtemps déjà, avec *Dieu sans l'être* (à chaque traduction, il y a eu les mêmes polémiques). Une objection peut pourtant revenir, comme après *Étant donné*, lors d'un colloque à l'université Notre-Dame (Indiana), des théologiens m'avaient fait cette objection : vous remplacez la métaphysique comme point de départ de la théologie dogmatique, par la phénoménologie ; ce qui ne change rien à la sujétion philosophique de la pensée chrétienne, mais la déplace de l'être au donné. Or j'ai toujours essayé de corriger, d'adapter la phénoménologie, voire de lui faire des enfants dans le dos : le phénomène saturé, l'anamorphose, la contre-intentionnalité, la réduction au donné, sont autant de tentatives pour secouer le pommier et faire tomber les pommes. La théologie doit rester libre, même de ce qu'elle emprunte à la philosophie. La seule règle tient à ce qu'elle peut concevoir de ce qui se révèle, par quelques concepts qu'on voudra, pourvu qu'ils aident.

Diriez-vous qu'au fond vous avez retourné le piège, c'est-à-dire que vous montrez que l'essence de la manifestation dépend de cette manifestation insigne qui est celle de Dieu ?

Absolument. L'essence de la manifestation ne dépend pas de l'essence, mais de celui qui se manifeste.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique inter-

nationale Communio, est professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions : *La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, 2012 ; *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset, 2017 ; *D'ailleurs, la Révélation*, Grasset, 2020.

Emeline Durand, agrégée et docteur en philosophie, enseigne actuellement à l'Université de Bourgogne. Elle poursuit ses recherches en histoire de la philosophie allemande et en philosophie du langage.

Vincent Blanchet est docteur en philosophie et professeur agrégé à Sorbonne Université. Ses recherches portent sur l'histoire de la philosophie allemande et la métaphysique.

Jean-Luc
Marion

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
*Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe*, 2019
Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

Vient de paraître

Ph. Capelle-Dumont et D. de Caprio (éd.),

Joseph Ratzinger/Benoît XVI et la culture française, 2022

Au cours d'un voyage apostolique à Lourdes (2008), Benoît XVI affirmait avoir eu « un contact très profond, très personnel et enrichissant avec la grande culture théologique et philosophique de la France ». Il prolongeait ainsi le mot de Paul VI paraphrasant le cardinal Eude de Châteauroux (la France « cuit le pain intellectuel de la chrétienté »). La même année, lors de son discours au Collège des Bernardins, il évoquait, dans le sillage de l'historien Jean Leclercq, la France des « fils de saint Bernard de Clairvaux » aux « origines de la théologie occidentale » et aux « racines de la culture européenne ».

Le présent ouvrage, issu d'un colloque tenu à l'université de Strasbourg, explore les raisons pour lesquelles J. Ratzinger-Benoît XVI a ainsi tenu pour « décisive » la mémoire de la créativité intellectuelle française, tant pour son parcours personnel de vie et d'études que pour l'élaboration de la pensée — théologique, philosophique, scientifique et littéraire — en Occident.

Avec les contributions de Jean-Luc MARION de l'Académie française, Philippe CAPELLE-DUMONT, Davide DE CAPRIO, Christian GOUYAUD, Dominique MILLET-GERARD, Vincenzo ARBOREA, Santiago Sanz SANCHEZ, Gabriel FLYNN, Jean-Robert ARMOGATHE.

Tables du tome XLVII (2022)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
ARBIB	Dan	F <i>D'une révélation qui serait juive – À propos de Ce que sait la foi, de Vincent Carraud</i>			
ARMOGATHE	Jean-Robert	F <i>Le Cantique dans la tradition rabbinique – Une brève introduction</i>	T	1	81
ARMOGATHE	Jean-Robert	F <i>L'autre nom de l'Église</i>	E	3/4	10
BLANCHET	Vincent	F <i>Entretien mené avec Jean-Luc Marion</i>	S	6	107
BOULNOIS	Olivier	F <i>La fragilité de la chair selon saint Paul</i>	T	5	
BOURGEOIS	Christophe	F <i>L'un et l'autre amour</i>	E	1	8
BOURGEOIS	Christophe	F <i>Peut-on naître de nouveau ? Comprendre le baptême</i>	T	6	
BURNET	Régis	F <i>250 ANS après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?</i>	S2		
CATTIN	Emmanuel	F <i>La chair de la vie selon Jean</i>	T	5	83
CONGOUR-DEAU	Marie-Hélène	F <i>Naître dans un monde qui devient chrétien</i>			
DAHAN	Gilbert	F <i>Quelques réflexions sur L'exégèse médiévale d'Henri de Lubac</i>		S1	
DESTIVELLE	Hyacinthe	F <i>“Tous, quelques-uns, un” – Sensus fidei et dynamique synodale</i>	T	3/4	29
DEURBERGUE	Maxime	F <i>Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II</i>	T	2	33
DIEULEVEULT de	Juliette	F <i>De la concupiscentia carnis à la chair du Christ – Visages de la chair dans les Confessions de saint Augustin</i>	T	5	37
DOHMEN	Christoph	D <i>“Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux” (Exode 20,22) – Sur la visibilité de la révélation</i>		2	90
DUCHESNE	Jean	F <i>Elizabeth Jennings – Expériences mystiques et écriture poétique</i>	D	3/4	165
DUMEZIL	Bruno	F <i>Les conciles de Tolède (VI^e – VII^e siècles)</i>	T	3/4	74
DURAND	Emeline	F <i>Entretien mené avec J.-L. Marion</i>	S	6	107
EDWARDS	Michael	Anglais <i>Dieu et la poésie</i>	D	3/4	145
ERDŐ	Peter	H <i>Quelques précédents disciplinaires et doctrinaux sur la “synodalité” – L'esprit du presbyterium</i>	T	3/4	45
FARRUGIA	Edward	M <i>La synodalité au premier millénaire chrétien – Orthodoxes et catholiques en dialogue</i>	T	3/4	58
FISHBANE	Michael	USA <i>Le Cantique des Cantiques et la théologie exégétique juive</i>	T	1	90
FRANÇOIS pape		A <i>Avant-propos</i>		3/4	9
GAITAN	José-Damian	E <i>Les Méditations sur les Cantiques de sainte Thérèse d'Avila</i>			

Classement par ordre alphabétique des auteurs avec indication de leur nationalité

(A : Argentine ; B : Belge ; Br : Brésil ; Ca : Canada ; CH : Suisse ; D : Allemand ; E : Espagnol ; F : Français ; H : Hongrois ; I : Italien ; USA : États-Unis).

Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème » et « Dossier ».

Tables du tome XLVII (2022)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
GERL-FALKOVITZ	Hanna-Barbara	D “Qui me voit, voit le Père” – Remarques sur la phénoménologie de la vision	T	2	72
GIRAUD	Cédric	F Chant individuel et geste collective – <i>Le Cantique des Cantiques</i> au XII ^e siècle	T	1	59
GORFÖL	Tibor	H Tous à la même image – Le Christ- icône et transformation de l’homme chez les Pères de l’Église	T	2	58
GUILLON	Paul	F Naissances et Nativité – Poèmes	T	6	
HADJADJ	Fabrice	F De la convenance d’être né	T	6	
HEEREMAN	Nina Sophie	D L’amour d’alliance – Lecture symbolique du <i>Cantique des Cantiques</i>	T	1	29
HOLZER	Vincent	F Les états de la christologie au sortir de la période moderne – Lorsque le Christ demeure “seul”	T	2	18
HOPIL	Claude	F extase d’amour	T	1	107
HOUSSET	Emmanuel	F L’endurance de la chair	E	5	8
HOUSSET	Emmanuel	F Le lieu de la chair	T	5	67
JANTHIAL	Dominique	F Sauver et enfanter – Le parallèle du <i>Livre d’Isaïe</i>	T	6	
KASPER	Walter	D Le concile Vatican II et les synodes post-conciliaires – Origines-crisis-attentes	T	3/4	101
KOCH	Kurt	CH L’expérience synodale aujourd’hui – Entretien mené par Tibor Görföl	T	3/4	136
LEMAIRE	Jean-Pierre	F Naissances et Nativité – Poèmes	T	6	
MARIE de l’Assomption		F Le caractère véritable du mariage de Marie et Joseph selon saint Thomas d’Aquin	S	5	110
MARION	Jean-Luc	F <i>In memoriam</i> Thomas Levergood, ce qu’il a vu et ce qu’il a fait voir		S1	117
MARION	Jean-Luc	F L’icône du Dieu invisible	E	2	8
MARION	Jean-Luc	F À propos de <i>D’ailleurs la Révélation</i> . Entretien		S6	
MICHEL	Florian	F La tradition conciliaire aux États-Unis – De Rome à Baltimore et retour	T	3/4	87
OSSOLA	Carlo	I Dante – Architecte de l’éternel	D	3/4	154
PIGUET	Patrick	F Naissances et Nativité – Poèmes	T	6	
QUESNEL	Michel	F Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité	T	2	101
RAK	Isabelle	F L’homme, cet éternel nouveau-né	T	6	
RAVETON	Chirine	F L’ascension chrétienne de la chair chez saint Thomas d’Aquin	T	5	51

Les chiffres (à droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination.
Rappelons enfin que les références des articles publiés depuis le début se trouvent dans les index publiés en 1985 et 1995 et sur le site de la revue : www.communio.fr.

Tables du tome XLVII (2022)

Nom	Prénom		article	rubrique	n°	pages
ROUGÉ	Matthieu	F	La profondeur de la <i>lex orandi</i>		S6	
SCHÖNBORN	Christoph	CZ	“Seigneur, montre-nous tes voies” : La synodalité en question – Un entretien mené par Jan-Heiner Tück		S5	97
SIBILLE	Benoît	F	L’anarchie de l’amour – Philosophie du <i>Cantique des Cantiques</i>	T	1	44
SLABY	Frédéric	F	Newman poète-théologien – Redessiner l’au-delà chrétien dans l’imaginaire poétique anglais	D	3/4	176
STIKER-METRAL	Charles-Olivier	F	Naissances et Nativité – Poèmes	T	6	
TARDIVEL	Émilie	F	Naitre – Un phénomène, trois paradoxes	T	6	
TARDIVEL	Émilie	F	L’Événement de la naissance	É	6	
URFELS	Florent	F	Faut-il allégoriser le <i>Cantiques des Cantiques</i> ? L’exégèse de Paul Beauchamp	T	1	15
URFELS	Florent	F	L’autre nom de l’Église	E	3/4	10
URFELS	Florent	F	De la collégialité à la synodalité	T	3/4	17
VAN OYEN	Geert	B	250 ANS après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?	S2	113	
VOPRADA	David	CZ	La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l’invisible	T	2	45
WILLIAMS	Rowan	Anglais	La synodalité dans la tradition anglicane	T	3/4	120

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

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

Parole de Dieu

- 66-Lire l'Écriture (1986/4)
- 130-Le Christ (1997/2-3)
- 135-L'Esprit saint (1998/1-2)
- 140-Dieu le Père (1998/6-1999/1)
- 145-Croire en la Trinité (1999/5-6)
- 153-La parole de Dieu (2001/1)
- 158-Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
- 221-Le Canon des Écritures (2012/3)
- 245-L'inspiration des Écritures (2016/3)
- 253-La Tradition (2017/5)
- 279-Le Cantique de l'amour (2022/1)

Notre Père

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

Jésus

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

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-Le Christ juge et sauveur (2009/5)
- 207-Le Mystère Pascal (2010/1-2)
- 213-Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
- 219-La seconde venue du Christ (2012/1-2)
- 280-Le Christ, icône du Dieu invisible (2022/2)

Les Sacrements

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

Le Décalogue

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

Les Béatitudes

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

Les Vertus

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

191-La fidélité (2007/3)

196-La bonté (2008/2)

L'Église

- 5-Appartenir à l'Église (1976/3)
- 10-Les communautés dans l'Église (1977/2)
- 17-La loi dans l'Église (1978/3)
- 31-L'autorité de l'évêque (1980/5)
- 61-L'avenir du monde (1985/5-6)
- 92-Former des prêtres (1990/6)
- 94-L'Église, un secte ? (1991/2)
- 95-La papauté (1991/3)
- 104-Les Eglises orientales (1992/6)
- 138-La paroisse (1998/4)
- 144-Le ministère de Pierre (1999/4)
- 150-Musique et liturgie (2000/4)
- 154-Le diacre (2001/2)
- 161-Mémoire et réconciliation (2002/3)
- 175-La vie consacrée (2004/5-6)
- 193-Le Christ et les religions (2007/5-6)
- 199-Henri de Lubac- L'Église dans l'Histoire (2008/5)
- 222-Rendre témoignage (2012/4)
- 231-L'apologetique (2014/1-2)
- 234-Architecture et liturgie (2014/4)
- 255- Les magistères (2018/1)
- 267-L'identité sacerdotale (2020/1)
- 281-282-L'Église synodale (2022/3-4)

L'existence devant Dieu

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

264- *Vieillir* (2019/4)
272- *Sauver la nature ?* (2020/6)
277- *La sagesse des larmes* (2021/5)
278- *Théologie du peuple et pastorale populaire* (2021/6)

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

Philosophie

3- *La création* (1976/3)
12- *Au fond de la morale* (1977/4)
18- *La cause de Dieu* (1978/4)
23- *Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
29- *Après la mort* (1980/3)
32- *Le corps* (1980/6)
40- *Le plaisir* (1982/2)
42- *La femme* (1982/4)
44- *La sainteté de l'art* (1982/6)
71- *L'âme* (1987/3)
72- *La vérité* (1987/4)
80- *La souffrance* (1988/6)
86- *L'imagination* (1989/6)
100- *Sauver la raison* (1992/2-3)
106- *Homme et femme il les créa* (1993/2)
142- *La tentation de la gnose* (1999/2)
152- *Fides et ratio* (2000/6)
155- *Créés pour lui* (2001/3)
162- *La Providence* (2002/4)
169- *Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
178- *Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
181- *Dieu est amour* (2005/5-6)
187- *La différence sexuelle* (2006/5-6)
215- *Barth et Balthasar* (2011/3)
225- *L'idée d'Université* (2013/1)
229- *L'Amitié* (2013/5)
249- *Le temps d'en finir* (2017/1)
259- *Manger* (2018/5)
260- *Imaginer les fins dernières* (2018/6)
271- *Christianisme et tragédie* (2020/5)
283- *La chair* (2022/5)

Politique

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

266- *Les frontières* (2019/6)
276- *Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire

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

Sciences

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

Biographies

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

Société

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

Dossiers

105- *L'âme et le visage* (1993/1)
106- *Les vingt ans de Communio* (1993/2)

108- *Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
109- *Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
110- *Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
111- *Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
112- *Veritatis splendor, une encyclopédie de combat* (1994/2)
113- *Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
114- *Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
116- *Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
117- *La foi de VanGogh* (1995/1)
123- *L'Église et la morale* (1996/1)
124- *L'Église face au nazisme* (1996/2)
125- *Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
127- *Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
129- *Où en est la théologie ?* (1997/1)
130- *L'année du Christ* (1997/2-3)
137- *La responsabilité* (1998/3)
139- *Elise Corsini : Les JM, au-delà du spectacle* (1998/5)
143- *La douleur* (1999/3)
147- *Le millénarisme* (2000/1)
148- *Edith Stein* (2000/2)
195- *Mémorial Eucharistique* (2008/1)
210- *Robert Spaemann* (2010/4)
238- *Les 40 ans de Communio* (2015/2)
240- *Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
244- *L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
251- *De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
253- *De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zade* (2017/5)
257-258- *De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
259- *J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
259- *Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
269-270- *Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
271- *Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)
274-275- *Religion des poètes (I)* (2021/2-3)
277- *Hommage au cardinal Scola* (2021/5)
281-282- *Religion des poètes (II)* (2022/3-4)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

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

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

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

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

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

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

Nom : Prénom :

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

..... Courriel :

☐ Je **m'abonne** à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

☐ un an, ☐ deux ans ou ☐ trois ans.

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

☐ Je **parraine cet abonnement** et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

☐ informé de mon identité ☐ pas informé de mon identité

☐ Je **commande les numéros suivants** :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
France	Étudiant	30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

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

☐ Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

☐ Par **carte bancaire** via le site www.communio.fr

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

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

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

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

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

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

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

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

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : L. Hendriks, Heyendallaan 82, 6464 EP Kerkrade (NL).

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

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

Dépôt légal : novembre 2022 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-915111-96-5 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Maquette : louis-marie.fr

Composition : leventseleve.fr

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

www.communio.fr

Naître

XLVII, 6 n° 284 novembre-décembre 2022

Si on ne naît pas chrétien, mais on le devient, naître n'en demeure pas moins l'événement à partir duquel le chrétien se comprend : devenir chrétien consiste à naître de nouveau. Cette nouvelle naissance, qui s'accomplit dans le baptême, nous permet d'orienter notre vie vers Celui dont elle provient. Mais elle ne déprécie pas l'ancienne, la première, qui devient au contraire, malgré le péché originel, un lieu où se manifeste et s'exerce la charité. Dieu se manifeste dans toute naissance, et de manière unique dans celle du Christ, miroir sans faille de la charité divine, qui nous appelle à exercer notre propre charité à l'égard de tout nouveau-né.

Éditorial *Émilie Tardivel* : L'événement de la naissance

Thème

Isabelle Rak L'homme,
cet éternel nouveau-né

Émilie Tardivel Naître –
Un phénomène, trois paradoxes

Christophe Bourgeois Peut-on naître de nouveau ?
Comprendre le baptême

Dominique Janthial Sauver et enfanter –
Le parallèle du *Livre d'Isaïe*

Marie-Hélène Congourdeau Naître dans un monde
qui devient chrétien

Fabrice Hadjadj De la convenance
d'être né

Ch.-O. Stiker-Métral, Naissances
P. Piguet, et Nativité –

J.-P. Lemaire, Poèmes
P. Guillon

Signets

La profondeur *Matthieu*
de la *lex orandi* *Rougé*

À propos de *Jean-Luc*
D'ailleurs, la Révélation *Marion*

Georges de la Tour,
Le nouveau-né (1645-1648), détail,
Musée des Beaux-Arts, Rennes.

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-96-5

Revue bimestrielle
Le numéro : 14,00 €



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Avec le soutien du

