

revue
catholique
internationale



communio



La liberté religieuse – un droit

*Dossier : Religion des poètes (III)
Hopkins, Werfel, Pilinszky, Tolentino*

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communitio

La liberté religieuse – un droit

« Prenez garde, en effet, que ce ne soit déjà un crime d'irréligion que d'ôter aux hommes la liberté de religion et de leur interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre d'honorer qui je veux honorer, pour me forcer d'honorer qui je ne veux pas honorer ! Il n'est personne qui veuille des hommages forcés, pas même un homme. »

TERTULLIEN, *Apologétique*, XXIV, 6

« Il se trouve seulement qu'on ne puisse devenir chrétien, ou le rester, que par une suite d'actes libres et qu'il est également contradictoire que l'État puisse interdire à qui que ce soit de l'être, ou contraindre qui que ce soit à le devenir. »

ÉTIENNE GILSON, « Le catholique et la politique » (1949), *Un philosophe dans la cité 1944-1973*, Paris, Vrin, 2023, p. 545

Philippe de Champaigne, *Le Denier de César* (1655), Musée des Beaux-Arts, Montréal.


La liberté religieuse est un droit, mais un droit à faire son devoir, un droit à rendre à Dieu ce qui lui est dû. Pointant un doigt vers le ciel et l'autre vers la terre, le Christ trace la frontière infranchissable entre ce qui est dû à Dieu et ce qui est dû à César, entre l'ordre religieux et l'ordre politique.


Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

*La liberté religieuse –
un droit*

Éditorial  9 **Émilie Tardivel :**
Le droit à faire son devoir

Thème  **La liberté religieuse – Un droit**

13 **François Daguet :** Le droit à la liberté religieuse –
Convergences et équivoques entre l'Église et les États libéraux
Le droit à la liberté religieuse a-t-il le même sens pour l'Église et pour l'État ? Si l'on a pu croire à une grande convergence pendant des décennies, les divergences d'interprétation semblent aujourd'hui se multiplier. Elles engagent les fondements anthropologiques de la doctrine des droits.

25 **Nicholas J. Healy, jr. :** *Dignitatis Humanae* et l'État libéral moderne
Cet essai veut montrer l'importance durable de l'enseignement du concile Vatican II sur la liberté religieuse, Dignitatis Humanae. L'un des défis contemporains à la liberté religieuse authentique est l'idéologie du libéralisme moderne qui tend à concevoir la foi religieuse comme essentiellement privée. Il en résulte une forme de « totalitarisme doux » qui exclut le recours au bien commun. Une meilleure compréhension de l'enseignement de Dignitatis Humanae sur la fin de l'autorité politique et la relation essentielle entre liberté et vérité peut renouveler la défense de la liberté religieuse par l'Église.

39 **Philippe Portier :** Laïcité et liberté religieuse dans le discours de l'épiscopat français (XIX^e-XXI^e s.)
Si les formulations du magistère ont, au fil du XX^e siècle, nettement évolué, ce dernier ne reprend pas à son compte l'idée de souveraineté du politique ni celle de liberté d'autonomie qui fondent la conception libérale de la liberté de culte. Comme l'a montré encore la discussion de la loi du 24 août 2021, le discours des évêques français permet de mesurer toute la distance qui sépare le catholicisme du libéralisme.

59 **Émilie Tardivel :** Difficile liberté religieuse –
Hobbes, Spinoza et la philosophie politique moderne
De Hobbes à Spinoza, la liberté de conscience et la liberté d'expression deviennent des droits inaliénables, mais dans le cadre d'une philosophie affirmant la double juridiction politique et religieuse de l'État, c'est-à-dire excluant la liberté de culte. Cette matrice historique et conceptuelle, qui suppose la séparation des deux régimes ou des deux règnes, explique les difficultés des démocraties libérales à l'égard de la liberté religieuse, méconnue en théorie dans toute son extension, reconnue en pratique avec des restrictions.

69 **Emmanuel Tawil :** Que reste-t-il de la liberté religieuse en France après la loi sur le séparatisme ?
La loi du 24 août 2021, qui se donnait pour objet de lutter contre les séparatismes, est venue créer de nouvelles procédures de contrôle des institutions religieuses. Elle pose question au regard de la doctrine de la liberté religieuse que l'Église catholique défend depuis la déclaration Dignitatis Humanae de Vatican II. En dépit du dialogue maintenu qui se veut rassurant, les défauts du texte peuvent néanmoins susciter l'inquiétude.

79 **David Vopřada :** Une question de conscience ?
Tertullien et la défense de la liberté religieuse
Pour défendre les chrétiens persécutés pour leur refus d'adorer l'Empereur, Tertullien dans son Apologétique retourne les arguments développés par les autorités romaines et les accuse d'impiété parce qu'elles veulent forcer les cœurs par leur pouvoir et domination injustes. Dans une société où la religion a un sens directement politique, Tertullien pose ainsi les fondements du principe de la liberté religieuse.

Dossier La religion des poètes (III) *Hopkins, Werfel, Pilinszky, Tolentino*

97 Louis Bouyer : Gerard Manley Hopkins : l'Abîme appelle l'abîme...

Dans les derniers chapitres de son manuscrit inédit, Religio poetae, le P. Louis Bouyer analyse la confession de foi poétique du jésuite anglais Gerard Manley Hopkins (1844-1889).

115 Franz Werfel (1890-1945)

Theologoumena – Sur l'Incarnation

Traduction inédite par Jean-Robert Armogathe

« Je ne suis encore qu'un enfant », « Hymne du matin »

Traduction inédite de deux poèmes par Paul-Victor Desarbres

137 János Pilinszky (1921-1981)

Tibor Görföl: La poésie du vulnérable – János Pilinszky et la mystique du dénuement

Dans la Hongrie des années 1960, le poète catholique János Pilinszky, profondément marqué par Auschwitz, inaugure ce qu'il appelle une esthétique évangélique. Dans des textes qui cultivent un certain dépouillement, le poète est d'abord un prochain qui s'identifie aux victimes et examine avec amour et vérité notre misère.

Poèmes

Traduction inédite de quatre poèmes par Paul-Victor Desarbres

151 José Tolentino de Mendonça (né en 1965)

Maria José Vaz Pinto: Le Dieu implicite dans la poésie de José Tolentino de Mendonça

Le Dieu implicite se révèle de multiples façons, à partir des réalités de la vie quotidienne reçues et vécues avec attention, au fil d'une histoire de vie qui se fait itinérance ouverte. Pour exprimer cette vérité, les poèmes cités disent moins ce que nous savons que ce que nous ne savons pas.

Jose Tolentino de Mendonça: Quand le Nouveau Testament cite les poètes (Actes 17, 28) – Une carte pour s'orienter dans le temps présent

Le discours de Paul sur l'Aréopage (Actes 17, 22-34) constitue le modèle par excellence de la relation entre théologie et littérature. Le véritable autel « Au Dieu inconnu » que Paul a vu est la littérature et la pensée grecques avec lesquelles Paul entend dialoguer et qu'il n'hésite pas à discerner comme une prière ou un cri vers le Dieu ineffable.

Dossier Pour une théologie fondamentale du sacerdoce

169 Avec les quatre contributions suivantes à la soirée du 18 avril 2023 au collège des Bernardins :

Cardinal Marc Ouellet: Quel avenir pour le sacerdoce ?

Philippe Capelle-Dumont: Le sacerdoce entre repères théologiques et questions pastorales


Jean-Robert Armogathe: En lisant les Pères

Isabelle Rak: Le sacerdoce ministériel – Séparer pour sanctifier

Nous remercions Jean-Robert Armogathe, Paul-Victor Desarbres et Jean Duchesne pour leur concours gracieux comme traducteurs.

SUMMARY

Editorial  9 **Émilie Tardivel :**
The right to do one's duty

Thème  **Religious Freedom – A Right**

13 François Daguet : The Right to Religious Freedom –
Convergences and Equivocations between the Church
and Liberal States

Does the right to religious freedom have the same meaning for the Church as for the State? If one could believe that there was a great convergence for decades, the divergences of interpretation seem to be multiplying today. They involve the anthropological foundations of the doctrine of rights.

25 Nicholas J. Healy, jr. : *Dignitatis Humanae* and the Modern
Liberal State

*This essay seeks to show the enduring importance of the Second Vatican Council's teaching on religious freedom, *Dignitatis Humanae*. One of the contemporary challenges to authentic religious freedom is the ideology of modern liberalism which tends to conceive religious faith as essentially private. The result is a form of "soft totalitarianism" that excludes recourse to the common good. A better understanding of the teaching of *Dignitatis Humanae* about the purpose of political authority and the essential relationship between freedom and truth can renew the Church's defense of religious freedom.*

39 Philippe Portier : Secularism and Religious Freedom in the
Discourse of the French Episcopate (19th-21st centuries)

If the formulations of the magisterium have, over the course of the 20th century, clearly evolved, the latter does not take on board the idea of political sovereignty nor that of freedom of autonomy which founds the liberal conception of freedom of worship. As the discussion of the law of August 24, 2021 has shown, the discourse of the French bishops allows us to measure the distance that separates Catholicism from liberalism.

59 Émilie Tardivel : Difficult religious freedom –
Hobbes, Spinoza and modern political philosophy

From Hobbes to Spinoza, freedom of conscience and freedom of expression become inalienable rights, but within the framework of a philosophy affirming the dual political and religious jurisdiction of the State, i.e. excluding freedom of worship. This historical and conceptual matrix, which presupposes the separation of the two regimes or of the two kingdoms, explains the difficulties of liberal democracies with regard to religious freedom, which is ignored in theory in all its extension, recognized in practice with restrictions.

69 Emmanuel Tawil : What remains of religious freedom
in France after the law on separatism ?

The law of August 24, 2021 on separatism limits certain freedoms enjoyed by religions since 1905. The desire of the State to control the religious sphere under the guise of political independence is an old French tradition. This recently adopted law reflects a certain mistrust of the State vis-à-vis all religions and not only Islam. Despite the dialogue maintained, which is intended to be reassuring, the defects of the text can nevertheless cause concern.

79 David Vopřada : A matter of conscience ?
Tertullian and the defense of religious freedoms

To defend the Christians persecuted for their refusal to worship the Emperor, Tertullian, in his Apologetics turns the arguments developed by the Roman authorities reverse and accuses them of impiety because they want to force hearts by their unjust power and domination. In a society where religion has a directly political meaning, Tertullian thus lays the foundations of the principle of religious freedom.

Dossier The Religion of Poets (III) Hopkins, Werfel, Pilinszky, Tolentino

97 Louis Bouyer : Gerard Manley Hopkins : the abyss calls the abyss...

In the last chapters of his unpublished manuscript, Religio poetae, Fr. Louis Bouyer analyzes the poetic confession of faith of the English Jesuit Gerard Manley Hopkins (1844-1889).

115 Franz Werfel (1890-1945)

Theologoumena – *On the Incarnation*

First-time translation by Jean-Robert Armogathe

“I’m Just a Child Yet”, “Morning Anthem”

First-time translations of two poems by Paul-Victor Desarbres

137 Janos Pilinszky (1921-1981)

Tibor Görföls: *The Poetry of the Vulnerable – János Pilinszky and the Mystic of Deprivation*

In the Hungary of the 1960s, the Catholic poet János Pilinszky, deeply marked by Auschwitz, inaugurated what he calls an evangelical aesthetic. In texts that cultivate a great simplicity, the poet is first of all a neighbor who identifies with the victims and examines our misery with love and truth.

Poems

First-time translations of four poems by Paul-Victor Desarbres

151 José Tolentino de Mendonça (born in 1965)

Maria José Vaz Pinto: *The implicit God in the poetry of José Tolentino de Mendonça*

The implicit God is revealed in many ways, from the realities of daily life received and lived with attention, in the course of a life history that becomes open itinerancy. To express this truth, the poems quoted say less what we know than what we do not know.

Jose Tolentino de Mendonça: *When the New Testament quotes the poets (Acts 17:28) – A map for orientation in the present time*

Paul’s speech to the Areopagus (Acts 17:22-34) is the model par excellence of the relationship between theology and literature. The real altar to the unknown God that Paul saw is Greek literature and thought, which he intends to dialogue with and which he does not hesitate to discern as a prayer or a cry to the ineffable God.

Dossier For a fundamental theology of the priesthood

169 With the following four contributions to the evening of April 18, 2023 at the Collège des Bernardins :

Cardinal Marc Ouellet : What future for the priesthood ?

Philippe Capelle-Dumont : The priesthood between theological reference points and pastoral questions

Jean-Robert Armogathe : Reading the Fathers

Isabelle Rak : The ministerial priesthood – Separate to sanctify

We thank Jean-Robert Armogathe, Paul-Victor Desarbres and Jean Duchesne for their gracious assistance as translators.

Prochain numéro
septembre-octobre 2023

La peur

La liberté religieuse est un droit universel de la personne. L'Église le reconnaît pour avoir signé en 1948 la *Déclaration universelle des droits de l'homme* adoptée à l'Assemblée générale des Nations Unies, qui affirme en son article 18 que « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion », et avoir explicité en 1965 les fondements doctrinaux de cet acte juridique international dans *Dignitatis humanae*, la déclaration sur la liberté religieuse du concile Vatican II. Mais cette reconnaissance ne s'est pas faite sans mal. Pendant près d'un siècle à compter de la Révolution française, du Bref *Quod aliquantum* du pape Pie VI en 1791 au *Syllabus errorum* du pape Pie IX en 1864, la liberté religieuse a au contraire été considérée comme un « droit monstrueux », une « erreur » que l'Église devait combattre. Il a fallu attendre à la fois l'attitude pragmatique et le renouveau théologique du pape Léon XIII, pour que s'amorce un tournant qui, sous l'effet conjugué des événements politiques (avec les totalitarismes et les deux Guerres mondiales) et des développements magistériels sur les droits de l'homme (du pape Pie XI au pape Jean XXIII), aboutisse à une reconnaissance ecclésiale du droit de toute personne à la liberté religieuse.

L'histoire du rapport de l'Église aux droits de l'homme, et en particulier à la liberté religieuse, étant aujourd'hui bien documentée, on pourrait se demander pourquoi la rédaction francophone de *Communio*, qui a déjà publié quelques articles sur la question¹, a choisi d'y consacrer son thème. La première raison est qu'il est toujours bon de rappeler l'histoire pour éviter à la fois de rétro-projeter le présent sur le passé, comme si l'Église avait invariablement reconnu le droit de toute personne à la liberté religieuse, et de mésestimer les débats qui ont encore lieu aujourd'hui sur *Dignitatis humanae* : s'agit-il d'un approfondissement doctrinal ? s'agit-il au contraire d'une innovation ? voire d'une contradiction avec la doctrine passée ? Cette interrogation traverse les trois premiers textes du thème qui, malgré des divergences, s'accordent à montrer qu'il n'y a, dans la position conciliaire, aucune contradiction avec la doctrine passée condamnant

1 Voir notamment : Dom Philippe DUPONT, « La liberté religieuse », *Communio*, n° 13, 6, 1988, p. 75-99 ; Yves-Marie HILAIRE, « Droits de l'homme, droits de la personne. Un

siècle de conflits, un siècle de convergence entre l'Église et les Déclarations des Droits de l'Homme », *Communio*, n° 14, 3-4, 1989, p. 140-152.

Éditorial ● l'indifférentisme de la conception libérale du droit à la liberté religieuse. La liberté de se porter vers la religion de son choix est, dans *Dignitatis humanae*, subordonnée à l'obligation de rechercher la vraie religion. La liberté religieuse est un droit, mais un droit à faire son devoir, un droit à connaître, aimer et honorer Dieu.

C'est pourquoi la reconnaissance du droit libéral à la liberté religieuse ne vaut pas reddition de l'Église à l'anthropologie qui le fonde. Le père François Daguét o.p. conclut en effet de ses analyses que l'enjeu anthropologique de ce droit réside pour l'Église dans « la reconnaissance effective de la dimension religieuse comme constitutive des personnes et des communautés humaines² ». On retrouve cette même idée dans l'article de Nicholas Healy, rédacteur de l'édition nord-américaine de *Communio*, qui revient sur *Dignitatis humanae* à l'aune de ses documents préparatoires et sur le texte de 2019 de la Commission théologique internationale, intitulé *La liberté religieuse pour le bien de tous : approches théologiques et défis contemporains*. Tout en prétendant à la neutralité, l'État libéral accorde la liberté à des religions qu'elle tend fondamentalement à considérer comme des options extrinsèques aux personnes et comme des options privées, sans dimension essentiellement communautaire. Contre cette anthropologie libérale, Nicholas Healy défend l'idée, dans le sillage des documents du Saint-Siège qu'il commente, que la religion n'est pas un bien privé, mais un bien commun, voire qu'elle constitue « le » bien commun de l'Église et des États libéraux³.

Cette position magistérielle paradoxale, consistant à reconnaître le droit libéral à la liberté religieuse sans en admettre les fondements anthropologiques, ressort également d'un examen du discours de l'épiscopat français. Philippe Portier montre que son évolution au cours du XX^e siècle se conjugue avec une parfaite continuité dans la condamnation d'une conception indifférentiste de la religion réduite à une option privée, au lieu d'être comprise comme une obligation individuelle et collective relevant à la fois de la parole divine et de la raison humaine, de la loi divine et de la loi naturelle⁴.

2 Voir François DAGUET, « Le droit à la liberté religieuse – Convergences et équivoques entre l'Église et les États libéraux », ci-dessous, p. 13.

3 Voir Nicholas HEALY, « *Dignitatis Humanae* et l'État libéral moderne », ci-dessous, p. 25.

4 Voir Philippe PORTIER, « Laïcité et liberté religieuse dans le discours de l'épiscopat français – Constantes et variations », ci-dessous, p. 39. Sur ce point, voir aussi François DAGUET, *art. cit.*, p. 13.

Philippe Portier indique toutefois que l'évolution de la position épiscopale française, dans la période qui s'ouvre avec le concile Vatican II, « se traduit par une adhésion au régime français de laïcité », désormais envisagé comme un « régime souhaitable⁵ ». Au-delà d'une continuité dans l'anthropologie, force est donc d'observer un changement de philosophie politique, un renoncement à la « formule de l'État chrétien », mais dans un contexte où l'Église et l'État se trouvent unis, « dans l'ordre moral, par un pacte de gouvernement, construit sur l'assise d'une conception partagée de la dignité humaine⁶ ». Or, « depuis les années 1970, ce contrat s'est effiloché⁷ ».

L'effilochement du pacte de gouvernement entre l'Église et l'État dans l'ordre moral, qui ressortit à l'extension de la liberté morale, s'est doublé en France d'une restriction de la liberté religieuse avec la loi du 24 août 2021 sur le séparatisme. François Daguet et Philippe Portier convergent également sur ce point, et l'article d'Emmanuel Tawil permet d'apprécier avec précision la manière dont cette loi restreint des libertés dont bénéficiaient les religions depuis 1905⁸. C'est la deuxième raison qui justifie le choix de ce thème par la rédaction francophone de *Communio* : son actualité dans la démocratie libérale française. Dans cette perspective, on peut légitimement s'inquiéter de l'évolution de plus en plus anti-libérale de la législation française, depuis la proscription des signes religieux ostensibles dans les écoles publiques en 2004 jusqu'à la limitation des libertés d'association et d'enseignement pour les organisations cultuelles en 2021. Emmanuel Tawil souligne en ce sens que la loi du 24 août 2021 s'inscrit dans un « contexte de tension avec les religions, qui a vu pour la première fois les trois confessions chrétiennes (catholique, protestante et orthodoxe) s'opposer ensemble à l'État en contestant la conformité de la loi sur le séparatisme à la constitution⁹ ».

Mais faut-il s'étonner de cette évolution ? Une généalogie du libéralisme politique de Hobbes à Spinoza, qui explique comment s'associent séparation des régimes ou des règnes spirituel et temporel et double juridiction politique et religieuse de l'État, rend compte des difficultés des démocraties libérales à l'égard de

5 Voir Philippe PORTIER, *art. cit.*, p. 46 et 49.

6 *Ibid.*, p. 49 et 52.

7 *Ibid.*, p. 52.

8 Voir Emmanuel TAWIL, « Que reste-t-il de la liberté religieuse en France après la loi sur le séparatisme ? », ci-dessous, p. 69.

9 *Ibid.*, p. 76-77.

Éditorial

la liberté religieuse, qui est méconnue en théorie dans toute son extension, et reconnue en pratique avec des restrictions¹⁰. D'où la troisième et dernière raison de ce thème : toute tentative de réduire la distance séparant le christianisme du libéralisme politique suppose à la fois la déconstruction et la reconstruction du libéralisme politique sur la liberté religieuse considérée comme un droit inaliénable, au même titre que la liberté de conscience et avant elle. Tertullien s'avère sur ce point déterminant : David Vopřada montre que ses textes apologétiques ne défendent pas la liberté religieuse au nom de la liberté de conscience, mais la liberté de conscience au nom de la liberté religieuse, étendant à la religion le principe romain de la protection des droits civils de l'homme libre¹¹. De la même manière, les chrétiens sont appelés à défendre, y compris dans les démocraties libérales, la liberté religieuse comme la première des libertés publiques.

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 un essai de philosophie politique, Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien, Paris, Ad Solem, 2015.

10 Voir Émilie TARDIVEL, « Difficile liberté religieuse – Hobbes, Spinoza et la philosophie politique moderne », ci-dessous, p. 59.

11 Voir David VOPŘADA, « Une question de conscience ? Tertullien et la défense de la liberté religieuse », ci-dessous, p. 79.

Le droit à la liberté religieuse

*Convergence et équivoques
entre l'Église et les États libéraux*



François
Daguet

L'Église a longtemps regardé avec suspicion l'élaboration de la doctrine des droits de l'homme par les sociétés issues de la Révolution française. La pauvreté doctrinale dans laquelle la laisse la période tridentine la rend incapable d'apprécier avec finesse l'affirmation des droits proclamés solennellement en 1789. C'est que s'ouvrent alors des temps nouveaux, marqués par des bouleversements que nul, sans doute, n'avait imaginés et qui laissent les autorités de l'Église, les papes au premier chef, désesparées. Il s'agit de rien de moins que de la fin de la chrétienté, comprise comme un régime de coopération étroite entre autorités temporelles et ecclésiastiques, qui s'accompagne de la remise en cause du principe monarchique, jusqu'alors compris comme garant de cet ordre de chrétienté. Le corollaire de cette rupture, violemment opérée, est que les sociétés entendent désormais s'édifier sur des bases profanes, sans référence – quand ce n'est pas en opposition – aux vérités issues de la Révélation chrétienne. La proclamation des droits de l'homme et du citoyen, par la *Déclaration* du 26 août 1789, s'inscrit dans ce contexte et exprime la volonté de fonder la société sur un ordre naturel accessible à la raison commune et non plus sur un ordre surnaturel et révélé. La volonté concomitante de l'Assemblée nationale de retirer à Rome la souveraineté sur l'Église de France, par la Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790, rompant unilatéralement le Concordat de 1516, achève de pousser les autorités de l'Église dans une opposition générale et absolue à tout ce qui émane de la Révolution française. Le Bref *Quod aliquantum* de Pie VI, du 10 mars 1791, condamne sans nuance les prétentions des révolutionnaires et l'affirmation « insensée » d'une « liberté absolue » et d'un « droit monstrueux [...] d'égalité et de liberté naturelle pour tous les hommes ». Ce texte, touffu et désordonné, témoigne de la confusion romaine face aux événements de France et de l'incapacité à en faire une analyse distanciée. Peu après, un nouveau Bref *Adeo Nota* du 23 avril 1791, condamne « ces droits si contraires à la religion et à la société »

figurant dans la déclaration adoptée par l'Assemblée nationale. La papauté s'installe alors dans une posture de dénonciation des changements induits par la Révolution. Au cœur du procès intenté par la papauté se trouve le grief de promouvoir une liberté religieuse qui contrevient aux lumières issues de la Révélation. Dans le *Syllabus* de 1864, catalogue des erreurs joint à l'encyclique *Quanta cura*, Pie IX ne manque pas de dénoncer l'affirmation selon laquelle : « Il est loisible à chaque homme d'embrasser et de confesser la religion qu'il aura considérée comme vraie en étant conduit par la lumière de la raison » (D. S. 2915).

Cette posture prévaut pendant près d'un siècle, puisqu'il faut attendre le pontificat de Léon XIII pour que l'Église prenne acte du caractère irréversible des changements et entame une analyse précise de ceux-ci, discernant ce qui peut être admis de ce qui ne doit pas l'être. Pendant cette longue période, une décantation s'opère entre les différentes questions engagées, celle du régime politique, de la relation entre l'Église et l'État, et celle des droits de l'homme et du citoyen. Comme l'avait perçu Pie VI, bien qu'il fût incapable de l'articuler dans une argumentation sereine, la question de la liberté religieuse est liée, plus largement, à celle de la liberté de conscience, et finalement engage la conception de la liberté elle-même. C'est l'analyse à laquelle se livre Léon XIII dans son encyclique *Libertas praestantissimum* de 1888. En réhabilitant la doctrine traditionnelle de la loi issue de saint Thomas d'Aquin, en affirmant le nécessaire respect, par les lois de la cité, des préceptes de la loi naturelle, eux-mêmes impression dans l'âme de la loi divine, le magistère établit *de facto* les conditions d'une reconnaissance possible de la doctrine des droits, dès lors qu'elle repose sur les principes de la loi naturelle que la liberté humaine doit respecter. En matière religieuse, cela ne saurait signifier la licence d'adhérer indifféremment à la religion de son choix, ce qui contreviendrait au précepte premier de rechercher la vérité sur Dieu, comme l'affirmait déjà saint Thomas (*Somme théologique*, I II, q. 94, a. 2).

Le recours à la médiation de la loi naturelle ouvre la voie à la reconnaissance de droits fondés sur ses préceptes, qui ne sont pas nécessairement en contradiction avec ceux énoncés par les lois des États libéraux. C'est ainsi que, progressivement, le magistère de l'Église s'accommode d'une affirmation des droits jusqu'à la faire sienne. La période de l'entre-deux-guerres, qui correspond au pontificat de Pie XI, est marquée par l'émergence de régimes qu'on

Thème

qualifiera de totalitaires, expressions d'idéologies de teneurs diverses : principalement le communisme marxiste en Union soviétique, le fascisme en Italie et le nazisme en Allemagne. Dans le monde catholique, cette situation suscite en réponse une réaction dite « personnaliste », qui affirme le caractère intangible de la personne et de ses droits fondamentaux face à quelque régime politique que ce soit. Pie XI le proclame solennellement dans ses deux encycliques « jumelles » de 1937 qui dénoncent les atteintes portées à ces droits par le régime communiste de la Russie soviétique (*Divini redemptoris*) et par le régime nazi (*Mit brennender Sorge*).

Dans ces conditions, on n'est pas surpris que Pie XII, traitant dans son radio-message de Noël 1942 de l'ordre à venir des sociétés au sortir de la guerre, en pose les principes fondateurs dont le premier est de « rendre à la personne humaine la dignité qui lui a été conférée par Dieu dès l'origine » et « le respect et l'exercice pratique des droits fondamentaux de la personne ». Cette conviction désormais bien établie explique également que le Saint-Siège ratifie avec enthousiasme en 1948 la *Déclaration universelle des droits de l'homme* adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies.

François
Daguet

On mesure tout le chemin parcouru par l'Église depuis la condamnation sans nuance de 1791. Le droit à la liberté religieuse est pourtant mentionné en des termes proches. Le texte de 1789 portait : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (a. 10), celui de 1948 stipule : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites » (a. 18). Jean XXIII s'inscrit dans la ligne de cette charte des droits de l'homme qu'il qualifiait « d'étape et d'avancée vers l'établissement d'un ordre juridique et politique de tous les peuples existant dans le monde ». Dans *Pacem in terris* (1963), il énonce une liste des droits fondamentaux de l'homme et notamment le fait « que chacun puisse honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et professer sa religion dans la vie privée et publique » (D.S. 3961).

C'est surtout, à la même époque, le Concile Vatican II qui établit la doctrine de l'Église sur le droit à la liberté religieuse dans la

Déclaration *Dignitatis humanae* (DH), adoptée en 1965, lors de sa clôture. On en connaît les principaux termes. Il ne s'agit pas de la liberté de croire ou de ne pas croire, ou de se porter indifféremment vers une religion ou une autre. Léon XIII avait déjà condamné une telle conception de la liberté de conscience (*Libertas praestantissimum*, D.S. 3250). Le Concile affirme au contraire que Dieu a fait connaître aux hommes « l'unique vraie religion », qui « subsiste dans L'Église catholique » (DH n° 1), et que tous les hommes « sont pressés, par leur nature même, et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, celle qui concerne d'abord la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent et à régler toute leur vie selon les exigences de cette vérité » (DH n° 2). Dans ces conditions, le droit à la liberté religieuse est présenté, dans une approche presque juridique, comme une liberté publique : « la liberté religieuse que revendique l'homme dans l'accomplissement de son devoir de rendre un culte à Dieu concerne son immunité de toute contrainte dans la société civile » (DH n° 1). La formule est reprise au numéro suivant : « Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres » (DH n° 2). Pour garantir ce droit, le Concile en demande la transcription dans l'ordre juridique positif : « Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil » (*ibid.*). Le Concile précise que le fondement de ce droit est double, puisqu'il relève à la fois de la Révélation et de la raison naturelle : « le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même » (*ibid.*).

Le discours magistériel sur le droit à la liberté religieuse, et plus largement celui sur les droits fondamentaux de la personne, clairement promus dans la constitution conciliaire *Gaudium et spes* (n° 26), a désormais atteint son point d'équilibre doctrinal. Le long processus de décantation qui s'étend sur près de deux siècles permet à l'Église de reconnaître le bien-fondé de la doctrine des droits tout en manifestant ce à quoi elle ne peut adhérer. Les papes successifs ne manquent pas de rappeler cette adhésion qui, loin

Thème

d'être un rattachement tardif imposé par la nécessité, témoigne d'un réel approfondissement doctrinal. Ainsi Benoît XVI, lors de sa visite à l'Assemblée générale des Nations-Unies, en 2008, fait mémoire de la signature de la Convention universelle soixante ans auparavant, pour en montrer l'importance :

Ce document était le fruit d'une convergence de différentes traditions culturelles et religieuses, toutes motivées par le désir commun de mettre la personne humaine au cœur des institutions, des lois et de l'action des sociétés, et de la considérer comme essentielle pour le monde de la culture, de la religion et de la science. Les droits de l'homme sont toujours plus présentés comme le langage commun et le substrat éthique des relations internationales. Tout comme leur universalité, leur indivisibilité et leur interdépendance sont autant de garantie de protection de la dignité humaine.

Benoît XVI indique au passage ce qui a rendu possible cette adhésion commune : la « convergence de différentes traditions culturelles et religieuses ». De fait, c'est en réhabilitant la notion de loi naturelle que l'Église, tout en maintenant sa cohérence avec le donné révélé, peut partager, sur le terrain de la raison naturelle, les aspirations des États au sortir de la Seconde Guerre mondiale. À cette époque, les ordres juridiques des États libéraux demeurent marqués par l'empreinte d'un ordre naturel auquel on ne craint pas de se référer, dans la ligne même de l'esprit des Lumières, et les sociétés elles-mêmes portent encore la marque du christianisme qui les a façonnées pendant des siècles. Pour autant il est clair que, lorsque les signataires de la convention de 1948 se mettent d'accord pour affirmer que « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion », tous n'interprètent pas cette formule de la même façon, même si tous reconnaissent que « ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction ». Il y a là inévitablement, entre la conception de l'Église telle qu'elle est explicitée à Vatican II et celle des États libéraux, une équivoque potentielle qui se révélera dans les décennies qui vont suivre.

*François
Daguet*

En effet si, pour l'Église, la Révélation et la raison naturelle ne sauraient être en contradiction, du fait de leur commune et divine origine, le fondement ultime de la doctrine catholique des droits fondamentaux de la personne réside dans l'ordre de la création et de la providence qui accompagne la vie de l'humanité. La doctrine

catholique, qui peut et doit s'exprimer sur le terrain de la raison naturelle, s'accompagne nécessairement de la reconnaissance d'un ordre transcendant qui s'impose à toute autorité, en particulier civile. La reconnaissance de la primauté du bien commun dans l'ordre temporel ne doit pas faire oublier celle du bien divin dans l'ordre religieux. C'est pourquoi la déclaration conciliaire ne manque pas de préciser :

Par nature, les actes religieux par lesquels, en privé ou en public, l'homme s'ordonne à Dieu en vertu d'une décision intérieure, transcendent l'ordre terrestre et temporel des choses. Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, certes, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux (DH n° 3).

Sur ce point justement, il est clair que la position ecclésiale ne saurait être partagée par les ordres juridiques des États libéraux qui, à l'image de l'État français aujourd'hui, ne reconnaissent aucune autorité supérieure à celle de la loi votée par les parlements nationaux ou les instances internationales. L'ample mouvement de sécularisation des sociétés anciennement chrétiennes, de plus en plus marqué à partir du dernier tiers du XX^e siècle, rend manifeste le hiatus qui, derrière l'accord littéral sur les articles, sépare la conception exclusivement profane des États et celle de l'Église, qui se réclame d'un ordre transcendant.

Un lieu symptomatique où la divergence se cristallise est la rencontre du droit à la liberté religieuse avec l'exigence du maintien de l'ordre public. La doctrine catholique conciliaire elle-même reconnaît sans ambages la nécessité de cette dernière exigence :

Ce n'est donc pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. C'est pourquoi le droit à cette exemption de toute contrainte persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer ; son exercice ne peut être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste (DH n° 2).

Comment apprécier la justesse d'une mesure de police – législative ou réglementaire – restreignant l'exercice du droit à la liberté religieuse au nom du maintien de l'ordre public ? La plupart du

temps, c'est au juge qu'il appartient, ultimement, de trancher la question, en appréciant le bien-fondé d'une mesure restrictive au regard des exigences légitimes de maintien de cet ordre public. Pour s'en tenir au cas français, c'est le juge administratif, au premier chef, qui est l'instance de ce discernement. La question n'est pas nouvelle, et la jurisprudence du Conseil d'État est riche en la matière. À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, en pleine querelle religieuse, les décisions sont nombreuses en matière de processions et de sonneries de cloches. À chaque fois, c'est au cas par cas, selon les circonstances de l'espèce, que la Haute assemblée apprécie le bien-fondé d'une décision réglementaire interdisant ou autorisant une manifestation publique, sanctionnant ou non son auteur. D'une façon générale, le Conseil d'État est apparu tout au long du XX^e siècle comme un défenseur rigoureux du droit à l'expression publique de la liberté religieuse, appréciant le plus souvent le caractère « manifestement disproportionné » ou non de la mesure réglementaire contestée devant lui. Cette posture protectrice vaut d'ailleurs plus largement pour l'ensemble du domaine religieux, spécialement le régime des lieux de culte, à travers une jurisprudence très protectrice des affectataires de ces lieux. Il faut reconnaître que, depuis la fin du premier conflit mondial et jusqu'à la fin du siècle, le droit à la liberté religieuse n'a pas été un domaine de conflit significatif entre l'Église et l'État français.

*François
Daguet*

Cependant, dans les années récentes, deux occasions différentes sont venues détériorer la relation en faisant apparaître la nature profonde de la divergence. La première occasion est celle des mesures prises en France par les pouvoirs publics dans le cadre de l'état d'urgence sanitaire décidé lors de la pandémie de Covid-19. Lors des trois périodes de confinement de la population, entre mars 2020 et mai 2021, des mesures exceptionnelles de restriction des libertés publiques ont été prises, portant en particulier sur l'exercice des cultes. Celles-ci sont allées jusqu'à interdire tout rassemblement religieux, et tout soutien religieux aux personnes malades et mourantes. Les périodes de sortie de confinement ont été marquées par des restrictions partielles de cette liberté, sur une période plus ou moins étendue.

De nombreux recours juridictionnels ont été formés à l'encontre des mesures réglementaires prises, d'abord selon la procédure d'urgence des « référés liberté » et également selon la procédure

ordinaire du recours pour excès de pouvoir. Sans entrer dans le détail des mesures prises, des recours formés à leur rencontre et de l'argumentation des juges, on constate que, dans l'ensemble, le juge administratif a justifié les mesures gouvernementales, estimant qu'elles étaient « proportionnées aux risques sanitaires encourus et appropriées aux circonstances de temps et de lieu ». Cependant, certaines mesures prises lors des périodes de déconfinement ont été annulées, en particulier celles portant sur l'interdiction générale et absolue des cérémonies cultuelles (après le premier confinement), et celle fixant à trente personnes la jauge imposée aux rassemblements cultuels (à l'issue du deuxième). Il faut noter que les mesures restrictives prises par le Gouvernement portaient également sur d'autres types de rassemblement, culturels notamment, ce qui a suscité des réactions de la part des responsables de ces secteurs, qui estimaient être soumis à un régime moins favorable que celui des cultes. De même, la détermination par le gouvernement des activités dites essentielles, justifiant des mesures de protection plus favorables, n'a pas manqué d'être critiquée par ceux qui n'en bénéficiaient pas. Contrairement à ce qu'estiment dans l'ensemble les fidèles catholiques de France, la doctrine semble considérer, après analyse des décisions de justice rendues à cette occasion, que la liberté de culte est regardée comme plus fondamentale par le juge administratif que d'autres libertés publiques, (en particulier le libre accès aux lieux de convivialité et de réunion culturelle). Il reste que la prohibition totale ou partielle des célébrations, approuvée par le juge administratif, a été perçue par les fidèles comme une atteinte grave à l'exercice de leur vie religieuse.

La seconde occasion, plus récente, est le vote par le Parlement français de la loi confortant le respect des principes de la République (CRPR), dite souvent « loi séparatisme », promulguée le 24 août 2021, qui modifie les lois de 1905 et 1907 sur la séparation des Églises et de l'État. Cette loi renforce les modalités du contrôle de l'État sur les activités des associations cultuelles et les lieux de culte. Plusieurs dispositions restreignent l'exercice du droit à la liberté religieuse en étendant le contrôle exercé par l'administration : l'appréciation par l'autorité préfectorale, tous les cinq ans, du caractère cultuel d'une association, l'extension du contrôle sur des associations « mixtes », joignant les activités sociales aux activités cultuelles, le contrôle de l'instruction dispensée hors école, dans les familles.

Les représentants des trois principales confessions chrétiennes ont réagi conjointement, soulignant le « risque de porter atteinte aux libertés fondamentales que sont la liberté de culte, d'association, d'enseignement et même à la liberté d'opinion », et que l'État en vienne « à s'immiscer dans la qualification de ce qui est culturel et dans son fonctionnement » (déclaration du 10 mars 2021, alors que le projet de loi était en débat). C'est pourquoi ces mêmes autorités chrétiennes ont déposé des recours devant le Conseil d'État à l'encontre de deux des décrets d'application de la « loi séparatisme ». Ces recours étaient assortis de deux Questions Prioritaires de Constitutionnalité « QPC » portant sur plusieurs articles de la loi susceptibles d'être entachés d'inconstitutionnalité, et il revenait au juge constitutionnel de se prononcer sur ces contestations. Par une décision de juillet 2022, le Conseil constitutionnel a rejeté le recours dont il avait été saisi. Tout en assortissant sa décision de deux réserves concernant certaines dispositions, il a estimé « que le législateur n'a pas porté à la liberté d'association et au libre exercice des cultes une atteinte qui ne serait pas nécessaire, adaptée et proportionnée ».

Quoique de nature différente, ces deux épisodes ont profondément transformé la relation à l'État des catholiques de France, y compris de leurs autorités, et illustré le fossé qui se creuse entre deux conceptions du droit à la liberté religieuse. Certes, il est entendu et reconnu par tous qu'il revient aux pouvoirs publics d'assurer l'équilibre entre ce droit et le maintien de l'ordre public, y compris pour des raisons sanitaires. Mais, dans l'ensemble les catholiques, au rebours du juge, ont estimé lors des confinements que les mesures de restriction, qui sont allées jusqu'à une prohibition de toute expression publique, étaient démesurées au regard de l'objectif poursuivi. Significative à cet égard est la décision de la conférence des évêques de France d'attaquer elle-même les mesures prises lors du deuxième confinement, ce dont elle s'était abstenue lors du premier. De même, elle n'a pas hésité à le faire à propos de la loi séparatisme. Sans conteste, la confiance en un État garant du libre exercice de la vie religieuse, qui avait prévalu jusque-là, a disparu et cédé la place à une attitude de défiance. Ce changement de posture a été alimenté par la méconnaissance dont ont fait montre les autorités gouvernementales quant à la réalité pratique de la vie catholique. L'importance de la vie sacramentelle, et spécialement la célébration de la messe, la réalité essentiellement communautaire de l'Église ont semblé

*François
Daguet*

ignorées de la part de hauts responsables gouvernementaux. Ces deux années 2020-2021 marquent à l'évidence un tournant dans la relation des catholiques de France à l'État.

Elles marquent aussi un tournant dans l'organisation juridique de cette relation. En effet jusqu'alors l'État respectait scrupuleusement, le cas échéant sous le contrôle du juge, la souveraineté de l'affectataire sur le lieu dont il a la charge et dans lequel il lui revient d'exercer un pouvoir de police. Son seul vis-à-vis était alors le maire de la commune. La période du Covid a modifié cette organisation institutionnelle en reconnaissant au préfet un pouvoir de police sanitaire y compris à l'intérieur des lieux de culte, et en allant jusqu'à réglementer l'usage qui en est fait, par exemple par une limitation drastique du nombre de personnes accueillies. L'affectataire devient alors un agent de l'administration, chargé d'appliquer et de faire respecter la réglementation sanitaire en vigueur, fût-ce au détriment de l'exercice du culte. Quant à la loi séparatisme, elle marque à l'évidence une immixtion significative de l'autorité publique dans l'exercice du culte. S'il est clair que sa finalité est d'abord de contrôler plus étroitement l'activité de certaines communautés musulmanes, son caractère général ne peut empêcher qu'elle soit perçue comme une menace réelle pesant sur le culte chrétien. À cet égard également, il est significatif que les autorités des trois composantes chrétiennes principales se soient retrouvées pour en contester conjointement les dispositions les plus dangereuses à leurs yeux.

S'agissant de la sauvegarde du droit à la liberté religieuse, il est légitime que le gouvernant assure sa compatibilité avec l'ordre public – qu'il s'agisse de l'équilibre sanitaire du pays ou de son intégrité intérieure – par des arbitrages tenant compte des circonstances. En l'espèce, on ne saurait contester que les arbitrages récents de l'État marquent un recul du libre exercice des activités culturelles ou liées à un culte.

Cette évolution, et plus encore les réactions d'opposition qu'elle suscite de la part des autorités catholiques et d'une grande part du peuple chrétien, nous semblent en fait révélatrices de la divergence de conception anthropologique entre l'Église et l'État. Ainsi qu'on l'a indiqué, pour le chrétien l'ordre naturel et politique ne saurait être l'horizon absolu de son existence. Comme le dit le Concile, le bien commun temporel ne saurait être la fin ultime à laquelle tout

Thème

doit être soumis. La quête d'un bien divin, qui est l'essence même de la nature religieuse des hommes et des groupes humains, ne saurait lui être en tout subordonnée. Ce sont bien, en fin de compte, les conceptions de la personne et des communautés de personnes qui sont en cause, elles qui donnent aux droits humains leurs fondements les plus solides. Les droits de la personne ne sont pas l'oméga de ce qu'elle est, ils sont à son service. Ce ne sont pas les droits qui sont ultimes, ce sont les personnes. Et donc, une conception des droits qui nierait ou même négligerait la dimension religieuse de la vie humaine, en un mot qui refuserait la dimension transcendante de la personne, ne peut emporter l'assentiment d'un chrétien conséquent. Dans son discours à New-York déjà cité, en 2008, Benoît XVI a rappelé ce primat de la personne sur les droits : « La grande variété des points de vue ne peut pas être un mot pour oublier que ce ne sont pas les droits seulement qui sont universels, mais également la personne humaine, sujet de ces droits ». Et il ajoutait, à propos de la liberté religieuse : « Refuser de reconnaître l'apport à la société qui s'enracine dans la dimension religieuse et dans la recherche de l'Absolu – qui par nature exprime une communion entre les personnes – reviendrait à privilégier dans les faits une approche individualiste et, ce faisant, à fragmenter l'unité de la personne ».

*François
Daguet*

Tel est bien l'enjeu anthropologique qui gît au cœur de la querelle autour du droit à la liberté religieuse : la reconnaissance effective de la dimension religieuse comme constitutive des personnes et des communautés humaines.

Le fr. François Daguet, op, docteur en théologie, appartient au couvent des dominicains de Toulouse. Professeur de théologie, il est Doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse. Dernières publications : Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin (Vrin, 2003); Du politique chez Thomas d'Aquin (Paris, Vrin, 2015).

La revue *Communio*, c'est aussi :

- **un site web** communio.fr, pour commander un numéro ou vous abonner, pour découvrir la présentation de tous les numéros publiés depuis 1975, les actualités de la revue et les ouvrages de la collection publiés chez Parole et Silence. Les numéros de 1975 à 2019 sont téléchargeables gratuitement.
- **une *Lettre d'information* bimensuelle gratuite** : pour la recevoir, inscrivez-vous depuis la page d'accueil dans la rubrique « Newsletter ».
- **une page Facebook** : suivez-nous sur <https://www.facebook.com/communio.fr>



À la veille du concile Vatican II, Hugo Rahner, s.j. (1900-1968) a publié une édition révisée de son ouvrage classique *L'Église et État dans le christianisme primitif*. Dans la nouvelle « Préface » datée de 1960, il rappelle le contexte historique original du livre :

La première édition de cet ouvrage parut en langue allemande, il y a de cela vingt ans, à une époque où faisait rage en Allemagne la lutte entre l'État et l'Église. Son titre était : *Liberté de l'Église d'Occident. Documents sur l'Église et l'État dans les premiers siècles du christianisme*. Depuis lors, un certain calme est revenu, calme qui n'est peut-être qu'apparent et que provisoire. Mais le problème des rapports entre l'Église et l'État demeure aussi fascinant que jamais¹.

Ces propos sur la question des relations entre l'Église et l'État n'ont rien perdu de leur pertinence. Dans un document publié en 2019, *La liberté religieuse pour le bien de tous : approches théologiques et défis contemporains* [ci-après LRBT], la Commission théologique internationale note que « le contexte historique de 1965 – lorsque la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* [sur la liberté religieuse] a été publiée – [était] sensiblement différent de celui d'aujourd'hui² ». Quels sont les nouveaux défis de la liberté religieuse à notre époque ? Comment la situation contemporaine de l'Église par rapport à l'État libéral moderne peut-elle appeler à une compréhension plus profonde à la fois de la signification de la liberté religieuse et de la nature et de l'objectif de l'autorité politique ? L'un des nouveaux défis signalés par LRBT est l'idéologie du libéralisme moderne et d'un État « moralement neutre ». À la suite d'Alasdair MacIntyre (né en 1929) et de David L. Schindler (1943-2022), LRBT détecte une ambiguïté fonda-

1 Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Cerf, 2010, p. 13.

2 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_fr.html

mentale dans la théorie et la pratique du libéralisme politique³. Tout en prétendant être neutre, l'État libéral moderne tend en fait à concevoir la religion comme essentiellement privée. Il en résulte, pour la liberté religieuse authentique et le bien commun, une nouvelle menace que LRBT décrit comme une forme de « totalitarisme doux ».

Sa neutralité proclamée ne semble pas en mesure d'éviter la tendance à considérer la foi professée et l'appartenance religieuse comme un obstacle à l'admission à la pleine citoyenneté culturelle et politique des individus. Une forme de « totalitarisme doux », pourrait-on dire, qui rend particulièrement vulnérable à la diffusion du nihilisme éthique dans la sphère publique. La prétendue neutralité idéologique d'une culture politique qui déclare vouloir se construire sur la formation de règles purement procédurales de justice, en écartant toute justification éthique et toute inspiration religieuse, manifeste la tendance à élaborer une idéologie de la neutralité [...] (LRBT, 4-5).

Thème

Mon objectif dans ce qui suit est d'étudier et de développer cette critique motivée du libéralisme moderne à la lumière de l'enseignement de *Dignitatis Humanae* sur la nature et le but de l'autorité politique. Dans une première étape de mon argumentation, je rappellerai certains des débats-clés qui ont façonné les rédactions préparatoire et finale de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. La deuxième partie de mon essai examinera les implications de cet enseignement sur le bien commun, en dialogue avec la théorie du libéralisme politique.

1. *Dignitatis Humanae* sur la nature et la finalité de l'État

Dans le cadre de la préparation du concile Vatican II, deux commissions différentes ont rédigé des schémas présentant la doctrine catholique sur les relations entre l'Église et l'État. Sous la direction du cardinal Alfredo Ottaviani, la Commission théologique a préparé un schéma sur l'Église, *De Ecclesia*, qui comprenait un chapitre intitulé « Sur les relations entre l'Église et l'État et

3 Voir Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988); David L. SCHINDLER,

Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1996).

sur la tolérance religieuse⁴ ». Citant une série d'encycliques papales du XIX^e et du début du XX^e siècle, le texte rappelle l'idée traditionnelle des devoirs de l'État à l'égard de la foi catholique :

Le bien de l'État lui-même exige que le pouvoir civil ne se considère pas comme indifférent à la religion. Il a été établi par Dieu pour aider les hommes à acquérir une perfection vraiment humaine. Il doit donc non seulement fournir à ses membres la possibilité de se procurer les biens temporels, matériels et culturels, mais aussi les assister pour que les biens spirituels permettant de mener une vie religieuse soient plus facilement disponibles... Cela exige avant tout que la pleine liberté soit accordée à l'Église et que *tout ce que l'Église juge être un obstacle à la réalisation du but éternel soit exclu de la législation, du gouvernement et de l'activité publique*⁵.

Le schéma de *De Ecclesia* explique que l'application de ces principes diffère selon les circonstances historiques. Dans un État dont les citoyens professent la foi catholique, « l'autorité civile peut réglementer et modérer les manifestations publiques d'autres cultes et défendre ses citoyens contre la diffusion de fausses doctrines⁶ ». En même temps, le bien commun de l'Église et de l'État peut exiger une « juste tolérance » à l'égard des autres religions. Indépendamment de la Commission théologique, le Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens (SUC) est chargé de rédiger un document sur la liberté religieuse. Sous la direction du cardinal Augustin Bea, s.j. (1881-1968), le Secrétariat a préparé un texte intitulé *Schema Constitutionis de libertate religiosa*. L'affirmation-clé de ce schéma est la suivante :

L'Église catholique n'a jamais admis et ne peut admettre que l'État propose positivement la doctrine de l'indifférentisme religieux qui affirme que toutes les religions ont la même valeur, mais elle approuve tout à fait les sociétés civiles modernes lorsque, dans l'organisation pratique de la vie civique, elles établissent par la loi que la liberté religieuse et l'égalité politique doivent être accordées aux adeptes de toutes les religions⁷.

4 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series secunda. (Praeparatio)* (Cité du Vatican : Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969) [ci-après ADP], vol. II/4, pp. 657-72.

5 ADP II/4, 658-59.

6 ADP II/4, 660.

7 ADP II/4, 680.

La tâche consistant à harmoniser ces deux approches fondamentalement différentes de la liberté religieuse s'est avérée difficile et controversée⁸. Un nombre significatif de pères conciliaires ont soutenu que l'approche de la liberté religieuse du Secrétariat s'éloignait de l'enseignement catholique faisant autorité. Commentant cet aspect du débat conciliaire sur la liberté religieuse, John Courtney Murray, s.j. (1904-1967) écrit :

[*Dignitatis Humanae*] a été le document le plus controversé de tout le Concile, en grande partie parce qu'il a soulevé avec insistance la question qui est restée continuellement sous la surface de tous les débats conciliaires – la question du développement de la doctrine. C'est la notion de développement, et non celle de liberté religieuse, qui a été le véritable point d'achoppement pour beaucoup de ceux qui se sont opposés à la déclaration jusqu'au bout⁹.

L'un des points débattus était de savoir comment concevoir la nature et l'objectif de l'autorité politique elle-même. Pour aborder cette question, il est très instructif de comparer le troisième projet avec le texte final de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Le troisième projet, intitulé *Textus emendatus*, proposait une nouvelle conception de la finalité de l'autorité politique : « [I]l est plus clairement affirmé aujourd'hui que la principale fonction de l'État consiste à protéger, cultiver et défendre les droits naturels de tous les citoyens¹⁰ ». Il s'ensuit que l'État « dépasse complètement ses limites s'il s'implique de quelque manière que ce soit dans le gouvernement des esprits ou le soin des âmes¹¹ ». Comme le montre ce texte, cette première version de *Dignitatis Humanae* adopte l'un des principes fondamentaux du libéralisme politique,

8 Il existe plusieurs comptes-rendus bien documentés du débat conciliaire sur la liberté religieuse et des étapes de la rédaction de *Dignitatis Humanae*. Voir, entre autres, *History of Vatican II*, vol. 1-5, éd. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY, Orbis, 1995-2006) ; David L. SCHINDLER et Nicholas J. HEALY, Jr, *Freedom, Truth, and Human Dignity: The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History and Interpretation of Dignitatis Humanae* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2015) ; Jérôme HAMER, « Histoire du texte de la Déclaration », in *La Liberté Religieuse* (Paris, Cerf, 1967) ; Pietro

PAVAN, « Declaration on Religious Freedom » in *Commentary on the Documents of the Second Vatican Council*, vol. 4, éd. H. Vorgrimler (New York, Herder & Herder, 1969), pp. 49-86 ; Richard REGAN, *Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York, Macmillan, 1967).

9 John COURTNEY MURRAY, « Introduction à *Dignitatis Humanae* », dans *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, (New York, America Press, 1966), p. 673.

10 AS III/8, 430.

11 AS III/8, 432.

à savoir l'incompétence totale ou la « neutralité » de l'État en ce qui concerne les questions religieuses.

Il n'est pas surprenant que cette première version de la *Déclaration sur la liberté religieuse* ait suscité une vive réaction de la part d'un certain nombre de pères du Concile. Citant *Immortale Dei* de Léon XIII, le cardinal Ottaviani (1890-1979), entre autres, a soutenu que la formulation du schéma concernant l'incompétence de l'État en matière religieuse n'était pas conforme à l'enseignement reçu de l'Église. À un moment crucial du débat conciliaire, Paul VI est intervenu directement pour s'assurer que le texte sur la liberté religieuse s'harmoniserait avec ce qu'il décrivait comme l'enseignement traditionnel du magistère ecclésiastique. Le 30 septembre 1965, le pape a rencontré Mgr Émile-Joseph De Smedt (1909-1995), secrétaire du SUC et rapporteur officiel de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Mgr De Smedt a consigné le résultat de cette rencontre dans une note manuscrite intitulée « Instructions de Paul VI pour la révision du texte¹² ». Gilles Routhier résume le contenu de cette note :

Souligner l'obligation de rechercher la vérité ; présenter l'enseignement traditionnel du magistère ecclésiastique ; éviter de fonder la liberté religieuse uniquement sur la liberté de conscience ; énoncer la doctrine de manière à ce que l'État laïc ne se croie pas dispensé de ses obligations envers l'Église ; préciser l'autorité de la déclaration (doctrinale, dogmatique, juridique ou pratique ?)¹³.

Nicholas J.
Healy, jr.

Le quatrième point de cette liste est particulièrement intéressant : la nécessité de formuler la doctrine sur la liberté religieuse d'une manière cohérente avec la doctrine catholique sur les obligations de l'État à l'égard de l'Église. Comment le schéma de la liberté religieuse a-t-il été révisé pour répondre à cette préoccupation ? Je me permettrai de relever, dans le texte de *Dignitatis Humanae*, trois changements significatifs qui concernent directement la question du but ou de la finalité de l'autorité politique.

1) Alors que le *Textus emendatus* décrivait la finalité de l'État en termes de « protection des droits des individus », le texte final définit la finalité de l'État en termes de « protection du bien

12 Voir *Histoire de Vatican II*, vol. 5, éd. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY, Orbis, 2006), vol. 5, 111, n. 239.

13 *Ibid.*

commun temporel ». Qu'entend-on par « bien commun » dans ce contexte ? Deux ans avant la promulgation de *Dignitatis Humanae*, l'encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII présentait une description du bien commun politique qui incluait explicitement une préoccupation pour le bien que constitue le salut éternel :

[...] Le bien commun concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels. [...] Aussi les moyens mis en œuvre au profit du bien commun ne peuvent-ils faire obstacle au salut éternel des hommes, mais encore doivent-ils y aider positivement¹⁴.

Dignitatis Humanae fait référence à ce texte qui fait autorité dans son exposé sur le *bonum commune* politique.

2) La formulation expliquant que la déclaration « ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique sur la seule vraie religion, l'unique Église du Christ et le devoir moral des individus envers l'Église¹⁵ » a été révisée. Elle devient : « Elle ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique *traditionnelle* au sujet du devoir moral de l'homme et *des sociétés* à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ » (*DH*, 1). Dans le même ordre d'idées, alors que les versions précédentes exhortaient la « société civile » à fournir des conditions favorables à la religion, le texte final précise qu'il incombe à l'État (*potestas civilis*) de « reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens » (*DH*, 3). Ces deux changements répondent au souci de Paul VI d'harmoniser le texte avec « l'enseignement traditionnel du magistère ecclésiastique ». Par exemple, dans *Immortale Dei*, Léon XIII présente les devoirs de l'État envers la vraie religion comme suit :

Les sociétés politiques ne peuvent impunément se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme étrangère et inutile, ou en admettre une indifféremment selon leur bon plaisir. En honorant la Divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même a déclaré vouloir être honoré. Les chefs d'État doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité¹⁶.

14 JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, 57-59. 16 LÉON XIII, *Immortale Dei*, 6.
15 AS IV/5, 78.

3) En ce qui concerne la question délicate de la reconnaissance par l'État ou de l'« établissement » du catholicisme, le texte final de *Dignitatis Humanae* confirme la légitimité d'un État accordant « une reconnaissance civile spéciale à une communauté religieuse », à condition que le droit à la liberté religieuse soit reconnu à tous les citoyens (*DH*, 6).

Dans sa *relatio* finale, De Smedt a résumé l'importance de ces révisions de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Il a expliqué que le texte avait été révisé pour répondre aux préoccupations de certains pères du Concile, qui estimaient que l'enseignement sur la liberté religieuse s'éloignait de l'enseignement catholique antérieur :

Alors que les documents pontificaux, jusqu'à Léon XIII, insistaient davantage sur le devoir moral du pouvoir civil envers la vraie religion, les Souverains Pontifes récents, tout en conservant cette doctrine, la complètent en soulignant un autre devoir des mêmes pouvoirs, à savoir celui d'observer les exigences de la dignité de la personne humaine en matière religieuse, en tant qu'élément nécessaire du bien commun. Le texte qui vous est présenté aujourd'hui rappelle plus clairement (voir numéros 1 et 3) les devoirs du pouvoir civil envers la vraie religion [*Textus hodie vobis praesentatus officia potestatis publicae erga verum religionem claris recalit*] ; d'où il ressort que cette partie de la doctrine n'a pas été négligée¹⁷.

Nicholas J.
Healy, jr.

Cette *relatio* officielle confirme que les pères conciliaires ont tenu compte de la recommandation faite par Paul VI de présenter la liberté religieuse comme un bien en soi « de telle sorte que l'État laïc ne se croie pas dispensé de ses obligations à l'égard de l'Église ». La responsabilité de l'État pour le bien commun comprend à la fois le bien de la liberté religieuse et le vrai bien de l'homme créé et racheté par Dieu, ce qui implique une ouverture ou un « devoir » à l'égard de la vraie religion.

En résumé, Martin Rhonheimer a partiellement raison d'affirmer que « la doctrine du Concile sur la liberté religieuse est essentiellement une doctrine sur les fonctions et les limites de l'État¹⁸ ». Cependant son affirmation qu'« avec le concile Vatican II, l'Église catholique en est venue à reconnaître pleinement l'État séculier,

17 AS IV/6, 719.

18 Martin RHONHEIMER, *The Common Good of Constitutional Democracy*

(Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2013), p. 433.

religieusement neutre, comme une valeur positive¹⁹ » doit être nuancée à la lumière des rédactions successives de *Dignitatis Humanae*. Les pères conciliaires ont pris soin de supprimer les termes relatifs à l'« incompétence » ou à la neutralité de l'État et d'affirmer les obligations des individus et de la société à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ. Sans confondre la distinction légitime entre l'Église et l'État, la *Déclaration sur la liberté religieuse* a confirmé ce que Léon XIII a décrit comme « les nombreux et importants devoirs qui l'unissent [l'État] à Dieu²⁰ ». L'enseignement du concile Vatican II sur la liberté religieuse ne doit pas être interprété comme une acceptation de la théorie libérale d'un État religieusement neutre. Comme le suggère le rapporteur officiel, la déclaration reprend la conception traditionnelle de la responsabilité de l'État à l'égard du véritable bien commun, même si le sens du bien commun s'enrichit à la lumière d'une conception plus profonde de la dignité de la personne, qui inclut le droit à la liberté religieuse.

Pour apprécier l'importance de l'enseignement de *Dignitatis Humanae* sur la responsabilité de l'État pour le bien commun, il est nécessaire de comparer cet enseignement avec l'idéologie du libéralisme.

Thème

2. L'idéologie libérale, une menace pour la liberté religieuse

Dans une partie intitulée « L'État et la liberté religieuse », LRBT propose un bref aperçu historique des relations entre l'Église et l'État. Depuis les persécutions de l'Empire romain jusqu'à l'émergence des États laïcs à la suite de la Révolution française, en passant par la querelle des investitures au Moyen Âge, « la réflexion chrétienne a cherché à maintenir une juste distinction entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel de l'Église sans jamais renoncer à penser leur articulation intrinsèque » (LRBT, 60). Dans des circonstances historiques radicalement différentes, deux principes ont guidé l'enseignement catholique sur les relations entre l'Église et l'État.

Le premier principe concerne l'« autonomie légitime » de l'ordre politique, ce qui implique une distinction permanente entre l'Église et l'État. Le Royaume inauguré par Jésus n'est pas « de

ce monde » (Jean 18, 36). Au IV^e siècle, le pape Gélase reste fidèle à cet enseignement du Seigneur dans sa célèbre lettre à l'empereur Anastase, *Famuli vestrae pietatis*, plus connue sous le nom de *Duo Sunt* : « Car il y en a deux, empereur Auguste, par lesquels le monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée (*auctoritas*) des pontifes et le pouvoir royal (*potestas*)²¹ ». Après les bouleversements de la Révolution française, le pape Léon XIII a confirmé cette doctrine par une réflexion sur la distinction essentielle entre l'Église et l'État :

Dieu a donc divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine ; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial²².

Réfléchissant à cet enseignement traditionnel, LRBT note que l'intégrité ou l'autonomie de l'ordre politique peut être menacée de deux façons :

La première est la tentation théocratique de tirer l'origine et la légitimité du pouvoir civil de la *plenitudo potestatis* de l'autorité religieuse, comme si l'autorité politique s'exerçait en vertu d'une simple délégation, toujours révocable, de la part du pouvoir ecclésiastique. La seconde tentation est celle d'absorber l'Église dans l'État, comme si l'Église était un organe ou une simple fonction de l'État, chargé de la dimension religieuse (LRBT, 60).

Pour éviter l'une ou l'autre de ces réductions, il est nécessaire d'affirmer que l'État dispose d'une « autonomie légitime » fondée sur la vérité de la création.

Le deuxième principe qui régit la doctrine catholique sur les relations entre l'Église et l'État est la mission surnaturelle de l'Église qui transcende et englobe tout l'ordre de la création, y compris l'ordre politique. L'Église fondée par Jésus-Christ est le signe et l'instrument du plan universel de salut de Dieu. Elle témoigne ainsi du mystère de la fin transcendante de l'homme :

21 *Les lettres de Gélase I (492-496)*, éd. et trad. Bronwen Neil et Pauline Allen (Turnhout, Brepols, 2014), p. 74.

22 LÉON XIII, *Immortale Dei*, 13.

la vie éternelle avec Dieu au-delà des limites de la vie sur terre. Selon les termes de *Gaudium et spes*, « la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux²³ ». En même temps, le don du salut dont l'Église est l'intermédiaire renouvelle tout l'ordre de la création. Comme le dit si bien le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* :

Le salut qui, à l'initiative de Dieu le Père, est offert en Jésus-Christ, se réalisant et se diffusant par l'œuvre de l'Esprit Saint, est salut pour tous les hommes et de tout l'homme : c'est un salut universel et intégral. Il concerne la personne humaine dans chacune de ses dimensions : personnelle et sociale, spirituelle et corporelle, historique et transcendante²⁴.

L'Église cherche à renouveler l'ordre politique de l'intérieur, guidée par une compréhension du bien commun de l'État et de l'Église et à la lumière de la dignité de chaque personne créée et rachetée dans le Christ. Il s'ensuit que l'« autonomie légitime » de l'ordre politique ne doit pas être confondue avec l'idée d'une « séparation entre l'Église et l'État ». Selon LRBT,

la cité de Dieu vit et se développe « à l'intérieur » de la cité de l'homme. De là vient la conviction de la Doctrine sociale de l'Église, qui reconnaît comme une bénédiction l'engagement de toutes les personnes de bonne volonté à promouvoir le bien commun dans le cadre de la condition temporelle de la vie humaine. La doctrine chrétienne des « deux cités » affirme leur distinction, mais ne l'explique pas en termes d'opposition entre réalités temporelles et spirituelles (LRBT, 61).

Après avoir énoncé ces deux principes directeurs, LRBT aborde ce qu'il décrit comme « la réduction "libérale" de la liberté de religion » :

Le libéralisme, en tant que théorie politique, a une histoire longue et complexe, qui ne se laisse pas réduire à une conception univoque partagée par tous. Parmi ses diverses élaborations théoriques – certaines sont plus directement liées à une vision anthropologique d'inspiration radicalement individualiste, d'autres adhèrent

23 *Gaudium et spes*, 42.

24 *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, 38.

davantage à une conception où son application politico-sociale est liée à la négociation – nous pouvons identifier au moins quatre interprétations principales de la neutralité de l'État :

(a) une présentation qui définit pragmatiquement les matières qui peuvent être objet de normes contraignantes pour la liberté individuelle ; (b) une théorie qui précise le type de rationalité définissant la compétence normative du législateur ; (c) une théorie qui rend acceptables des effets différenciés, en rapport avec les avantages des divers groupes sociaux, à condition que ces avantages ne soient pas la raison formelle de la norme ; et (d) une théorie qui garantit un exercice des libertés politiques n'impliquant pas la référence obligatoire à une notion transcendante du bien. Dans cette dernière acception, le libéralisme politique apparaît étroitement associé avec des limitations de la liberté qui concernent la parole, la pensée, la conscience, la religion. La neutralité de la sphère publique, en effet, ne se borne pas en ce cas à garantir l'égalité des personnes devant la loi, mais impose l'exclusion d'un ordre déterminé de préférences qui associent la responsabilité morale et l'argumentation éthique à une vision anthropologique et sociale du bien commun. L'État tend à assumer, dans ce cas, la forme d'une « imitation laïciste » de la conception théocratique de la religion, qui décide de l'orthodoxie et de l'hérésie de la liberté au nom d'une vision politico-salvifique de la société idéale : en décrétant *a priori* son identité parfaitement rationnelle, parfaitement civile, parfaitement humaine. L'absolutisme et le relativisme de cette moralité libérale sont ici en contradiction, ce qui induit des effets d'exclusion antilibérale dans la sphère publique, à l'intérieur de la prétendue neutralité libérale de l'État (LRBT, 63).

Nicholas J.
Healy, jr.

La quatrième interprétation du libéralisme [(d) ci-dessus] comme « théorie [...] qui exclut expressément tout recours à une notion transcendante du bien » est particulièrement importante. Ce point de vue demande à être clarifié et développé. Quelle forme prend cette « exclusion » dans le contexte de l'État libéral moderne ? La réponse est subtile dans la mesure où le libéralisme se présente comme un arrangement politique qui protège et promeut la liberté dont jouit chaque individu de décider pour lui-même sur les questions concernant le bien. L'idée même de « liberté religieuse » est souvent conçue comme une réalisation spécifique du libéralisme. En théorie, le libéralisme politique accueille une pluralité de points de vue sur le bien ou la religion, tant que les institutions juridiques et politiques de l'État restent neutres. C'est précisément cette neutralité à l'égard de ce que John Rawls appelle les

« doctrines globales » qui permet la coexistence pacifique d'une pluralité de points de vue religieux²⁵.

Pourquoi, alors, LRBT dénonce-t-il une tendance au sein des régimes libéraux contemporains à « exclure la notion transcendante du bien » ? Deux réponses s'imposent. Premièrement, l'idée que les lois, les institutions et les actions qui constituent l'ordre politique sont moralement neutres ou dépourvues de « doctrines globales » est fautive. Malgré les affirmations contraires, l'État libéral moderne présuppose et impose de plus en plus une anthropologie autonome. Un exemple frappant de cette non-neutralité transparaît dans les formulations célèbres de la Cour suprême des États-Unis en défense du droit à l'avortement :

Au cœur de la liberté se trouve le droit de définir sa propre conception de l'existence, de ce qui fait sens, de l'univers et du mystère de la vie humaine. Les croyances sur ces sujets ne pourraient pas définir les attributs de la personne si elles étaient formées sous la contrainte de l'État²⁶.

Thème

Sous couvert de promouvoir les droits des citoyens, ces propos imposent une autonomie de la personne, une subordination de la vérité et du bien commun à la liberté individuelle. Un « bien » qui fait l'objet du choix arbitraire ou de la « préférence » d'un individu isolé n'est pas, en rigueur de termes, un bien véritablement commun. Ceci nous amène au deuxième point.

La seule forme de religion tolérée dans le contexte de l'État libéral moderne est une religion qui a renoncé à sa prétention de comprendre ou d'informer l'ensemble de l'existence humaine, y compris l'ordre politique. En d'autres termes, le libéralisme n'accorde la « liberté religieuse » qu'à une foi essentiellement privée. En niant que la religion est un bien commun, l'État libéral moderne est « particulièrement vulnérable à la propagation du nihilisme éthique dans la sphère publique » (LRBT 4). Pour contrer le « totalitarisme doux » du libéralisme moderne, il est nécessaire de dénoncer la prétention d'un État « moralement neutre » et de rappeler à ceux qui sont investis de l'autorité politique le véritable bien commun de l'État et de l'Église.

25 Voir John RAWLS, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1996), pp. 58-66.

26 *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S.Ct. 2803, 2807 (1992).

Conclusion

Participant à la mission universelle du Christ, l'Église cherche à ordonner l'ensemble de la création vers Dieu. Conformément à la logique de l'Incarnation, l'Église présuppose et approfondit l'autonomie légitime de l'ordre temporel. En rappelant à l'État sa véritable nature et sa finalité, mesurées à l'aune du bien commun, l'Église n'instrumentalise pas l'État à des fins « religieuses ». L'Église cherche à ennoblir l'État en accord avec sa propre nature et sa propre finalité :

C'est par le dedans que la foi transforme la raison, que l'Église influe sur l'État. Messagère du Christ, l'Église ne vient pas mettre l'État en tutelle ; elle l'ennoblit au contraire, lui inspirant d'être un État chrétien (on voit en quel sens) et, par là, plus humain²⁷.

La liberté religieuse pour tous fait partie intégrante de la mission évangélique de l'Église. En témoignant du mystère de l'amour de Dieu révélé dans la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth, l'Église protège le fondement et la mesure de l'autonomie légitime de l'ordre politique. Cinquante-cinq ans après *Dignitatis Humanae*, la remarque de Hugo Rahner est toujours pertinente : « le problème des rapports entre l'Église et l'État demeure aussi fascinant que jamais²⁸ ».

Nicholas J.
Healy, jr.

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original : « Dignitatis Humanae and the Modern Liberal State »)

Nicholas J. Healy jr, est professeur associé de philosophie et de culture à l'Institut pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille à The Catholic University of America. Il est rédacteur de l'édition nord-américaine de *Communio*. Parmi ses ouvrages figurent *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar : Being as Communion* (Oxford University Press, 2005) et, avec David L. Schindler, *Freedom, Truth, and Human Dignity : The Declaration on Religious Freedom* (Eerdmans, 2015).

27 Henri de LUBAC, « L'autorité de l'Église en matière temporelle », *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 229-230.

28 Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 13.

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).

Laïcité et liberté religieuse dans le discours de l'épiscopat français

Constantes et variations



On ne peut entrer dans l'examen de la conception catholique de la liberté religieuse sans faire référence au basculement civilisationnel qu'introduit, quelque part autour de 1700, l'avènement de la modernité libérale.

L'ordre qu'elle institue fait fond, d'une part, sur une définition nouvelle du sujet. On pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance : chacun se trouvait rivé à la normativité que Dieu avait établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification première dans le fait d'adhérer, sous l'égide de l'Église romaine, aux « prescriptions de la loi éternelle ». Le monde moderne fait prévaloir, au contraire, une axiomatique de l'autonomie : tandis que se défait l'ordre finalisé de la nature, l'homme devient à lui-même son propre centre. Dans ce schéma, les droits, au sein desquels figure même la liberté de choisir son propre itinéraire spirituel, prévalent sur les devoirs. L'âge moderne prend appui, d'autre part, sur une conception inédite du pouvoir. L'Ancien Régime l'inscrivait dans la « grande chaîne de l'être » : institué par un décret de la providence, le prince avait mission de conduire ses sujets sur le chemin du bien et du salut, en unifiant leurs actions et leurs paroles sous les principes de l'ordre catholique. Rien de cette politique de l'homogène ne demeure dans la civilisation nouvelle. Tout se passe « comme si Dieu n'existait pas », *etsi Deus non daretur*, selon la formule de Grotius. Fruit de la volonté des hommes, l'État ne se donne plus pour visée que de permettre à ses administrés d'exercer leurs libertés natives. Cette immanentisation le saisit jusque dans l'espace religieux : abdiquant sa mission rectrice, il se satisfait désormais de garantir à chacun le droit d'opiner souverainement sur le terrain métaphysique.

Une question reste en suspens : comment faire vivre ensemble des individus ainsi possiblement divisés de croyances ? Considérant

son antique solution religieuse, fondée sur l'unification autoritaire des croyances, tout à la fois illégitime et inefficace, l'Occident s'est rangé, à des rythmes différents selon les pays, du côté de la « solution laïque¹ ». Celle-ci s'attache, d'une part, à une cause finale : elle impose aux autorités étatiques de donner à ses assujettis la possibilité de jouir, dans la paix, de leur liberté de conscience, sans jamais discriminer telle ou telle fraction en leur sein à raison de ses convictions religieuses. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en a posé la prémisse dans son article 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ». Le régime laïque suppose, d'autre part, un mode opératoire. Le pouvoir ne peut s'engager au service de la liberté de conscience que s'il affirme sa propre neutralité à l'égard de toute conception compréhensive du bien, ce qui l'entraîne à se séparer des doctrines portées par les institutions religieuses. S'instaure ainsi ce que le politiste américain Alfred Stepan a appelé une « double distance » : aucune des deux puissances ne doit vouloir subjuguier l'autre, sachant cependant que l'organisation générale de l'existence commune dépend, au bout du compte, du droit édicté par l'État souverain².

Thème

En dépit de régressions que lui ont fait subir les régimes dictatoriaux de l'entre-deux-guerres, ce régime de laïcité est demeuré la structure de base des États de l'Ouest européen. Comment l'Église a-t-elle réagi devant cette « excommunication politique du religieux³ » ? Chaque pays a construit sa propre configuration juridique qui peut appeler des réactions différentes de la part du magistère catholique. Nous avons choisi de fixer l'analyse ici sur le cas de la France, en reprenant les textes que l'épiscopat a consacrés depuis les années 1880, le plus souvent sous l'inspiration du corpus romain, à la laïcité issue de la Troisième République. De cette analyse s'extraira l'idée d'une évolution relative de la position catholique. Dans un premier temps, jusqu'aux années 1960, la laïcité hexagonale appelle un discours explicitement intransigeant : considérant qu'on ne peut accepter un régime qui accorde à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité, les autorités ecclésiales affichent leur fidélité au modèle de l'État confessionnel qu'elles ne

1 Émile POULAT, *La solution laïque et ses problèmes*, Paris, Berg International, 1997, p. 8.

2 Alfred C. STEPAN, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'",

Journal of Democracy, Volume 11, Number 4, October 2000, pp. 37-57.

3 Jean-Marc FERRY, *Les lumières de la religion*, Entretiens avec Élodie Maurot, Paris, Bayard, 2013.

confondent d'ailleurs pas avec le modèle concordataire. À partir du concile Vatican II, le discours se construit autrement : l'Église adhère alors au schéma de l'État constitutionnel, sans céder pour autant à l'indifférentisme moral et au subjectivisme juridique qui, dans le monde libéral, lui sont consubstantiels.

La nostalgie de l'État catholique

La Troisième République marque un seuil supplémentaire dans le processus de laïcisation engagé depuis la Révolution de 1789⁴. Le régime concordataire, constitué sous Napoléon Bonaparte, maintenait encore, quoique sous la souveraineté de l'État, une relation organique entre la sphère politique et la sphère religieuse : en son sein, les cultes – quatre d'entre eux du moins⁵ – se trouvaient officiellement reconnus et subventionnés ; ils intervenaient de surcroît au cœur même de l'enseignement public. La législation républicaine s'emploie à partir de 1879 à dissocier les institutions : elle installe les Églises, en dehors de la sphère étatique, dans les espaces de la société civile. On sait aujourd'hui que l'Église a conquis, dans cette recomposition normative, une autonomie inédite. Ce n'est pas ainsi, pourtant, que son magistère voit, à l'époque, son nouveau sort juridique : sa théologie de l'État catholique, qui ne l'empêche pas de reconnaître la légitimité de la Constitution républicaine⁶, le porte à le saisir comme le signe d'une marginalisation qu'il lui faut, pour le bien du pays et le salut des âmes, absolument endiguer.

Philippe
Portier

Les républicains avaient renoué, dès les années 1830, avec l'idée de séparation des Églises et de l'État⁷. Le thème devient central à la fin du Second Empire avec le programme de Belleville présenté en 1869 par Léon Gambetta. Ce projet, qui fait corps avec la reconnaissance des autres séparations libérales – celle du public et du privé et celle de l'État et de la société civile⁸ –, s'affirme sur le fondement d'une critique du modèle napoléonien. Aux yeux des acteurs politiques qui accèdent au pouvoir en 1879, le Concordat

4 Nous nous permettons de renvoyer à Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, PUR, 2016.

5 Les quatre cultes « reconnus » sont les cultes catholique, réformé, luthérien et juif.

6 À rebours de l'Action française, Léon XIII a, dans son encyclique *Inter*

Sollicitudines (1891), entendu reconnaître le régime républicain sans en baptiser pour autant toutes les législations.

7 La Convention thermidorienne avait en 1795 placé la séparation au principe de son régime public des cultes.

8 Michael WALZER, "Liberalism and the art of separation", *Political Theory* 12 (3):315-330 (1984).

attente au principe d'égalité sous l'égide duquel ils entendent placer le lien social. Il établit, en effet, une différence, injustifiable en régime moderne, entre les citoyens : les incroyants, et même, étant donné le poids social du catholicisme, les fidèles des cultes minoritaires, protestants et juif, sont tenus, sous sa règle, dans un statut de seconde zone. La prééminence catholique est d'autant plus inacceptable que l'Église, contrairement aux attentes de Portalis, le juriconsulte de Napoléon Bonaparte, s'est, avec une intensité croissante au cours du siècle, rétractée sur une foi d'intransigeance, en tout hostile aux requêtes des temps nouveaux. Les républicains dénoncent en particulier le *Syllabus errorum* de 1864, dans lequel Pie IX dénonce, comme « erreur majeure de notre temps », la proposition suivant laquelle « le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ». En séparant les institutions, on prépare la voie, tout au contraire, au retour des citoyens à leur autonomie individuelle et collective. On n'objectera pas, comme le font les catholiques, que le rejet de la religion en dehors de la sphère publique conduira à l'abolition de la morale : les républicains font valoir, à la manière kantienne, que la conscience humaine peut accéder au bien indépendamment de tout support dogmatique, par un effet seulement de son travail propre de réflexion.

Thème

La séparation ne fait pas l'objet, dans le camp des nouveaux dirigeants, d'un consensus programmatique. Les uns, au nom de la « liberté de pensée », militent en faveur d'une politique d'éradication ou, comme Émile Combes au début du siècle⁹, de stricte surveillance du fait religieux. Les autres, au nom de la « liberté de conscience », tels Jules Ferry dans les années 1880 ou Aristide Briand en 1904-1908, en faveur d'une simple privatisation des cultes qui ne remettrait pas en cause leur liberté d'administration. C'est cette dernière option qui l'emporte. On le voit au niveau de la sphère scolaire. Huit lois interviennent dans ce domaine entre 1879 et 1886. Elles excluent l'Église, ses dogmes et ses clercs, de l'école publique qu'elles entendent placer sous la seule loi de la raison universelle. Il reste que, tout en soumettant en 1880 et plus encore en 1902-1904 les établissements congréganistes à des mesures liberticides, elles laissent subsister les écoles privées, même celles qui demeurent sous tutelle des autorités diocésaines. La loi du 9 décembre 1905, après vingt-cinq ans de controverses,

⁹ Jean BAUBÉROT, *Les sept laïcités*, Paris, Éditions de la MSH, 2015.

exclut, quant à elle, les Églises de la sphère étatique : « La République, affirme son article 2, ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte. » Cette séparation de corps se fait cependant à l'amiable : se plaçant, dès son article 1^{er}, sous le signe de la « liberté de conscience », la loi « garantit » le « libre exercice des cultes ». Cette liberté concerne les institutions : l'article 4 de la loi précise que les associations culturelles, qui seront les supports de l'activité ecclésiale, pourront s'organiser « conformément aux règles du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice », ce qui ouvre sur la reconnaissance de la structure hiérarchique de l'Église romaine. L'abrogation des règles concordataires leur permet en outre de pouvoir disposer d'une liberté complète, inconnue auparavant, de communication et de nomination. Mais la liberté de culte concerne aussi les personnes : selon une règle protectrice qui s'applique *a contrario* aux citoyens non religieux, l'article 31 de la loi sanctionne pénalement les individus qui auront « déterminé les fidèles à s'abstenir d'exercer un culte, à faire partie ou à cesser de faire partie d'une association culturelle, à contribuer ou à s'abstenir de contribuer aux frais d'un culte. »


Cette laïcité de teneur lockéenne¹⁰, qui se trouve renforcée par trois lois complémentaires en 1907 et 1908, n'a pas suscité d'emblée l'adhésion de l'Église catholique. D'abord, celle-ci refuse la séparation de l'Église et de l'école. De Rome, des textes importants viennent rappeler que ladite raison universelle, sur laquelle veut se fonder l'école républicaine, n'a rien de cette neutralité que lui prête le nouveau régime : parce qu'elle est sans Dieu, elle est contre Dieu. Le thème est développé en particulier dans les encycliques du pape Léon XIII, *Arcanum divinae* en 1880 et *Nobilissima gallorum gens*, spécialement destinée à la France, en 1884. Dans ce dernier document, le pontife, après avoir rappelé que « l'Église a toujours condamné ouvertement les écoles mixtes ou neutres », en appelle à replacer l'école, même publique, sous l'égide de l'Église, sans faire la distinction entre les jeunes gens qui toutes, à raison même du jugement de Dieu qui décidera de leur salut, relèvent de sa juridiction : « L'Église gardienne et vengeresse de l'intégrité de la foi, et qui, en vertu de la mission qu'elle a reçue de Dieu, son auteur, doit appeler à la vérité chrétienne toutes les nations et surveiller avec soin les enseignements donnés à la

Philippe
Portier

10 Conseil d'État, Rapport public 2004, française, Études et documents, n° 55, *Un siècle de laïcité*, La documentation Paris, 2004.

jeunesse placée sous son autorité¹¹. » L'épiscopat français, dont l'ultramontanisme s'accroît avec le siècle, va dans le même sens. C'est le cas à la Chambre des députés de Mgr Freppel, évêque d'Angers, dont les allocutions dénoncent sans nuance l'« école sans Dieu de Monsieur Ferry ». On trouve à la base les mêmes attaques. Mgr Trégaro, depuis son siège de Sées, considère en 1885 que la nouvelle législation scolaire plonge la société dans « un moment barbare vide de sens », qui voit « les droits sacrés des pères de famille foulés au pied, les consciences chrétiennes violées, les droits de l'Église, qu'elle tient de Dieu lui-même, publiquement méconnus, le salut des âmes grandement compromis¹² ». Cette vision intégraliste de l'éducation va se perpétuer durant de nombreuses décennies, comme l'indique encore l'encyclique de Pie XI *Divini illius magistri* promulguée en 1930.

La séparation de l'Église et de l'État suscite le même type de réaction. Sans solution de continuité avec la doctrine posée par Pie IX dans son encyclique *Quanta Cura* (1864) et Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* (1885), Pie X intervient fortement dans son encyclique *Vehementer nos* publiée le 11 février 1906¹³ : la loi du 9 décembre 1905 exprime « la violence des ennemis de la religion à l'encontre des droits d'une nation catholique ». Cette violence s'exprime au niveau procédural : le législateur a attenté aux règles les plus élémentaires du *jus gentium*, en mettant fin de manière discrétionnaire à un traité bilatéral – le concordat –, sans qu'aucune négociation n'ait eu lieu. Mais l'attentat vaut aussi, et plus encore, sur le plan substantiel. La séparation des deux sociétés, appelées pourtant par Dieu même, ainsi que le rappelle la théorie de la *societas perfecta*, à une « harmonieuse concorde », indique une volonté de rupture avec la loi chrétienne sans le secours de laquelle les êtres ne peuvent espérer accéder ni à la béatitude éternelle, ni à la prospérité temporelle. L'analyse connaîtra un prolongement en août 1906 dans l'encyclique *Gravissimo* qui enjoint aux évêques de refuser les associations culturelles. L'épiscopat fait écho au souverain pontife. Ses trois assemblées de 1906-1907 rejettent le régime séparatiste, comme on le voit

11 LÉON XIII, *Nobilissima Gallorum Gens* (February 8, 1884) | LEO XIII (vatican.va) 

12 Cité par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMÉT, *Le jeu concordataire dans la France du XIX^e siècle. Le clergé devant le Conseil d'État*, Préface de Jean Imbert, 1988, p. 74.

13 PIE XI, *Vehementer nos*, 11 février 1906, *Le Discours Social de l'Église Catholique de France* (DSECF), Paris, Cerf, p. 77. Textes rassemblés par Denis Maugest, 1995, p. 60 s.

dans la déclaration du 31 mai 1906 : « Avec vous, Très Saint Père, nous condamnons les faux principes de la séparation possible de l'Église et de l'État [...]. Elle est portée par des doctrines fausses et pernicieuses, attentatoires au droit divin, au droit naturel, au droit ecclésiastique et au droit des gens¹⁴ ».

On n'extraira pas de cette position hostile au modèle séparatiste l'idée selon laquelle l'Église souhaiterait faire retour au système concordataire. Celui-ci est sans doute un « moindre mal ». En raison notamment des Articles organiques de 1802, il affiche cependant trois faiblesses qui en font un prototype de la législation républicaine : il limite la liberté de l'Église en la soumettant au contrôle juridictionnaliste de l'État ; il accorde à chacun la liberté de choisir son propre chemin métaphysique et admet donc sur le sol national, sans tenir compte des requêtes de la vérité, la pluralité confessionnelle ; surtout, il réduit la religion à n'être qu'un « culte », en refusant de lui reconnaître la fonction, que Dieu lui a confiée, de déterminer les normes sociales et juridiques de la société tout entière. En fait, tout en étant explicable aussi par des raisons de stratégie internationale¹⁵, le rejet par le magistère du schéma séparatiste est déterminé primordialement par son attachement à la théologie de l'État catholique, portée déjà par Bellarmin au XVII^e siècle, et renouvelée par Taparelli d'Azeglio au XIX^e¹⁶. Conçue pour faire pièce aux principes modernes de souveraineté étatique et de liberté subjective, cette doctrine intègre l'institution étatique et l'institution ecclésiale dans un système de coopération hiérarchique. L'État et l'Église, expliquent ses tenants, constituent deux « sociétés parfaites », chacune autonome dans son ordre : la fin de l'État est de gérer le temporel en travaillant à la prospérité de la société, celle de l'Église d'administrer le spirituel en ouvrant aux hommes les voies du salut. Rien là pour autant d'une dualité égalitaire : parce que la fin surnaturelle est supérieure à la fin terrestre, et que les décisions étatiques peuvent, en permettant l'expansion du péché, faire obstacle au

Philippe
Portier

14 Assemblée de l'épiscopat, « La liberté retrouvée de l'Église de France », 31 mai 1906, *DESCF*, p. 77. Ils accepteront finalement une forme d'associations culturelles à l'instigation de Pie XI en 1924.

15 Maurice LARKIN, *L'Église et l'État en France. 1905 : la crise de la Séparation*, Toulouse, Privat, 2004. Il s'agissait, explique l'historien en s'appuyant sur les archives, d'éviter que les autres pays

catholiques tombent aussi dans la sécularisation par un effet de domino.

16 Voir à ce sujet Roland MINNERATH, *Le Droit de l'Église à la liberté : Du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1997 ; Philippe PORTIER, « Église et politique », in Dominique Iogna-Prat, Frédéric Gabriel, Alain Rauwels (dir.), *Dictionnaire de l'Église*, Paris, PUF, 2023.

salut, le pouvoir politique doit demeurer, lorsqu'il agit, dans le cercle des vérités que l'Église définit. C'est ici que la question de la liberté de conscience (et de religion) se trouve posée : l'État ne peut nullement lui faire accueil, sauf conditions particulières qui rendraient acceptable, à titre exceptionnel, une certaine tolérance religieuse¹⁷.

La consécration de la liberté religieuse

Une deuxième période s'ouvre avec le concile Vatican II. L'Église connaît alors un processus de sécularisation interne qui la conduit à accepter la différenciation des sphères issue de la modernité : on ne récusé plus désormais, dans les rangs catholiques, la séparation Église/État ni la séparation public/privé. Le système de l'État catholique était tendu tout entier vers l'unité de foi ; le nouveau régime théologique, en faisant droit à la liberté religieuse, admet l'expression publique de toutes les croyances et même de toutes les incroyances, dès lors qu'elles demeurent dans le cadre de l'ordre public. Cette évolution se traduit par une adhésion au régime français de laïcité et à la liberté de choix qui l'accompagne.

Tout commence, il est vrai, avant les années 1960. L'épiscopat, en concordance avec les textes romains, avait encore, à l'orée de Vichy, dénoncé cette laïcité républicaine qui, tout en récusant la « royauté sociale du Christ » (selon l'un des grands thèmes de Pie XI), avait réduit l'acte de foi à n'être que le produit d'un choix de la conscience privée, et la religion à n'être qu'un culte sans aucune valence socio-politique¹⁸. La fin de la Seconde Guerre mondiale le voit changer de discours. Lors du débat constitutionnel qui s'ouvre en 1945, les forces dominantes, notamment le Parti communiste, entendent présenter le nouveau régime comme une « République laïque », ce qui adviendra finalement dans le texte promulgué en 1946. Or les évêques prennent alors une position tout à fait inédite, en faisant le partage, dans leur lettre collective du 13 novembre 1945¹⁹, entre différentes significations du mot laïcité. Bien sûr, expliquent les prélats, on ne

17 Comme aux États-Unis. On le relève dans l'encyclique de Léon XIII, déjà citée, *Nobilissima Gallorum gens*.

18 Le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, avait, le 4 juillet 1940, tenu même un discours de l'expiation : « Victorieux, nous serions probablement

restés emprisonnés dans nos erreurs. À force d'être laïcisée, la France risquait de mourir ».

19 Assemblée des cardinaux et archevêques de France, « La personne, la famille, la société », 13 novembre 1945, *DSECF*, p. 261.

saurait admettre la laïcité « persécutrice » qui – comme dans les pays communistes, ou même comme dans la France des années 1903-1910, où s'était imposé aussi un état d'esprit « totalitaire » – viserait à imposer à la nation tout entière une « conception matérialiste et athée de la vie humaine et de la société ». On ne doit pas souscrire davantage à la laïcité « positiviste » qui, établissant l'État en puissance absolue, dissocierait, au mépris de la prévalence de la loi de Dieu, le droit politique du droit naturel. L'épiscopat ne s'en tient pas là cependant. On le voit s'accommoder de deux autres acceptions possibles du concept, qui lui permettent d'entrer en dialogue avec la modernité qu'il récusait hier encore. La première renvoie à la distinction des puissances, défendue depuis toujours par le magistère, et à laquelle Pie XII donnera en 1958, dans son discours à la colonie des Marches, le nom de « juste et saine laïcité ». La seconde touche à la préservation des libertés : le régime de laïcité est, à défaut d'un système meilleur, conforme à la pensée de l'Église si, dans son espace, « l'État laisse chaque citoyen pratiquer librement sa religion » et accorde à l'Église « la liberté pour remplir la mission spirituelle et sociale que lui a confiée son divin Fondateur ».

Philippe
Portier

Si le magistère épiscopal se distingue du discours d'hier, c'est parce qu'il tient, sans vouloir la répudier, que l'idée d'État chrétien n'est plus guère congruente à la situation du temps. Elle est en distorsion d'abord avec les attentes du monde catholique : les équilibres, en son sein, se sont transformés en effet sans que les évêques, discrédités par leur fidélité maréchaliste, puissent faire autrement que de s'y adapter. Hier, la théologie de l'État catholique ne heurtait pas la communauté des fidèles, sauf en ses marges libérales. L'après-guerre révèle une résistance à ce modèle d'unification. Le catholicisme de la base est ailleurs dorénavant du côté des organisations qui, comme le Mouvement Républicain Populaire ou la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens²⁰, entendent, tout en voulant infuser les valeurs chrétiennes dans la sphère temporelle, faire droit à la pluralité des points de vue que la société abrite. C'est la ligne défendue par Maurice Schumann, l'un des porte-parole du MRP, lorsqu'il affirme le 3 septembre 1946, lors du débat sur la constitutionnalisation du principe de laïcité,

20 Sur ce moment de bascule et les années qui suivent, Denis PELLETIER, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2019. Voir

aussi Philippe PORTIER, *Un siècle de construction sociale. Une histoire de la CFTC*, Paris, Flammarion, 2019.

qu'il faut « adhérer à la doctrine de la neutralité, ou, pour mieux dire, de l'impartialité de l'État à l'égard des croyances de tous les membres de la communauté nationale ». Mais la théologie de l'État confessionnel est en décalage aussi avec les structures de la société française. En 1906, les évêques considéraient que « le sentiment de la foi était resté inviolable au fond de l'âme française ». Rien de tel à la Libération, comme le leur indique une série d'enquêtes sociologiques dont certaines sont issues des rangs mêmes de l'institution ecclésiastique : ils se trouvent confrontés à une société désormais marquée, selon leur expression, par la « division de croyances ». Dans ces conditions, il n'est donc pas hors de propos de faire droit, puisqu'on ne peut faire autrement, à la formule laïque, en l'insérant même dans le texte constitutionnel : en attendant le retour de la population à l'unité de foi sans laquelle il n'est guère possible de revenir à l'idéal de l'État confessionnel, elle est probablement, pour peu qu'elle fasse place à la liberté de religion, le seul système capable d'articuler dans l'ordre les différentes composantes de la société française.

Thème

On peut s'étonner cependant que ce discours de 1946, qu'on retrouvera trait pour trait en 1958, maintienne la « thèse » de l'État catholique. Les évêques se trouvent limités en fait par le discours romain qui, comme le montre l'allocution *Ci riesce* prononcée par Pie XII devant la Convention des juristes italiens en 1953, demeure attaché encore à la théologie bellarminienne²¹. Il n'en va plus de même quelques années plus tard. La doctrine pontificale évolue déjà sous Jean XXIII, dont les encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in Terris* proposent de penser le fonctionnement de la société en plaçant en son centre les droits de la personne, plus que ceux de la vérité. La rupture est plus nette encore avec la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*. Dans le texte préparatoire qu'il avait adressé aux pères conciliaires, le cardinal Ottaviani, en charge du Saint-Office, avait défendu le principe de l'État catholique. Or sa proposition ne sera pas retenue : sous l'influence du cardinal Bea, qui a œuvré également à la déclaration *Nostra aetate* consacrée aux religions non chrétiennes, l'assemblée romaine va défendre, quant à elle, le droit à la liberté religieuse. À ce droit qui la dissocie de la théologie bellarminienne, elle attache deux caractéristiques. Elle l'analyse, d'une

21 Pie XII, Allocution aux juristes catholiques italiens, 6 décembre 1953, *Documents Pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*,

1953, éd. Saint-Augustin 1955, p. 614. Il met en évidence cependant la nécessité de faire droit au pluralisme.

part, comme un droit individuel dont l'objet est de permettre au sujet, catholique ou non, de choisir à son gré, sans nulle contrainte de la puissance publique, son propre chemin de foi : « En matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. » Elle la comprend, d'autre part, comme un droit collectif. Les croyants doivent pouvoir s'associer avec d'autres dans le cadre de « sociétés » régies selon leurs propres normes. Ces sociétés, ajoute-t-elle, doivent pouvoir organiser le culte à leur gré ; elles doivent également pouvoir diffuser leurs doctrines *ad extra*, par leurs écoles, leurs associations et leurs médias. Cette conception large de la liberté vaut aussi pour les non-croyants²².

À cette reconfiguration doctrinale, qui vient disqualifier la formule de l'État chrétien, correspond une réorientation pratique : la laïcité était un régime de moindre mal ; elle devient un régime souhaitable, relevant maintenant, selon la formule néo-thomiste, de la thèse et non plus simplement de l'hypothèse. Cette ouverture s'applique à tous les régimes démo-libéraux de régulation des cultes. Elle vaut aussi pour le système hexagonal, d'autant, explique le magistère, qu'avec le temps, il s'est délesté de ses restrictions initiales. Les évêques français sont évidemment sur cette ligne. On le relève par exemple dans l'entretien que Mgr Marty, alors président de la Conférence des évêques de France, accorde en 1971 aux *Informations catholiques internationales* : « En France, la séparation de l'État est un fait nouveau, mais suffisamment ancien pour être accepté par tous. Cette séparation n'exclut pas un respect mutuel²³. » Cette position se trouve réaffirmée en 1996 dans la lettre *Proposer la foi dans la société actuelle* de la Conférence épiscopale : « La séparation de l'Église et de l'État [...] offre aux catholiques de France d'être des acteurs loyaux de la société civile. Affirmer cela revient à affirmer le caractère positif de la laïcité, telle qu'elle est devenue après plus d'un siècle d'évolutions culturelles et politiques²⁴ ». En 2013, le cardinal Ricard, reprenant une analyse qu'il avait développée en 2005 lorsqu'il était président de la Conférence, le confirme dans un entretien à *La Croix* : « Cette laïcité de l'État

Philippe
Portier

22 Sur ce point, Roland MINNERATH, ouvrage déjà cité.

23 Cardinal François MARTY, Entretien, *ICI*, 1^{er} juin 1969, p. 15-19.

24 Conférence des évêques de France, « Proposer la foi dans la société actuelle », Paris, Bayard, 1996, p. 46.

a été acceptée par l'Église catholique, après une longue évolution tout au long du XX^e siècle. Elle a permis d'arriver à un certain équilibre des relations État-Église catholique. C'est pour cela que, lors de l'anniversaire du centenaire de la loi de Séparation de 1905, l'Église catholique en France n'a pas demandé une révision de la loi²⁵. » Ces prises de position se trouvent avalisées par les pontifes romains : la laïcité française, qui était hier une violence, se voit dotée, de Paul VI à François, d'un certificat de catholicité. On le relève dans la lettre que Jean-Paul II adresse au cardinal Ricard le 11 février 2005, au moment de la célébration du centenaire de la loi de Séparation : « Le principe de laïcité auquel votre pays est très attaché, s'il est bien compris, appartient aussi à la doctrine sociale de l'Église²⁶. »

On ajoutera cependant que cette acceptation du droit libéral ne vaut pas reddition à la philosophie qui le fonde. Trois éléments au moins indiquent une distance²⁷. Le premier tient à la signification de la croyance religieuse. Les libéraux relient l'option métaphysique à la liberté de choix du sujet : la religion pourrait ne pas être ; dans leur système de pensée, on ne trouve d'ailleurs aucune référence au « désir naturel de voir Dieu », ni au devoir moral de rechercher la vérité. Le catholicisme voit les choses différemment. Il se peut qu'accidentellement les hommes ne cultivent aucune croyance. Leur finalité substantielle est cependant de rejoindre la transcendance. La formule décrit un fait ; elle impose aussi une obligation, d'autant plus impérieuse que l'adhérence religieuse est, pour l'Église, le fondement même d'une société harmonieuse. C'est ce que voulaient signifier les pères conciliaires dans la déclaration *Dignitatis humanae* : « Ce n'est pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. » Le deuxième tient au statut de la loi positive. Les libéraux l'inscrivent dans un ordre artificialiste : le droit procède de la seule souveraineté des individus. Rien de tel dans le discours de l'Église : enracinée dans un substrat d'origine divine, la loi reçoit mission de permettre au sujet, non point d'affirmer son *imperium* sur sa propre existence, mais de répondre aux finalités que lui impose sa nature. À cette

25 Cardinal Jean-Pierre RICARD, *La Croix*, 16 avril 2013.

26 Jean-Paul II, « Lettre aux évêques de France à l'occasion du centenaire de la loi de 1905 », 11 février 2005, *Documentation catholique*, 2005, p. 202.

27 Pour une analyse du libéralisme sur ces points, Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Folio, 2009.

conception s'attache un interdit : fût-elle assise sur la volonté unanime des citoyens, une loi qui irait à l'encontre du droit naturel ne serait plus une loi, mais une violence. On le relève dans cette proposition de Mgr Jean-Pierre Ricard, qu'il reprend de la doctrine permanente, même après Vatican II, de l'Église : « L'indépendance de l'État ne saurait cependant le soustraire à l'autorité d'un ordre moral qui s'impose à lui et à celle de principes fondamentaux dont le respect garantit son autorité²⁸. » Le troisième élément porte sur le statut de l'Église romaine. Les libéraux en font une structure associative à laquelle s'impose l'ordre normatif que l'État définit. Le magistère développe une autre vision des choses. S'il accepte les cadres juridiques que la législation positive lui impose, c'est en maintenant sa compréhension traditionnelle de l'Église : produit de la volonté de Dieu, et non, comme chez Locke, de celle des croyants, l'Église demeure, à ses yeux, une « société parfaite » dont la coopération avec l'État est une condition *sine qua non* de la réalisation du bien commun. Le cardinal Ricard l'écrit ainsi, en rappelant même que l'institution ecclésiale dispose d'un pouvoir indirect sur les affaires temporelles : « Le Concile souligne l'indépendance mutuelle de l'Église et de la communauté politique. Mais cette indépendance n'implique pas ignorance ou hostilité. Au contraire, elle appelle connaissance mutuelle et collaboration. [...]. L'Église a toute légitimité pour intervenir si elle pense que l'ordre moral [...] est menacé²⁹. »

Philippe
Portier

La condamnation de l'agnosticisme juridique

Le gouvernement français a noué, avec l'accord enthousiaste de Jean-Paul II, un dialogue officiel avec l'Église catholique depuis une vingtaine d'années, dans le cadre de l'Instance Matignon³⁰. Dans son allocution des Bernardins en avril 2018, Emmanuel Macron a même justifié ces rencontres en employant le lexique de la *societas perfecta* : « L'État et l'Église appartiennent à deux ordres institutionnels différents, qui n'exercent pas leur mandat sur le même plan. Mais tous deux exercent une autorité et même une juridiction. » La forme n'a cependant pas emporté le fond. Cette coopération des institutions n'a évidemment pas signé un retour à la superposition des doctrines : l'examen des débats

28 Mgr Jean-Pierre RICARD, « Enseigner dans un contexte marqué par la laïcité », *Église catholique en Gironde*, avril 2013.
29 *Ibid.*

30 Sur ce point, Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France*, op. cit., 3^e partie.

récents révèle que les autorités politiques se distinguent souvent de l'ordre normatif défini par le magistère. Cette neutralisation politique du religieux s'exprime dans un double mouvement – le premier concernant les choix moraux, le second les droits religieux – auquel l'Église a tenté d'opposer son veto.

C'est d'abord à un desserrement des disciplines morales que nous confronte l'analyse de la production législative de ces dernières décennies. Certes, dès son moment originaire au XVIII^e siècle, la Révolution moderne a opéré autrement que sous l'Ancien Régime le partage des compétences entre l'Église et l'État : portée par l'idée de souveraineté du politique, elle a subordonné la communauté religieuse aux dispositifs du droit étatique. Spinoza, dans son *Traité théologico-politique*, pose ainsi la règle du nouveau régime : « Nous voyons combien il est nécessaire tant pour l'État que pour la religion de reconnaître au souverain le droit de reconnaître ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas. » Il reste que la laïcisation du cadre institutionnel ne s'est pas accompagnée immédiatement d'une complète sécularisation de la norme juridique. Dans bien des domaines, celle-ci est demeurée attachée à la culture traditionnelle, la « morale de nos pères » dont parlait Jules Ferry. Les politiques de l'intime en portent témoignage. Sous la Troisième et la Quatrième Républiques encore, le droit sanctionne l'avortement et la publicité pour la contraception, et, même s'il en admet le principe depuis la loi Naquet de 1884, soumet le divorce à des restrictions telles qu'il en est devenu hypothétique. Quoique séparés dans l'ordre politique, l'Église et l'État se trouvent ainsi unis, dans l'ordre moral, par un pacte implicite de gouvernement, construit sur l'assise d'une conception partagée de la dignité humaine. Or depuis les années 1970, ce contrat s'est effiloché : les politiques de la sexualité ont, avec les lois sur la contraception, l'avortement, la procréation médicalement assistée, le mariage entre personnes du même sexe, pris leur autonomie à l'égard de l'éthos chrétien. Il en a été de même en droit de la famille, avec la reconnaissance du divorce par consentement mutuel. Comme l'indique le débat en cours autour de l'euthanasie, la mort elle-même, longtemps intouchable, est devenue l'objet d'une politique libérale qui, en donnant au mourant le choix de l'ultime moment, renforce encore la souveraineté de l'humain sur sa propre existence.

Ce mouvement législatif trouve à se justifier en s'adossant au principe kantien d'autonomie de la volonté : chacun doit pouvoir

se construire à son gré, sur l'assise de sa seule conscience constituante, en se défaisant des reliquats de la civilisation d'hier. C'est là d'ailleurs, ajoutent souvent ses tenants, la visée même de la laïcité. Signée notamment par Elisabeth Badinter et Catherine Kintzler, une tribune de *L'Express* en faveur de l'évolution de la législation sur la fin de vie l'affirmait en décembre 2022 : « Les combats laïques sont multiples et touchent à la fois à la liberté des individus et à l'égalité des citoyens. Ils trouvent racine dans l'idéal d'émancipation humaine, collective comme individuelle, et se nourrissent de l'autodétermination³¹. » L'Église catholique ne se reconnaît nullement dans cette approche-là de la séparation des ordres³² : si l'on ne peut contraindre les êtres humains à vivre dans l'univers passé de l'unité de foi, on ne saurait pour autant leur imposer de se dissocier de la constitution ontologique, où se reflète l'ordre de Dieu, qui tout à la fois les définit et les protège. On l'a vu notamment au moment de la réforme du statut du mariage en 2012-2013. Soulignant « la gravité de l'enjeu du mariage homosexuel qui bouleverserait en profondeur les fondements de la société », Mgr Vingt-Trois, alors président de la Conférence des évêques de France, a formulé ainsi son *non possumus* : « Une vision de l'être humain sans reconnaître la différence sexuelle serait une supercherie qui ébranlerait un des fondements de notre société et instaurerait une discrimination entre les enfants³³. » Le débat sur la fin de vie a provoqué la même réaction : ni la liberté de conscience, ni l'idée de laïcité, ni même la volonté benthamienne d'échapper à la souffrance, ne peuvent conduire à ériger le sujet en souverain de la vie, fût-ce de la sienne. Mgr de Moulins-Beaufort l'a rappelé dans un entretien au *Parisien* en octobre 2022 : « Le suicide est une décision individuelle, mais le suicide assisté, lui, devient une décision collective. Peut-on encore bâtir une société lorsque le désir individuel s'impose au bien commun ? Je m'inquiète un peu de l'évolution de notre société dans laquelle la dignité est assimilée à l'autonomie. [...] On franchirait une ligne rouge avec l'aide active à mourir³⁴. »

Philippe
Portier

31 *L'Express*, 8 décembre 2022.

32 Voir Denis PELLETIER, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, op. cit. ; Céline BÉRAUD, Philippe PORTIER, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la MSH, 2015.

33 Mgr VINGT-TROIS, Allocution à la Conférence des évêques de France, Lourdes, 3 novembre 2013, *Le Figaro*, 4 novembre 2012.

34 Mgr de MOULINS-BEAUFORT, *Le Parisien*, 30 octobre 2022.

Mais la politique gouvernementale comporte aussi, depuis deux décennies, un volet plus restrictif : en même temps qu'il a élargi les libertés morales, l'État a entrepris de restreindre les libertés religieuses. Initialement la laïcité a pris en France une forme libérale : elle s'est employée à associer la souveraineté du politique et la liberté du sujet, en laissant les cultes à leur (presque) complète liberté d'organisation et les croyants à leur pleine liberté d'expression, sauf dans l'espace étatique, lorsqu'ils agissaient en tant qu'agents de la fonction publique. Cette liberté s'est même faite « positive » dans les années 1960 : sans revenir sur les contenus de la loi de 1905, le pouvoir politique a adopté toute une série de mesures, notamment financières, visant non plus seulement à garantir la liberté de culte, mais à la soutenir. La loi Debré, par exemple, qui a permis à la puissance publique d'abonder largement les écoles privées sous contrat – très majoritairement catholiques –, a même été décrite, sans exagération, comme un texte « quasi concordataire³⁵ ». La République semble là faire droit à l'exigence posée par la déclaration *Dignitatis humanae* selon laquelle « le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens. » Or, à partir des années 1990, sous l'effet de la montée en puissance d'un islam de plus en plus assertif (et de la profusion des textes qui en soulignent la dangerosité)³⁶, la législation s'est infléchie dans un sens sans cesse plus illibéral. Tout commence avec la loi du 15 mars 2004 qui, en rupture avec l'état antérieur de la jurisprudence, proscrie le port des signes religieux ostensibles dans les écoles publiques. Viennent ensuite la loi du 11 octobre 2011 qui interdit la dissimulation du visage dans l'espace public et celle du 8 août 2016 qui autorise les entreprises à sanctionner leurs salariés en cas d'affichage public de leurs croyances. La loi du 24 août 2021, dite « séparatisme », visant à « conforter le respect des principes de la République », qui modifie en profondeur la loi du 9 décembre 1905, est à plus large spectre. Ses dispositions concernent une myriade de domaines. Elles interviennent notamment en vue de réguler la liberté d'association : les organisations à objet culturel se trouvent soumises à des procédures – bien plus exigeantes qu'auparavant – d'enregistrement, d'organisation et de financement. La liberté d'enseignement se trouve

35 Florian MICHEL, Yann Raison du CLEUZIOU (dir.), *À la droite du Père. Les catholiques et les droites de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2022.

36 Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Colin, 2021.

également restreinte : les écoles hors contrat se trouvent assujetties dorénavant à des surveillances alourdis, comme d'ailleurs l'éducation à domicile des enfants, soumise aujourd'hui, en rupture avec la législation précédente, à un régime d'autorisation. Ce ne sont là, répétons-le, que quelques exemples³⁷.

Les gouvernements successifs n'ont cessé de vouloir donner à l'Église catholique l'assurance que rien ne la concernait dans cette affaire. Gérard Darmanin, ministre de l'Intérieur, le déclarait encore dans un entretien à *La Croix* en octobre 2020, au moment où s'élaborait la loi sur le séparatisme : « Pour ce qui a trait à la laïcité, les catholiques n'ont rien à craindre ». Il rappelait, comme son prédécesseur Claude Guéant, que c'est à l'islam que sont destinées les nouvelles législations. Ces paroles apaisantes, répétées depuis le début des années 2000, n'ont pas eu l'effet escompté. L'épiscopat a sans cesse pris la parole pour dénoncer ces nouvelles dispositions qui lui semblent affecter les équilibres trouvés depuis 1905. Il a même, parfois, usé de l'action judiciaire en vue d'obtenir l'annulation de quelques-unes des mesures réglementaires qui ont limité les réunions publiques du culte durant la pandémie ou de celles qui, en application de la loi du 24 août 2021, ont soumis l'activité des associations culturelles à de nouveaux contrôles publics. À ce discours protestataire, on rattachera deux interventions significatives. La première intervention, due à Mgr Ricard, s'arrête sur la loi du 15 mars 2004 : « La loi du 15 mars 2004, déclare-t-il, se veut une application du principe de laïcité. Elle interdit le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. On veut faire de l'école publique un sanctuaire de la République dans lequel les religions sont bannies. Une telle loi peut se comprendre si l'ordre public est troublé par des jeunes arborant des signes ostensibles et provocateurs. Si ce n'est pas le cas, nous sommes en présence d'une infraction au principe de liberté religieuse. » La seconde, produite par Mgr de Moulins-Beaufort, porte sur le texte du 24 août 2021 : « Nous avons appris à vivre en régime de séparation et à goûter la liberté qu'y trouve l'Église de vivre sa vie propre, non pas hors de l'État mais sans sa contrainte [...]. C'est au nom de cet attachement que nous exprimons aujourd'hui publiquement notre inquiétude devant le projet de loi "confortant les principes de la République". On voit bien ce

Philippe
Portier

³⁷ Pour une analyse plus complète, voir de la République », *Revue du droit des religions*, n° 13, mai 2022. « La loi confortant le respect des principes

qui fait le lien entre les deux fragments. L'un et l'autre présentent ce point commun de vouloir lutter contre une conception extensive de l'ordre public : le gouvernement peut sans doute parfois vouloir limiter la liberté d'expression, y compris sur le terrain religieux, ce ne peut être qu'avec la plus extrême prudence. Le droit et le devoir de rechercher Dieu sont des quasi-absolus qui, sauf dans l'hypothèse d'une nécessité impérieuse, n'appellent aucune négociation. Cette exigence vaut, depuis Vatican II, pour toutes les options religieuses, mais plus encore pour l'Église catholique dont la liberté est liée immédiatement à la volonté de Dieu, qui en a fait le véhicule même du salut³⁸. »

Cette mobilisation du magistère ne signe nullement une évolution de la doctrine de la liberté religieuse élaborée dans les années 1960. Elle en est bien plutôt une illustration. Elle exprime, d'une part, un renoncement à la théologie de l'État catholique : son dessein de faire droit à la liberté politique du sujet sur le terrain métaphysique – qui laisse sauve cependant l'obligation morale de rechercher Dieu – conduit l'épiscopat à soutenir fermement le régime de laïcité. C'est d'ailleurs ce que rappelait le pape François dans un entretien donné en 2016 au journal *La Croix* : « Un État doit être laïque. Les États confessionnels finissent mal. Cela va contre l'histoire. » Il reste que cette approche ne débouche sur aucune vision positiviste ou consensualiste du droit positif : celui-ci ne vaut que dans le cadre de l'ordre substantiel, venu de la volonté de Dieu, et dont l'Église a charge d'indiquer les contenus. Dans le même entretien, François reprenait lui aussi cette idée classique en se référant au concept de culture religieuse : « La petite critique, expliquait-il, que j'adresserais à la France est d'exagérer la laïcité. Cela provient d'une manière de considérer les religions comme une sous-culture et non comme une culture à part entière. Je crains que cette approche, qui se comprend par l'héritage des Lumières, ne demeure encore. La France devrait faire un pas en avant à ce sujet pour accepter que l'ouverture à la transcendance soit un droit pour tous³⁹. »

* * *

On rejoint de là l'hypothèse initiale. Un débat s'est construit sur le point de savoir si le concile Vatican II avait marqué un changement décisif dans l'histoire catholique de la philosophie

politique. Certains auteurs, comme Émile Poulat⁴⁰, ont analysé ses textes majeurs comme un prolongement de la structure léguée par le *Syllabus* ; des déclarations comme *Dignitatis humanae* ou *Gaudium et spes* se seraient en fait contentées de « couper le bois mort ». D'autres, au contraire, René Rémond par exemple⁴¹, ont pensé l'événement conciliaire sous l'angle d'une rupture par laquelle l'Église aurait rejoint l'univers libéral qu'elle dénonçait hier encore. Ce parcours d'un siècle nous incline à opter pour une solution intermédiaire : le discours des évêques français donne à voir à la fois des mutations et des constantes.

Au titre des mutations – qu'il faut rattacher au « fait du pluralisme » qui rend difficile de faire valoir publiquement les droits de la vérité mais aussi au travail propre de la théologie depuis Maritain et Congar –, on doit retenir trois éléments essentiels. D'abord, l'ouverture à la liberté d'expression, y compris sur le terrain religieux. L'Église hier, au moins en théorie, reléguait les croyances hétérodoxes en dehors de l'espace public. Elle admet désormais que chacun puisse faire valoir librement ses propres adhésions, au titre de la liberté et non point simplement de la tolérance. Ensuite, l'insistance sur la contention de l'État. La doctrine de l'État catholique s'accommodait de l'État fort, sans attacher une importance excessive aux droits de la personne. Les textes magistériels font droit désormais aux dispositifs de contrôle propres à l'État constitutionnel, en leur assignant une fonction de protection des autonomies individuelles. Enfin, la reconnaissance du régime de la laïcité. Le pouvoir politique n'est plus le serviteur d'une seule foi ; il a mission de rendre possible la coexistence des pluralismes convictionnels sans introduire une quelconque discrimination à l'égard des citoyens non catholiques ou même non religieux, ni les soumettre, sauf motif d'ordre public ou atteinte aux droits d'autrui, à la censure de ses appareils.

Ces mutations opèrent néanmoins sur fond de constantes lourdes. La première a trait à la constitution du droit. La loi positive ne peut toujours pas se construire à partir de la puissance de l'humain. Sa légitimité lui vient de sa conformité à un ordre des choses qui, même lorsqu'il s'exprime dans le langage moderne des

40 Émile POULAT, *Une Église ébranlée*, Paris, Casterman, 1980.

41 René RÉMOND, *Le catholicisme français et la société politique. Écrits de circonstance*, Paris,

Éditions de l'Atelier, 1995. Voir aussi la lecture approfondie qu'en donne Jean-Marie DONÉGANI dans la *Revue Française de Science Politique*, 1995, 45/4, 700-706.

droits, fait signe vers une conception organiciste de la coexistence collective. La seconde touche à la définition du religieux. Il ne se fixe pas aujourd'hui plus qu'hier dans le seul espace du privé, ou du culte, où veut l'assigner la modernité libérale. Le modèle catholique demeure intégraliste : la religion est appelée à infuser partout où s'ouvre un accès à sa propre normativité. Le troisième élément de continuité concerne le statut de l'Église. Quand le magistère énonce une parole publique, ce n'est pas en s'inscrivant dans les canons de la théorie habermassienne, marquée par l'égalité des interlocuteurs, de la délibération collective. Il introduit, sans le clamer *ad extra*, un écart qui place sa parole en surplomb de celle de ses partenaires, au nom même de sa mission salvifique.

Philippe Portier est directeur d'études à l'École pratique des hautes études où il occupe la chaire Histoire et sociologie des laïcités. Il est également professeur à Sciences Po Paris. Directeur du Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (EPHE/CNRS) de 2008 à 2018, Premier Vice-Président de l'École Pratique des hautes études de 2018 à 2021, il est actuellement co-directeur de l'Observatoire Internationale du Religieux. Il a publié récemment, parmi d'autres textes, L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016 ; Un siècle de construction sociale. Une histoire de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens, Paris, 2019 ; La religion en France. Entre sécularisation et recomposition, Paris, Armand Colin, 2021 (avec Jean-Paul Willaime).

Thème

Difficile liberté religieuse

*Hobbes, Spinoza et la philosophie
politique moderne*



Émilie
Tardivel

Contrairement à une idée reçue, la philosophie politique moderne ne promeut pas la séparation du politique et du religieux. Elle promeut une autre séparation qui n'interdit pas, voire implique, la confusion du politique et du religieux, et donc rend la liberté religieuse difficilement pensable. Cette autre séparation trace une frontière infranchissable entre deux domaines : l'un renvoie à l'intériorité politiquement inviolable de la conscience, l'autre à l'extériorité politiquement contraignable du comportement. Ce second domaine inclut tout comportement, y compris le comportement religieux à travers lequel la conscience manifeste extérieurement et collectivement sa manière de s'ordonner intérioriquement à Dieu.

Sur la base de cette séparation, la philosophie politique moderne institue la liberté de conscience, la liberté de ne pas se faire imposer par l'État ce que l'on doit croire ou penser. Mais elle n'établit pas pour autant la liberté de religion, qui ne se fonde pas seulement sur l'intériorité politiquement inviolable de la conscience, mais suppose également l'extériorité politiquement inviolable du comportement religieux, c'est-à-dire la liberté de culte. Dans la philosophie politique moderne, le culte, soustrait à l'Église, et plus généralement à toute communauté religieuse, devient le monopole de l'État, tout comportement religieux étant considéré comme un problème politique, un problème pour l'autorité temporelle.

Cet aspect de la philosophie politique moderne est souvent ignoré, au point de lui attribuer la promotion de la liberté religieuse, dans la mesure où l'institution de la liberté de conscience s'accompagne de la réduction de la liberté de religion à la liberté de conscience, c'est-à-dire de la forclusion de la liberté de culte. Nous observons cette réduction chez des auteurs comme Hobbes et Spinoza, dont les philosophies politiques constituent la matrice historique et conceptuelle du libéralisme politique. C'est pourquoi

la relecture de ces deux auteurs s'impose aujourd'hui : interroger leur philosophie politique permet d'expliquer les profondes ambivalences des démocraties libérales à l'égard de la liberté religieuse.

Ces auteurs ne sont cependant pas à l'origine de la séparation, séminale pour leur philosophie politique et donc pour le libéralisme politique, entre l'intériorité politiquement inviolable de la conscience et l'extériorité politiquement contraignable du comportement. Il s'agit d'un legs de la doctrine des deux régimes, élaborée par Luther, à laquelle répond la doctrine du pouvoir indirect de l'Église défendue par Bellarmin. Pour interroger Hobbes et Spinoza, il faut donc d'abord les resituer dans le contexte de ce débat, et montrer ensuite comment ils introduisent, au fondement du libéralisme politique, une doctrine qui a pour conséquence de priver la liberté religieuse de sa dimension proprement culturelle.

La séparation moderne des deux régimes

Luther formule la doctrine des deux régimes dans son texte sur l'autorité temporelle, *Von Weltlicher Obrigkeit*, publié en 1523. Cette doctrine mentionne *zwei Regimente*, « deux régimes », et *zwei Reiche*, « deux royaumes ». Les deux distinctions ne se superposent pas, puisque les deux régimes sont de natures différentes, spirituelle et temporelle, tandis que les deux royaumes, conçus sur le modèle de l'opposition augustinienne des deux cités, céleste et terrestre, sont uniquement de nature spirituelle. Ainsi, déclare Luther,

Dieu a instauré les deux régimes (*zwei Regimente*) : le spirituel, qui par l'Esprit saint et dans la soumission au Christ engendre des chrétiens et des hommes justes, et le temporel, qui permet de tenir en échec les non-chrétiens et les méchants, et les obliger par là à vivre extérieurement en paix et, quoi qu'ils en aient, à se tenir tranquilles¹.

Les deux régimes ont une même fondation divine, mais des vocations qui les séparent de manière tranchée. Alors que le régime spirituel engendre des chrétiens, des membres du

1 LUTHER, *De l'autorité temporelle*, dans *Œuvres*, t. 2, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2017, p. 11

(nous modifions la traduction en substituant « régime » à « règne » pour traduire « Regiment »).

« royaume de Dieu² », de la cité céleste, le régime temporel contraind les non-chrétiens, les membres du « royaume du monde³ », de la cité terrestre, à se comporter pacifiquement. Le régime temporel, c'est-à-dire le pouvoir humain, l'État, n'est donc pas dans un rapport de participation au régime spirituel ; il se heurte au sanctuaire de l'âme, dans lequel se situe le régime spirituel, c'est-à-dire le pouvoir divin : « là où le pouvoir temporel a la présomption d'imposer des lois à l'âme, il empiète sur le gouvernement de Dieu⁴. »

Cette doctrine des deux régimes, formulée par Luther, est reprise et transformée par Calvin. Dans la version latine de *l'Institution de la religion chrétienne*, rédigée en 1536, le réformateur la reprend en s'appuyant sur les *Themata* de Melanchthon, qui étaient placés en appendice des *Loci communes* dans les éditions strasbourgeoises de 1523 et 1525. Le terme allemand « *Regiment* » est ainsi traduit par le terme latin « *regimen* », et la version française, datée de 1541, en propose un équivalent à travers le terme « régime » :

il y a double régime en l'homme. L'un est spirituel, par lequel la conscience est instruite et enseignée des choses de Dieu, et de ce qui appartient à piété. L'autre est politic ou civil, par lequel l'homme est apprins des offices d'humanité et civilité qu'il fault garder entre les hommes⁵.

Émilie
Tardivel

Comme chez Luther, le régime spirituel se situe dans la « conscience », « en l'âme intérieure⁶ », dit également Calvin, et le régime temporel concerne seulement les « mœurs extérieures⁷ », c'est-à-dire les comportements. Cette reprise accomplit néanmoins un écart, puisqu'elle transforme la doctrine des deux régimes, qui sépare deux pouvoirs, l'un divin, l'autre humain, en doctrine des deux règnes, qui sépare deux fins, l'une théologique, l'autre politique. C'est pourquoi Calvin substitue finalement le terme « royaume » (« *regnum* » dans la version latine) au terme « régime » : « Que les lecteurs donc me permettent d'en appeller l'une [« espèce de régime »] Royaume spirituel, et l'autre Civil ou politic⁸. »

2 *Ibid.*, p. 9.

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 26.

5 CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1541), t. 2, Genève, Droz, 2008, p. 1505-1506.

6 *Ibid.*, p. 1506.

7 *Ibid.*, p. 1506.

8 *Ibid.*, p. 1506-1507.

Forgée par Bellarmin entre 1587 et 1610, la doctrine du pouvoir indirect de l'Église apparaît comme une réponse à la doctrine des deux régimes ou des deux règnes. Elle aussi suppose une séparation, mais entre deux sociétés parfaites, deux sociétés se suffisant à elles-mêmes dans l'ordre de leur propre fin : l'État est une société parfaite dans l'ordre du bien temporel, alors que l'Église est une société parfaite dans l'ordre du bien spirituel⁹. Dans cette perspective, le régime ou règne spirituel ne se situe pas dans l'âme, la conscience, mais dans l'Église, c'est-à-dire dans la société spirituelle qui a pour vocation, à travers son organisation temporelle, de garantir le bien spirituel qui réside dans le salut de l'âme.

C'est sur la base de cette séparation que Bellarmin développe la doctrine du pouvoir indirect de l'Église. Dans le contexte de l'émancipation de l'État, qui conduit en Angleterre à l'absolutisme royal, et donc à la confusion du politique et du religieux dans la figure du roi, cette doctrine revendique le pouvoir du pape « en matière temporelle¹⁰ », mais un pouvoir indirect, c'est-à-dire un pouvoir s'exerçant en vue du bien spirituel dont l'Église est garante. Comme Luther et Calvin, Bellarmin affirme donc l'inviolabilité politique de l'âme, de la conscience, mais il le fait par d'autres moyens : en défendant le droit du pouvoir spirituel à intervenir lorsque le pouvoir temporel met en péril le salut de l'âme.

La double juridiction du régime temporel

La doctrine des deux régimes ou des deux règnes est réactivée au début du XVII^e siècle par certains théologiens réformés¹¹ qui

9 Voir BELLARMIN, *De romano pontifice* (1587), l. V, c. 7. Bellarmin explique précisément ici que la « république ecclésiastique », comme toute « république bien instituée », « doit être parfaite et se suffire à elle-même dans l'ordre de sa propre fin », fin qu'il avait identifiée au « bien spirituel » dans le chapitre précédent. L'expression « *societas perfecta* » ne se trouve donc pas sous sa plume. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour que s'établisse de manière littérale, dans les écrits des canonistes, l'équivalence entre « *Ecclesia* » et « *societas perfecta* », qui est ensuite reprise aux XIX^e et XX^e siècles par les papes, de Grégoire XVI à Pie XII. Voir Roland MINNERATH, *Le droit de l'Église à la liberté: du Syllabus à*

Vatican II, Paris, Beauchesne, 1982, p. 19-80.

10 Voir BELLARMIN, *De potestate summi pontificis* (1610), c. 12.

11 Cette réactivation explique l'apparition de l'adjectif « théologico-politique » dans les écrits des théologiens réformés du début du XVII^e siècle, la première occurrence observable étant la seconde édition du *De potestate ecclesiastica et civili propositiones theologico-politicae*, titre sous lequel Johann Philipp Pareus republie en 1633 le commentaire de la *Lettre aux Romains* de son père – l'exégète calviniste David Pareus – qui avait été publié en 1608, puis condamné et brûlé en 1622 à la suite d'une réfutation commandée par Jacques I^{er}.

tentent d'opposer, à l'instar de Bellarmin et d'autres théologiens pontificaux, une digue à la marée montante de l'absolutisme royal. Leur problème est le même : garantir le salut de l'âme en énonçant, contre la confusion des régimes ou des règnes, comme des sociétés parfaites, un principe de séparation des ordres, c'est-à-dire de liberté spirituelle. Cependant leur solution diffère, car il ne s'agit pas, pour les théologiens réformés, de défendre cette séparation contre la double juridiction politique et religieuse du régime temporel, mais à l'intérieur même de cette double juridiction.

D'où la difficulté de la position des théologiens réformés, qui peut être résumée de la manière suivante : contre tout pouvoir direct ou indirect du pape, soutenir que le roi possède une juridiction aussi bien religieuse que politique, tout en restreignant le pouvoir du roi de l'intérieur. Après les théologiens réformés, le problème d'une limitation interne du pouvoir royal s'impose aux philosophes d'origine protestante qui, tout en récusant la doctrine du pouvoir indirect de l'Église, en reconnaissent néanmoins la portée. En 1678, Leibniz affirme ainsi à propos de Hobbes et de son rapport à la doctrine de Bellarmin :

les arguments de Bellarmin qui, de la supposition que les papes ont la juridiction sur le spirituel, infère qu'ils ont une juridiction au moins indirecte sur le temporel, n'ont pas paru méprisables à Hobbes même. Effectivement, il est certain que celui qui a reçu une pleine puissance de Dieu pour procurer le salut des âmes a le pouvoir de réprimer la tyrannie et l'ambition des grands, qui font périr un si grand nombre d'âmes¹².

Dans ce passage, Leibniz fait référence au *Léviathan*, livre publié en 1651 – durant la période de la guerre civile anglaise des années 1640-1660 – dans lequel Hobbes consacre au moins un tiers du chapitre sur le pouvoir ecclésiastique à réfuter le *De romano pontifice* de Bellarmin¹³. Cette réfutation vient à l'appui de la thèse d'ensemble du chapitre, consistant à « réclamer pour les souverains chrétiens le pouvoir ecclésiastique suprême¹⁴ ». On peut certes penser que cette thèse ne fait que justifier l'ordre existant en Angleterre qui, depuis l'Acte de suprématie de

12 LEIBNIZ, *Caesarini Fürstenerii tractatus de jure suprematus* (1678), c. 31. Cité par Henri de LUBAC dans « L'autorité de l'Église en matière temporelle »,

Théologies d'occasion, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 216.

13 HOBBS, *Léviathan*, Paris, Dalloz, 2008, p. 571-604.

14 *Ibid.*, p. 571.

1534, fait du roi le chef suprême de l'Église. Mais il contient aussi des éléments qui vont dans le sens d'une limitation interne du pouvoir royal.

Il convient d'abord de souligner que Jacques I^{er} avait déjà entrepris de donner à cette suprématie royale sur l'Église un fondement doctrinal. En 1609, il déclare, à l'occasion d'un discours devant le parlement anglais, que « les rois sont appelés à juste titre des dieux, en ce qu'ils exercent une forme de ressemblance du pouvoir divin sur terre¹⁵ ». La guerre civile anglaise, dont les facteurs sont à la fois politiques et religieux, engage Hobbes à persévérer dans cette voie, mais sur un autre fondement : il ne divinise pas les rois, mais défend une doctrine qui entend renforcer la légitimité de la suprématie royale sur l'Église en la faisant résulter d'un contrat instituant les rois comme représentants du peuple¹⁶.

En même temps, la revendication de la suprématie royale sur l'Église va de pair avec une restriction. Hobbes l'introduit sur la base d'une séparation dont il trouve un fondement scripturaire dans le *Second Livre des Rois*, V, 17, entre la profession de foi, qui est une « chose extérieure¹⁷ », et la foi elle-même, qui est un « don de Dieu¹⁸ ». D'où la formulation, chez Hobbes même, le philosophe le plus absolutiste du XVII^e siècle, d'un principe de liberté spirituelle : aussi suprême soit-il, le pouvoir ecclésiastique des souverains chrétiens ne s'étend pas à la foi elle-même, qui relève du gouvernement de Dieu, mais se limite à la profession de foi, comme à la fixation du dogme et l'organisation du culte.

Cette restriction vaut aussi pour le pouvoir civil. Hobbes affirme que les souverains chrétiens ont « toute espèce de pouvoir qui peut être donné à l'homme pour le gouvernement des actions extérieures des hommes, tant en politique qu'en religion¹⁹ ». Le pouvoir civil ne s'étend pas aux « pensées », ni à la « conscience des hommes », mais se cantonne à leurs « actions », qui comprennent également les actions verbales, les « paroles »²⁰. La séparation

15 Voir *The Political Works of James I*, Cambridge, 2018, p. 308.

16 HOBBS, *Léviathan*, op. cit., p. 225.

17 *Ibid.*, p. 523.

18 *Ibid.*, p. 523.

19 *Ibid.*, p. 570.

20 *Ibid.*, p. 691. Hobbes critique ici la philosophie politique scolastique : « Il existe une autre erreur dans leur

philosophie civile (et celle-ci, ils ne la reçurent jamais d'Aristote, de Cicéron, ni d'aucun autre païen) : c'est d'étendre le pouvoir de la loi, qui est seulement la règle des actions, aux pensées elles-mêmes et à la conscience des hommes, scrutant leur sentiment par examen et inquisition, nonobstant la conformité de leurs paroles et de leurs actions. »

entre pensée et parole a donc le même rôle que la séparation entre foi et profession de foi : restreindre de l'intérieur la double juridiction politique et religieuse du roi, cette restriction supposant une seule et même séparation entre deux régimes ou deux règnes.

L'extension restreinte du régime spirituel

Quel que soit l'héritage protestant auquel elle se rattache, la philosophie politique de Hobbes présuppose la doctrine des deux régimes ou des deux règnes, c'est-à-dire propose la première interprétation philosophique de cette doctrine. Ce qui avait d'abord été réactivé par certains théologiens réformés, en marge du conflit entre Jacques I^{er} et Bellarmin autour du « serment d'allégeance » imposé aux catholiques²¹, se retrouve ainsi, par le truchement du *Léviathan*, au centre de la philosophie politique moderne, c'est-à-dire à la racine même du libéralisme politique. C'est ce que soutient à sa manière Carl Schmitt :

quelques années après la parution du *Léviathan*, le regard du premier juif libéral est tombé sur la faille à peine perceptible. Il y a reconnu aussitôt la grande fracture où s'engouffrerait le libéralisme moderne, et à partir de laquelle pouvait être renversé en son contraire l'ensemble de la relation édifiée et voulue par Hobbes entre intériorité et extériorité²².

Le « premier juif libéral » renvoie à Spinoza qui publie en 1670 le *Traité théologico-politique*. On sait qu'il possédait dans sa bibliothèque un exemplaire du *Léviathan* et que Hobbes s'était reconnu dans le *Traité théologico-politique*²³. On observe ainsi une filiation directe entre les deux entreprises : loin de « promouvoir une stricte séparation du religieux et du civil²⁴ », Spinoza maintient au contraire la double juridiction de l'État, tout en séparant radicalement la « piété », qui relève du « droit de chacun », de l'« exercice

21 Sur ce conflit, voir Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne : la controverse de Jacques I^{er} d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris, PUF, 2004.

22 Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002, p. 117.

23 L'écrivain John Aubrey rapporte que Hobbes aurait cité l'*Évangile de Matthieu*

VII, 1 pour répondre à Lord Devonshire sur ce qu'il pensait du *Traité théologico-politique* : « Ne jugez pas pour ne pas être jugés. » Cité par Christian Lazzeri en exergue de *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

24 Sylvio HERMANN DE FRANCESCHI, « Ambiguïtés historiographiques du théologico-politique. Genèse et fortune d'un concept », *Revue historique*, n° 3, 2007, p. 659.

de la piété », qui dépend du « seul souverain », dans la mesure où « Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, sinon par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté²⁵ ».

Mais il faut également insister, avec Carl Schmitt, sur le renversement qui fait passer d'une doctrine absolutiste à une doctrine libérale de l'État : alors que la liberté de pensée demeure, chez Hobbes, « une restriction ultime et d'arrière-plan », elle devient, chez Spinoza, « le principe formateur²⁶ ». Ce renversement est donc un dévoilement. Le *Traité théologico-politique* dévoile le principe de liberté spirituelle qui restait en retrait dans le *Léviathan*, en étendant la liberté de pensée, qui avait déjà été conquise par Hobbes, à la liberté de parole : « dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense²⁷ », montre Spinoza dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique*.

Cette extension du régime spirituel au-delà de la liberté de pensée est une conquête décisive de Spinoza, mais elle se restreint à la liberté de parole, c'est-à-dire ne prend pas en compte la liberté de culte. Comme chez Hobbes, l'État demeure en charge de la fixation du dogme et de l'organisation du culte. C'est pourquoi Hermann Cohen a raison d'envisager le *Traité théologico-politique* comme le « texte fondateur du libéralisme politico-religieux²⁸ ». Cette affirmation souligne le caractère « politico-religieux » du libéralisme de Spinoza, qui place la liberté spirituelle, étendue de la liberté de pensée à la liberté de parole, au principe d'une philosophie politique qui continue à soumettre la religion au politique.

Spinoza ne défend absolument pas une « stricte séparation du religieux et du civil », mais ce qu'il faut au contraire appeler une « liberté spirituelle sans liberté religieuse ». La liberté spirituelle exclut la liberté de culte, la liberté de ce que Spinoza lui-même appelle le « culte extérieur de la religion ». La liberté spirituelle est synonyme de la liberté du « culte intérieur de Dieu », c'est-à-dire de la liberté des « moyens par lesquels l'esprit se dispose intérieurement à honorer Dieu dans l'intégrité de l'âme²⁹ ». Sur la base de cette

25 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 2005, p. 607.

26 Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 118.

27 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 633.

28 Hermann COHEN, « État et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza », *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf, 1991, p. 82.

29 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 607.

séparation du culte intérieur de Dieu et du culte extérieur de la religion, Spinoza offre donc une seconde interprétation philosophique de la doctrine des deux régimes ou des deux règnes.

Dans cette interprétation, la liberté spirituelle désigne un droit qui ne peut pas être transféré au souverain, comme il ne peut pas être transféré à qui que ce soit. En tant qu'elle constitue un droit inaliénable, la liberté spirituelle – qui est tout à la fois liberté de pensée et liberté de parole, liberté de conscience et liberté d'expression – échappe au contrat social : « chacun a abandonné seulement le droit d'agir selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger³⁰ ». La liberté religieuse, ne relevant pas du « droit de raisonner et de juger » mais du « droit d'agir », constitue au contraire un droit aliénable et qui ne peut être transféré qu'au souverain pour garantir « la paix et l'intérêt de la république³¹ ».

* * *

En interrogeant Hobbes et Spinoza, nous avons vu que les premières interprétations philosophiques de la doctrine des deux régimes ou des deux règnes aboutissent à instituer comme des droits inaliénables la liberté de conscience et la liberté d'expression. Mais cette institution s'opère dans le cadre d'une doctrine qui défend la double juridiction politique et religieuse de l'État, c'est-à-dire qui implique la confusion du religieux et du civil. Dans sa matrice historique et conceptuelle, le libéralisme politique est donc inséparable de l'idée de « religion civile » : le culte intérieur de Dieu échappe au pouvoir civil, mais le pouvoir civil s'étend au culte extérieur de la religion, c'est-à-dire impose une religion civile.

Émilie
Tardivel

La philosophie politique moderne établit la liberté spirituelle contre la confusion des régimes ou des règnes, mais elle la vide de toute dimension religieuse, c'est-à-dire de toute dimension publique. La liberté spirituelle est privatisée. Dans le *Léviathan*, la privatisation s'applique à la foi, Hobbes héritant sans doute davantage de Luther, avec la doctrine de la justification par la foi, que de Calvin³². Dans le *Traité théologico-politique*, la privatisation s'applique à la piété, et plus précisément à « la vraie connaissance et l'amour de Dieu³³ ».

30 *Ibid.*, p. 639.

31 *Ibid.*, p. 607.

32 Voir Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 564.

33 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 185.

Spinoza héritant quant à lui davantage de Calvin, dont il possédait dans sa bibliothèque une traduction castillane de *l'Institution de la religion chrétienne*³⁴, que de Luther.

La relecture de Hobbes et de Spinoza à partir de leur héritage théologique permet d'expliquer les profondes ambivalences des démocraties libérales à l'égard de la liberté religieuse. Les démocraties libérales reposent sur la séparation des régimes ou des règnes spirituel et temporel, qu'elles sauvegardent à travers des mécanismes juridiques maintenant séparées les sphères privée et publique. Elles garantissent donc l'inviolabilité politique du régime ou du règne spirituel, mais c'est à la faveur de sa privatisation, et plus encore de son individualisation, alors que la liberté religieuse suppose la reconnaissance de la dimension publique et collective, sociale et communautaire, du régime ou du règne spirituel.

Les démocraties libérales ne sont paradoxalement pas exemptes de toute tendance antilibérale : en privatisant et individualisant le régime ou règne spirituel, elles tendent à méconnaître la liberté religieuse. La dimension publique et collective de cette liberté y est invariablement considérée comme un problème pour la république. Si la liberté spirituelle conditionne la paix de la république³⁵, la paix de la république limite en retour la liberté spirituelle en la privant de toute dimension religieuse, proprement culturelle. C'est ce qui explique que, contrairement à la liberté de conscience et la liberté d'expression, la liberté religieuse demeure un droit foncièrement fragile dans les démocraties libérales.

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 un essai de philosophie politique, Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien, Paris, Ad Solem, 2015.

34 Spinoza disposait de la traduction de Cipriano de Valera (1597). Voir « Sources et instruments de travail de Spinoza », *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 14.

35 Spinoza conclut son traité en plaçant cette liberté au fondement même de la

république : « nous avons montré que cette liberté non seulement peut être accordée sans dommage pour la paix de la république, la piété et le droit du souverain, mais encore qu'il faut l'accorder si l'on veut maintenir tout cela. » Voir *Ibid.*, p. 651 et 653.

Que reste-t-il de la liberté religieuse en France après la loi sur le séparatisme ?



Emmanuel
Tawil

Pendant un siècle, de 1920 à 2020, les relations entre l'État et les religions en France ont été basées sur un consensus pacificateur autour de la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905, complétée par la loi du 2 janvier 1907, toutes deux interprétées par la jurisprudence du Conseil d'État.

Le prétexte donné par le gouvernement et la majorité parlementaire à la loi du 24 août 2021 était de lutter contre un danger, celui du « séparatisme », venant menacer les fondements même du vivre ensemble au sein de la République. L'exposé des motifs du projet de loi le présentait ainsi : « Un entrisme communautariste, insidieux mais puissant, gangrène lentement les fondements de notre société dans certains territoires. Cet entrisme est pour l'essentiel d'inspiration islamiste. Il est la manifestation d'un projet politique conscient, théorisé, politico-religieux, dont l'ambition est de faire prévaloir des normes religieuses sur la loi commune que nous sommes librement donnée. Il enclenche une dynamique séparatiste qui vise à la division¹. »

Force est de constater que rien de tout cela ne concerne les catholiques, les juifs, les protestants, et que seule une toute petite minorité des musulmans est susceptible d'être ainsi pointée du doigt. Mais il fallait mettre tout le monde dans le même sac, quitte à stigmatiser davantage encore les musulmans².

Les dangers que le projet de loi, déposé à l'Assemblée nationale le 9 décembre 2020 (le jour du 115^e anniversaire de la loi de séparation !), venait apporter aux libertés ont été mis en avant par les organes consultatifs que la République a créés pour assurer la

1 Exposé des motifs, projet de loi confortant le respect des principes de la République, n° 3449, déposé le 9 décembre 2020.

2 « Loi sur le séparatisme : la liberté de culte entravée », entretien avec Emmanuel Tawil, par Daniel Boitier, *Droits et libertés*, n° 195, Octobre 2021, p. 27.

protection des droits de l'homme, la Défenseure des droits³ et la Commission nationale consultative des droits de l'homme⁴.

Pourtant, le Gouvernement a fait voter par la majorité qui le soutenait à l'Assemblée nationale, contre le Sénat farouchement opposé à la réforme, un texte venant mettre en cause le cœur de ce qui constituait en France la liberté institutionnelle des religions, à savoir la liberté soit de créer librement, sans intervention préalable des pouvoirs publics, des associations cultuelles (régies par la loi de 1905), soit de s'appuyer sur des associations de droit commun régies par la loi de 1901, ce que rendait possible la loi du 2 janvier 1907.

C'est la raison pour laquelle les atteintes portées à la liberté des groupes religieux par la loi du 24 août 2021 ont donné lieu à des réactions très vives. Les catholiques, les protestants et les orthodoxes se sont clairement opposés au projet de loi, notamment lors des auditions parlementaires organisées à l'Assemblée nationale et au Sénat. Une fois la loi votée, les cultes chrétiens, unis, ont contesté la légalité de deux décrets d'application⁵ devant le Conseil d'État, et la conformité à la Constitution de plusieurs dispositions législatives qui n'avaient pas été examinées dans une première décision du Conseil constitutionnel, rendue en août 2021, en soulevant une question prioritaire de constitutionnalité (QPC)⁶. En mai 2022, le Conseil d'État a renvoyé au Conseil constitutionnel la QPC⁷. Le Conseil constitutionnel a rejeté la requête dans une décision du 22 juillet 2022⁸. Cette décision est importante. Il a d'abord repris l'interprétation positive du principe constitutionnel de laïcité qu'il donnait depuis sa décision de 2013⁹, à savoir : la

3 https://juridique.defenseurdesdroits.fr/index.php?lvl=notice_display&id=36228

4 CNCDH, 28 janvier 2021, Avis sur le projet de loi confortant les principes de la République, JO n° 39 du 14 février 2021, Texte n° 51; CNCDH 25 mars 2021, Second avis sur le projet de loi confortant le respect des principes de la République, JO n° 81 du 4 avril 2021, Texte 53.

5 Décret n° 2021-1844 du 27 décembre 2021 relatif aux associations cultuelles régies par la loi du 9 décembre 1905, JORF n° 302 du 29 décembre 2021, Texte n° 28 et Décret n° 2021-1789 du 23 décembre 2021 pris pour l'application de la loi du 2 janvier 1907 concernant l'exercice public des cultes, JORF n° 300 du 26 décembre 2021, Texte n° 37.

6 Cons. const. 13 août 2021, n° 2021-823 DC, *Journal officiel* n° 197 du 25 août 2021, Texte n° 2.

7 CE 18 mai 2022, req. n° 461800 et 461803, *Union des associations diocésaines de France et al.*

8 Cons. const. 22 juillet 2022, n° 2022-1004, note Tawil, *Revue française de droit administratif*, 2022, p. 1099.

9 Cons. const. 21 févr. 2013, n° 2012-297 QPC; JCP A 2013, n° 15, note Macaya et Verpeaux; JCP A 2013, n° 16, note Portelli; JCP A 2013, n° 243, note J.-F. Amédéo; JCP A 2013, n° 2108 note F. Laffaille; *Dr. adm.* 2013, n° 14, note F. de la Morena.

Thème

neutralité de l'État ; le principe selon lequel la République ne reconnaît aucun culte ; le respect de toutes les croyances ; l'égalité de tous les citoyens devant la loi sans distinction de religion ; le libre exercice des cultes ; le principe selon lequel l'État ne salarie aucun culte. Mais il a aussi confirmé des dispositions de la loi du 24 août 2021 qui viennent ébrécher la liberté religieuse (I.) et ébranler la coopération entre l'État et les religions (II.).

I. La liberté de religion ébréchée

Depuis le concile Vatican II, la doctrine de l'Église catholique insiste sur l'importance de la liberté religieuse qui comporte non seulement des aspects individuels et familiaux mais aussi des aspects collectifs.

A. Les atteintes à la liberté religieuses de l'individu et de la famille

Le droit de suivre sa conscience est le fondement de la liberté religieuse duquel tout le reste découle : l'homme « ne doit donc pas être contraint d'agir contre sa conscience. Mais il ne doit pas être empêché non plus d'agir selon sa conscience, surtout en matière religieuse. De par son caractère même, en effet, l'exercice de la religion consiste avant tout en des actes intérieurs, volontaires et libres, par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu : de tels actes ne peuvent être ni imposés ni interdits par aucun pouvoir purement humain¹⁰ ». En conséquence, il « n'est pas permis au pouvoir public, par force, intimidation ou autres moyens, d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit, ou d'empêcher quelqu'un de s'agréger à une communauté religieuse ou de la quitter¹¹ ». C'est pourquoi, dans le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes*, les pères du Concile avaient précisé que « L'Église interdit sévèrement de forcer qui que ce soit à embrasser la foi, ou de l'y amener ou attirer par des pratiques indiscretes, tout comme elle revendique avec force le droit pour qui que ce soit de n'être pas détourné de la foi par des vexations injustes¹² ».

Emmanuel
Tawil

Parmi les atteintes à la liberté religieuse, les discriminations sont particulièrement graves : « le pouvoir civil doit veiller à ce que l'égalité juridique des citoyens, qui relève elle-même du bien

10 *Dignitatis Humanae* 3 (désormais DH).

11 DH 6.

12 *Ad Gentes* 13.

commun de la société, ne soit jamais lésée, de manière ouverte ou occulte, pour des motifs religieux, et qu'entre eux aucune discrimination ne soit faite¹³. » L'État ne doit pas pouvoir établir de traitements discriminatoires entre les croyants et les incroyants¹⁴ ou bien selon les croyances¹⁵.

À cet égard le renforcement, par la loi sur le séparatisme, de la neutralité de tout ce qui touche au service public, en interdisant toute manifestation des opinions religieuses par les personnes privées participant à l'exercice d'une mission de service public, même les sub-contractants de l'administration (art. 1^{er} de la loi) pose question. L'on peut aussi s'inquiéter de ce que sera en pratique la conséquence de la création d'un référent laïcité dans tous les services publics (art. 3 et 4), s'il s'agit de la base d'une administration de la laïcité, comme l'a annoncé Mme Schiappa¹⁶.

La loi pose également question au regard de la liberté religieuse de la famille. La famille a « le droit d'organiser librement sa vie religieuse à la maison, sous la direction des parents¹⁷ ». Seuls les parents peuvent décider, « selon leur propre conviction religieuse, de la formation religieuse à donner à leurs enfants¹⁸ ». Pour pouvoir exercer pleinement ce droit, il faut que les autorités civiles reconnaissent aux parents « le droit de choisir en toute liberté les écoles ou autres moyens d'éducation¹⁹ ». Par ailleurs, « les droits des parents se trouvent violés lorsque les enfants sont contraints de suivre des cours ne répondant pas à la conviction religieuse des parents ou lorsque est imposée une forme unique d'éducation d'où toute formation religieuse est exclue²⁰ ».

Le Conseil constitutionnel avait reconnu la valeur constitutionnelle du principe de liberté d'enseignement²¹. Mais la loi sur le séparatisme est venue établir un régime d'autorisation préalable à l'instruction en famille (art. 49) et restreint sérieusement la liberté des établissements scolaires hors contrat (art. 53 et s.). Cela inquiète au regard de la liberté religieuse des familles.

13 DH 6.

14 *Gaudium et spes* 21 (désormais GS).

15 GS 29 ; NA 5.

16 B. GORCE, « Marlène Schiappa sonne la fin de l'Observatoire de la laïcité », *La Croix*, 1^{er} avril 2021.

17 DH 5.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Cons. const. 23 nov. 1977, n° 77-87 DC, *Rec. Cons. const.* 42.

B. Les atteintes à la liberté des institutions religieuses

La déclaration *Dignitatis Humanae* donne une liste d'éléments de la liberté religieuse qui bénéficient aux collectivités religieuses. La nature même de l'homme implique que la religion soit d'exercice collectif : « la nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement ces actes intérieurs de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire²². » En conséquence, « la liberté ou absence de toute contrainte en matière religieuse qui revient aux individus doit aussi leur être reconnue lorsqu'ils agissent ensemble. Des communautés religieuses, en effet, sont requises par la nature sociale tant de l'homme que de la religion elle-même²³ ».

Parmi les droits qui doivent être reconnus aux groupes religieux, l'on compte : le droit de pouvoir se régir selon leurs propres normes ; le droit d'honorer d'un culte public la divinité suprême ; le droit de choisir leurs propres ministres, de les former, de les nommer et de les déplacer ; le droit de communiquer avec les autorités ou communautés religieuses résidant dans d'autres parties du monde ; le droit de construire des édifices religieux ; le droit d'acquérir et de gérer les biens dont ils ont besoin ; le droit d'enseigner et de manifester leur foi publiquement, de vive voix et par écrit ; le droit de tenir librement des réunions ; le droit de constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales²⁴. Les pères du Concile considèrent que « la liberté religieuse demande, en outre, que les communautés ne soient pas empêchées de manifester librement l'efficacité singulière de leur doctrine pour organiser la société et vivifier toute l'activité humaine²⁵ ».

Or la loi sur le séparatisme touche en profondeur le régime des associations culturelles. Une déclaration supplémentaire de l'association culturelle²⁶, qui s'ajoute à la déclaration initiale, est désormais obligatoire pour qu'elle puisse bénéficier des « avantages » liées à cette qualité (art. 69 de la loi). Son renouvellement devra se faire tous les cinq ans. Le préfet peut y faire opposition dans un délai de deux mois, et dispose de la faculté de retirer celle-ci. La difficulté tient à l'absence de définition des « avantages » en question²⁷. Les associations culturelles seront soumises à de nouvelles

22 DH 3.

23 DH 4.

24 DH 4.

25 *Ibid.*

26 Voir E. TAWIL, « La loi de la Saint-Barthélemy », *Gaz. Pal.*, 19 octobre 2021, p. 14.

27 CNCDH avis 28 janvier 2021, n° 22.

formes de tutelle de l'administration qui pourra surveiller leur fonctionnement intérieur (art. 68) et leurs activités (art. 70 et s.). Par exemple, les associations cultuelles doivent désormais tenir une liste des lieux dans lesquels elles organisent habituellement l'exercice public du culte et seront soumises à de nouvelles obligations comptables assez lourdes.

En vertu de l'art. 73 de la loi, ces nouvelles formes de tutelle s'appliqueront aux associations de la loi de 1901 qui, même marginalement, organisent une cérémonie cultuelle. Il leur reviendra de mentionner leur activité cultuelle dans les statuts. Plusieurs obligations tatillonnes inédites (liste des lieux de culte, obligations comptables, etc.) pèseront également sur elles. Ce sont des milliers d'associations qui risquent d'être concernées (associations de gestion d'hôpitaux privés, associations caritatives, scouts, etc.). Le Sénat avait voté un amendement visant à écarter ces contraintes « lorsque leurs activités liées à l'exercice public du culte revêtent un caractère strictement accessoire²⁸ ». Le Gouvernement s'est opposé à cette amélioration du texte, et l'Assemblée nationale a rejeté la solution des sénateurs, pourtant raisonnable.

Thème

II. La coopération ébranlée

La « saine coopération » de l'État et des religions est une nécessité. L'Église catholique insiste sur cette exigence²⁹. La coopération entre l'Église et les pouvoirs publics doit s'exercer à tous les niveaux, au niveau diocésain³⁰ comme au niveau de l'Église universelle. Cette coopération se fait par le Saint-Siège qui bénéficie de la personnalité juridique internationale³¹ et peut signer des concordats qui sont de vrais traités internationaux. En droit français, la laïcité n'interdit pas l'existence d'une forme de coopération avec les cultes qui est une réalité. Avec l'Église catholique, la coopération a toujours été institutionnalisée, notamment parce que la France a des relations diplomatiques avec le Saint-Siège rétablies en 1920, qu'elle reconnaît sa personnalité juridique internationale et qu'elle a conclu avec lui une vingtaine d'accords internationaux³².

28 Art. 30 al. 3 du PJJ voté en première lecture par le Sénat, 12 avril 2021.

29 GS 76 §3.

30 *Christus Dominus* 19.

31 E. TAWIL, « Le Saint Siège, L'État de la Cité du Vatican, l'Église catholique : une, deux ou trois personnes juridiques

de droit international ? », *Folia canonica*, 2008, p. 125-134.

32 *Recueil des Accords internationaux entre la France et le Saint-Siège*, réunis, introduits et commentés par Emmanuel TAWIL, Préface d'A. DEJAMMET, Ambassadeur de France, Cerf, 2017, 292 pages.

A. La primauté de l'unilatéralisme étatique

Le président Emmanuel Macron avait d'abord semblé accorder une grande importance à la coopération avec les religions. Dans son discours des Bernardins du 9 avril 2018, il insistait sur le « dialogue » et reconnaissait que « l'État et l'Église appartiennent à deux ordres institutionnels différents, qui n'exercent pas leur mandat sur le même plan. Mais tous deux exercent une autorité et même une juridiction. Ainsi, nous avons chacun forgé nos certitudes et nous avons le devoir de les formuler clairement, pour établir des règles, car c'est notre devoir d'état³³ ».

Cela pouvait sembler en rupture avec l'affirmation de la primauté de la loi de la République sur toute loi religieuse, qui est une vieille obsession française³⁴. Dans l'Ancienne France, selon une logique gallicane³⁵, c'était la souveraineté du pouvoir royal qu'il fallait asseoir face au Pape, en premier lieu l'indépendance du Roi par rapport au Pape, le Roi prétendant tenir son royaume de Dieu sans l'intermédiation du Pape³⁶. Dans le régime concordataire du XIX^e siècle, l'art. 6 des Articles organiques du culte catholique faisait référence aux « canons reçus en France », règles de droit canonique approuvées par l'État et dont la violation était sanctionnée par le Conseil d'État³⁷. Par ailleurs, il existait une procédure de *placet*, prévue par l'art. 1^{er} des Articles organiques du culte catholique. L'art. 1^{er} des Articles organiques disposait qu'« Aucune bulle, bref, rescrit, décret, mandat, provision, signature servant de provision, ni autres expéditions de la cour de Rome ne concernant que les particuliers, ne pourront être reçus, publiés, imprimés, ni autrement mis à exécution sans l'autorisation du Gouvernement³⁸ ». L'ensemble visait à assurer « l'indépendance du gouvernement de prévenir et d'empêcher toute autorité venant

Emmanuel
Tawil

33 <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/04/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-la-conference-des-veques-de-france-au-college-des-bernardins>

34 E. TAWIL, « Au sujet de la prééminence des lois de la République sur les règles religieuses », *Gaz. Pal.* 3 nov. 2020, p. 15.

35 Q. EPRON, « Gallicanisme », in Alland D. et Rials S. (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003, p. 761 et suiv.

36 *Déclaration du clergé de France du 19 mars 1682*, in H. Denzinger, *Symboles*

et définitions de la foi catholique, Cerf, 1997, n^{os} 2281-2284.

37 J. LAFON, *Les Prêtres, les Fidèles et l'État*, Paris, Beauchesne, 1987, 372 pages ; B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Le Jeu concordataire dans la France du XIX^e siècle*, Paris, P.U.F., 1988, XVI-298 pages.

38 N. ŠILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, Paris, Institut universitaire Varenne, 582 pages ; E. TAWIL, *Du gallicanisme administratif à la liberté religieuse*, PU Aix-Marseille, 2008, p. 31 et suiv.

d'une législation étrangère³⁹ ». C'est une logique identique qui sous-tend la décision n° 2004-505 DC du 19 novembre 2004 du Conseil constitutionnel qui a affirmé que « les dispositions de l'article 1^{er} de la Constitution aux termes desquelles "la France est une République laïque" [...] interdisent à quiconque de se prévaloir de ses croyances religieuses pour s'affranchir des règles communes régissant les relations entre collectivités publiques et particuliers⁴⁰ ».

La volonté de lutter contre le séparatisme peut être considérée comme un développement de cette approche traditionnelle, laissant de côté le discours des Bernardins. En effet, lorsque le président de la République a défini le séparatisme dans le discours des Mureaux du 2 octobre 2020, il l'a présenté comme « un projet conscient, théorisé, politico-religieux, qui se concrétise par des écarts répétés avec les valeurs de la République, qui se traduit souvent par la constitution d'une contre-société et dont les manifestations sont la déscolarisation des enfants, le développement de pratiques sportives, culturelles communautarisées qui sont le prétexte pour l'enseignement de principes qui ne sont pas conformes aux lois de la République. C'est l'endoctrinement et par celui-ci, la négation de nos principes, l'égalité entre les femmes et les hommes, la dignité humaine ». Et d'ajouter : « le problème, c'est cette idéologie qui affirme que ses lois propres sont supérieures à celles de la République⁴¹. »

C'est bel et bien pour assurer la primauté des lois de l'État, faire primer l'unilatéralisme étatique, et, en conséquence, mettre au second plan la coopération avec les religions, que la loi sur le séparatisme a été adoptée.

B. Le dialogue maintenu

Néanmoins, malgré un contexte de tension avec les religions qui a vu pour la première fois les trois confessions chrétiennes (catholique, protestant et orthodoxe) s'opposer ensemble à l'État en

39 A. DUBIEFF et V. GOTTOFREY, *Traité de l'administration des cultes*, t. 1, Paris, Société d'imprimerie et librairie administrative des chemins de fer Paul Dupont, 1891, n° 392, p. 326.

40 Cons. const. 19 nov. 2004, n° 2004-505 DC, *Rec. Cons. const.* p. 173, note

SUDRE F., *RFDA* 2005, p. 34 ; note B. CHELINI-PONT et É. TAWIL, *Annuaire Droit et Religions*, 2005, p. 473.

41 <https://www.elysee.fr/front/pdf/elysee-module-16114-fr.pdf>

contestant la conformité de la loi sur le séparatisme à la Constitution, le dialogue a été maintenu.

L'« Instance de dialogue » a continué à être réunie. Depuis 2001, l'on appelle ainsi la réunion du Premier ministre et des ministres concernés, d'une part, du nonce apostolique, du président et des vice-présidents de la Conférence des évêques de France et de son secrétaire général, d'autre part. La réunion du 13 mars 2023 a été d'une importance capitale pour l'Église catholique. Le Gouvernement a en effet reconnu à cette occasion la conformité à la loi des statuts types des associations diocésaines, modifiés pour tenir compte de la loi sur le séparatisme⁴². Le Gouvernement confirmait ainsi le maintien en vigueur de l'échange de lettres des 11 et 17 janvier 1924, qui constitue un accord international⁴³.

S'agissant des rapports de coopération avec les musulmans, ils ont pris une nouvelle forme. À partir de 2021, le ministère de l'Intérieur a décidé de ne plus réunir l'Instance de dialogue, créée en 2015 sur le modèle de l'Instance de dialogue avec les catholiques. Par ailleurs, le gouvernement a entendu substituer au Conseil français du culte musulman (créé en 2002 à l'initiative de Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur) un autre interlocuteur : le Forum pour l'Islam de France⁴⁴. C'est le président de la République qui a annoncé « mettre fin⁴⁵ » au CFCM le 16 février 2023.

Emmanuel
Tawil

Conclusion

La loi sur le séparatisme pose donc question au regard de la liberté religieuse. Elle a été adoptée sans tenir compte des critiques des représentants religieux. Il est difficile de voir en elle autre chose qu'une expression d'une forme de méfiance à l'égard de toutes les religions, et pas seulement de l'Islam.

Néanmoins, les ponts n'ont pas été coupés : le Bureau des cultes et le cabinet du ministre de l'Intérieur n'ont jamais cessé de

42 Arnaud BEVILACQUA, « Fin de vie, patrimoine religieux... Vaste tour d'horizon entre l'Église catholique et le gouvernement », *La Croix* 14 mars 2023 43 CE, avis, 4 déc. 2012, n° 386713, *Rapport public* 2013, Paris, La documentation Française, 2013, p. 273

44 <https://www.interieur.gouv.fr/actualites/communiqués/forum-de-lislam-de->

[france-etape-nouvelle-dans-dialogue-entre-pouvoirs](https://www.interieur.gouv.fr/actualites/communiqués/forum-de-lislam-de-france-etape-nouvelle-dans-dialogue-entre-pouvoirs)

45 https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/02/16/emmanuel-macron-annonce-mettre-fin-au-conseil-francais-du-culte-musulman_6162094_3224.html

dialoguer avec les cultes, notamment au cours de la préparation des décrets d'application de la loi. S'agissant plus spécifiquement des catholiques, l'ambassade de France près le Saint-Siège a eu un rôle actif pour faciliter les relations. Des résultats positifs ont pu être obtenus, venant tempérer la potentielle rigueur de la loi. Celle-ci n'en demeure pas moins mal rédigée, et potentiellement susceptible de servir les desseins d'un gouvernement désireux de lutter contre telle ou telle confession religieuse.

Emmanuel Tawil est enseignant-chercheur, en poste à l'Université Paris Panthéon-Assas. Il enseigne également à la LUMSA (Rome) et à la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris. Docteur en Droit, Docteur en Droit canonique, HDR, Licencié en Théologie, il est l'auteur de nombreux travaux consacrés au droit français des cultes : Cultes et congrégations, Dalloz, 2019, et à la doctrine catholique des relations avec l'État : Laïcité de l'État et liberté de l'Église, Artège, 2013. Il est correspondant du Comité pontifical des Sciences historiques, et a collaboré auprès du Père B. Ardura à la direction du Dictionnaire d'histoire de l'Église, Cerf, 2022.

Thème

Une question de conscience ? *Tertullien et la défense de la liberté religieuse*



David
Vopřada

La question de la liberté religieuse – qu’il s’agisse de pouvoir professer sa foi dans la vie quotidienne, de célébrer la liturgie ou de mener une vie chrétienne en accord avec sa conscience – reste pertinente aujourd’hui, en particulier dans les pays où elle a été supprimée pendant des décennies par des régimes totalitaires, notamment par le communisme. Bien que certains d’entre nous ne l’aient – heureusement – pas vécue directement, la violation de la liberté religieuse – et de la liberté en général – reste encore une question sensible. Bien que je n’aie moi-même été baptisé qu’en 1993, après la chute du rideau de fer, je suis néanmoins conscient d’avoir fait partie de l’Église en Tchéquie, qui a connu une persécution beaucoup plus marquée que dans les pays voisins comme la Pologne ou la Hongrie. En outre, je suis convaincu que l’Église sur le continent européen n’a, au cours de son histoire, probablement jamais joui d’autant de liberté que maintenant, et cela grâce notamment à son indépendance face au souverain ou au gouvernement. En effet, d’une part, l’Église est libre de choisir ses dirigeants et, d’autre part, les chrétiens peuvent célébrer la liturgie et diffuser publiquement leurs opinions sans danger, en participant notamment à des débats publics portant sur de nombreuses questions morales. Il en résulte que l’Église n’est pas persécutée en Europe et que, en même temps, nous pouvons considérer comme bénéfique le fait que toute la vie de la société ne soit pas régie par des attitudes morales et des dogmes chrétiens. Nous nous trouvons alors dans un espace de liberté que l’Église est appelée à défendre pour elle-même et pour les autres : la défense des libertés dans la société est aussi une des formes du double commandement de l’amour de Jésus.

L’Église primitive reste un lieu à partir duquel les chrétiens peuvent chercher à comprendre les réalités de la vie humaine et chrétienne afin d’inspirer à l’Église de futures orientations, que ce soit pour ses membres particuliers ou ses différentes communautés. En effet, les premiers chrétiens ont parfois connu la

persécution à un degré qui les a mis durement à l'épreuve. Eux aussi ont dû tester les limites de la liberté religieuse et rechercher comment vivre comme Dieu le veut et faire de leur vie un témoignage (ce que nous appelons le martyre) ; et de quelle manière ils doivent faire face à la persécution et au risque de la mort du fait de leur foi et de leur comportement religieux. Cependant les chrétiens d'Europe centrale qui ont survécu à la persécution communiste se souviennent de la difficulté à trouver les limites des relations, parfois ambiguës, entre l'Église et le régime : de la collaboration ouverte et motivée positivement ou négativement avec le gouvernement communiste aux divers compromis de la vie quotidienne, en passant par des prises de position radicales telles que « Dis non au diable¹ ! ». Dans un contexte différent, chez les premières générations de chrétiens qui ont embrassé une religion considérée par les autorités romaines comme une « superstition » illégitime, nous retrouvons la même quête : saisir la juste position de l'Église. À ses débuts, le christianisme a dû faire face à une situation dans laquelle la société, par ses dirigeants politiques, a tenté de diriger et de limiter la vie et les actions des chrétiens afin que ces derniers pratiquent leur culte de manière non ostensible et ne se distinguent pas du reste de la société. Lorsqu'avec des étudiants en théologie et en histoire nous lisons des textes chrétiens et païens des premiers siècles, les étudiants se sentent en terrain familier et s'écrient : « Ainsi, c'était déjà à l'époque comme aujourd'hui ! » Ils manifestent une sympathie évidente à l'égard des chrétiens et s'enthousiasment pour ces lectures : les textes des apologistes chrétiens – et parmi eux surtout Tertullien – ainsi que le récit des Actes et des Passions des premiers martyrs. Ces textes révèlent aux lecteurs d'aujourd'hui leur propre vision de la vie et leur permettent de les actualiser en y incorporant leurs propres expériences, désirs et espoirs.

Mais la culture antique et les manifestations de la vie des premiers chrétiens sont très éloignées de nous. Notre société fonctionne tout à fait différemment, comme en témoignent les relations qu'elle entretient avec ses différentes composantes, et les fonctions des différentes institutions ont également changé. Il existe, par exemple, une grande différence entre la perception de la famille dans l'Antiquité et la compréhension actuelle de la famille

1 Cette phrase a eu du retentissement surtout dans l'œuvre du prêcheur et chanteur dissident tchèque Svatopluk Karásek

qui est l'auteur de la chanson du même titre.

nucléaire. Durant l'Antiquité, la famille est caractérisée par les relations étroites qu'elle instaure à différents niveaux : relation avec la figure du père de famille, entre ses différents membres ; et relation entre elle dans son ensemble et le reste de la communauté et de la société ; alors que, à notre époque, la famille connaît une transformation sans précédent, et sa place dans la vie humaine et dans la société est plus individualiste que jamais.

Se raccrocher à la religion, embrasser le credo chrétien avait, pour les Romains, une signification très différente de celle d'aujourd'hui. Si dorénavant il s'agit d'un acte libre et décisif d'une personne qui est appelée en toute conscience à déclarer ses convictions religieuses, cependant l'homme de l'Antiquité – et il en aurait certainement été de même dans la culture européenne jusqu'au début de la période moderne – participait aux rituels religieux de sa communauté, lesquels étaient destinés à assurer la prospérité et la paix grâce à l'intervention des divinités protectrices à ses côtés. Perturber ces rituels par la non-participation ou par le désintérêt constituait une menace pour toute la communauté et il n'était pas du tout naturel – et parfois même impossible – qu'un individu change simplement de religion, car rejeter la religion de la communauté ou de sa propre famille revenait à les mettre en danger et à devenir un solitaire vulnérable et indéfendable. La liberté de religion – ou la possibilité d'agir à tout moment en accord avec sa propre conscience – n'était pour la majorité de la population de l'Empire romain que très relative, non seulement dans le cas des esclaves, mais aussi des affranchis ou des membres d'une famille dont le père n'acceptait pas telle appartenance religieuse.

*David
Vopřada*

Dans cet article, nous examinerons successivement comment les Romains comprenaient la religion, pourquoi ils accusaient les chrétiens d'impiété et comment les chrétiens, notamment Tertulien, ont répondu à ces accusations.

Qu'est-ce que la religion pour un Romain ?

De même qu'ils ne disposaient d'aucun contrôle sur les aléas de leur naissance (famille d'origine, lieu de naissance), les Romains ne pouvaient choisir ni leurs idoles domestiques, ni les dieux de leur village ou de l'Empire, ni les rituels qui leur étaient consacrés. Ils ne possédaient donc pas véritablement de religion personnelle, puisque seuls ceux qui n'étaient pas esclaves jouissaient de la liberté

et exerçaient leurs droits dans un Empire dont les citoyens étaient libres. En fait, seuls les philosophes pouvaient considérer la liberté comme un état intérieur, comme une condition qui libère l'homme de l'erreur, lui permettant de ne pas craindre les hommes ou les dieux². En tout état de cause, la liberté d'un Romain libre de choisir sa propre religion avait ses limites. S'il était possible de se faire initier à divers cultes à mystères, cela était laissé à la décision personnelle de chacun, comme dans le cas d'Apulée et de son « âne d'or » Lucius qui furent initiés à plusieurs mystères³.

Cette perception collective de la religion en tant que révérence pour des dieux communs s'accompagnait d'une croyance à l'échelle de la société : l'Empire romain ne se considérait comme prospère que sous la protection des dieux. Dans l'Antiquité, les individus croyaient que le sort des nations était entre les mains des dieux, et les Romains se rangeaient eux-mêmes du côté des dieux ; Virgile a écrit que les Romains avaient reçu des dieux la mission de gouverner les nations, d'épargner les vaincus et de supprimer les orgueilleux. Il s'ensuit que ceux qui s'opposaient à l'Empire et aux valeurs gréco-romaines s'opposaient aussi aux dieux. Mais, pour les Romains, la religion signifiait avant tout le sacrifice : en cela seulement, ils se distinguaient des chrétiens. La religion romaine ne s'intéressait pas à la théologie, mais seulement à la pratique de rituels selon les coutumes ancestrales (*mos maiorum*). Comme les chrétiens ne pratiquaient pas de cultes similaires, ils n'étaient pas vraiment considérés comme observant une religion⁴. L'attitude romaine à l'égard de la pratique de ce *mos maiorum* se retrouve, par exemple, à l'époque de Marc-Aurèle chez Celse qui plaide pour le « passé » dans son pamphlet anti-chrétien⁵. Le problème pour Celse n'était pas les juifs, qui adoraient leur Dieu national par des sacrifices, mais les chrétiens, qui n'avaient pas réellement de religion parce qu'elle ne contenait pas de cultes⁶.

Il convient de rappeler que le droit romain ne connaissait pas d'infraction en matière d'appartenance religieuse, du moins jusqu'à la persécution de Valérien en 257, car même celle de Dèce

2 Voir SÉNÈQUE, *Ep.* 75, 18.

3 Voir APULÉE, *Met.* III 15 ; 4 ; XI 21, 8 ; 22, 5 ; 29, 4 ; *Apol.* 55, 8 ; Robert TURCAN, *L'« édit » de Milan (313) et la liberté religieuse dans l'Antiquité*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 1 (2014), pp. 140-141.

4 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* III 2, 5.

5 Voir ORIGÈNE, *Contra Celsum* I 14, 27.

6 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* I 42, 117 ; II 3, 8 ; TURCAN, *L'« édit » de Milan*, 139.

en 249–251 ne visait pas directement les chrétiens, mais cherchait plutôt à unir religieusement la population de l'Empire par le sacrifice de tous les citoyens, et ce afin que la paix avec les dieux (*pax deorum*) puisse être restaurée⁷. À partir de l'empereur Auguste, l'empereur lui-même devient le grand prêtre et, en vertu de ce titre, le chef de la religion civile romaine. L'objectif de cette religion civile consistait à promouvoir la loyauté envers l'ordre politique romain, représenté par son chef souverain, l'empereur. Le culte impérial étant associé à l'empereur en tant qu'autorité souveraine, s'abstenir de participer à certains aspects du culte pouvait remettre en question la loyauté envers la souveraineté romaine. La « souveraineté » ou « domination » romaine (*maiestas*) était une valeur politique fondamentale qui était soutenue à l'époque de Tertullien par une série de lois et de décrets émis durant près de deux siècles. La loi de la souveraineté (*lex maiestatis*), qui a vu le jour sous la République romaine comme moyen de protéger la « souveraineté » du peuple romain en interdisant la trahison, a été étendue sous l'Empire pour criminaliser tous les discours et actes jugés hostiles à l'égard de l'empereur romain⁸.

En conséquence, il est difficile d'imaginer un lien plus étroit entre la religion et la politique. En définitive, pour les Romains, la religion chrétienne constituait une expression individuelle et neutre de la piété et de la volonté personnelle de distinguer clairement le sacré du profane. Cependant cette distinction n'existait pas pour les Romains ; la religion était normative, publique et politiquement contraignante : il s'agissait de la pratique correcte par toute la communauté du culte envers les divinités, qui garantissait la *pax deorum*. Tout ce qui n'entrait pas dans le cadre de cette notion de « religion publique » était défini juridiquement comme une *superstitio* qui était illégale précisément parce qu'elle interférait avec la pratique religieuse appropriée de la communauté humaine, sa *pietas* et sa *religio*. Le christianisme en tant que *superstitio* ne possédait donc pas une connotation neutre, mais négative⁹.

7 Voir Robert TURCAN, « Lois romaines, dieux étrangers et "religion d'État" », dans Ouranopolis. La vocation universaliste de Rome, Paris 2011, 147-159. Marta SORDI, *I rapporti fra il cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, in ANRW II, 23, 1, Berlin-New York 1979, 340-374.

8 Jed W. ATKINS, « Tertullian on "the freedom of religion" », dans Polis 37 (2020), 170.

9 CICÉRON, *De nat. deorum* et *De legibus*, ouvrages auxquels l'*Apologeticum* se réfère fréquemment.

L'impiété chrétienne

À la *religio* ou « religion dûment reconnue » s'oppose la « superstition » (*superstitio*) qui est étrangère à la tradition et aux coutumes ancestrales (*mos maiorum*) et qui menace toujours de faire fuir les esprits favorables aux Romains. En effet, Marc-Aurèle a jugé nécessaire de légiférer contre ceux qui terrorisent les hommes par des superstitions et le juriste Paulus s'en est pris aux « religions inconnues » qui troublent l'esprit. Il s'agit évidemment de superstitions, puisqu'elles sont « nouvelles », c'est-à-dire contraires à « l'usage et la raison¹⁰ ».

Pour les Romains, la *superstitio* est souvent attribuée à des « fous locaux » et est considérée comme une croyance irrationnelle. Dans la compréhension romaine de la *religio* et de la *superstitio*, la « superstition » peut être vue comme prise dans une antithèse entre l'ordre et le chaos, ce dernier apportant la maladie psychique¹¹. La *superstitio*, selon les auteurs romains de l'âge d'or, donne lieu à des idées délirantes « bonnes seulement pour les vieilles femmes » et outrage les dieux¹². Selon Tite-Live, par exemple, elle entraîne presque toujours une importante crise morale de la communauté, qui conduit à son désastre sous la forme de maladies physiques et mentales contagieuses : il donne l'exemple des Bacchanales de 186 av. J.-C., qui s'écartaient du *mos maiorum* en se dégradant en transgressions qui offensaient également le dieu Bacchus ou Dionysos¹³.

Les chrétiens ont choisi une moralité impie (*asebeia*) et se sont battus contre les dieux, si bien qu'il était juste de punir les fidèles¹⁴. Pline le Jeune décrit les chrétiens de Bithynie comme pratiquant une superstition pervertie (*pravam*) qui ne connaît pas la paix et qui n'a pas les caractéristiques de la religion au sens où les anciens l'entendaient ; or, l'adjectif *prava* qui caractérise la *superstitio* des chrétiens de Bithynie est également associé au nom *religio*,

10 Dig. XLVIII 19, 30 ; Sent. V 21, 2.

11 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* I 17, 45 ; 42, 117 ; II 28, 71-72 ; *De divinatione* II 39, 81 ; 60, 125 ; 72, 148-149 ; HORACE, *Sat.* II 3, 79-80.

12 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* II 28, 70 ; Sénèque, *De clementia* II 3.

13 TITE-LIVE, *Ab Urbe condita* IV 30, 9 ; VI 5, 6 ; VII 2, 3 ; Turcan, *L'« édit » de Milan*, pp. 138-139.

14 Voir EUSÈBE, *Praep. evang.* I 2 ; Markus MERTANIEMI, "From Superstitio to Religio Christiana", dans *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, éd. M. Kahlos et al., Turnhout 2011, p. 141.

expression que Tite-Live utilisait à propos des Bacchanales en 186 av. J.-C., assimilant ainsi les méfaits des chrétiens aux actions déjà condamnées des anciennes Bacchantes. Pline le Jeune qualifie aussi les chrétiens de « fous », la folie (*amentia*) étant étroitement associée à la *superstitio*¹⁵. Nous retrouvons la même idée chez Suétone : les chrétiens pratiquent « une *superstitio* inhabituelle et pernicieuse¹⁶ », ce à quoi Tacite ajoute que le christianisme est une *exitiabilis superstitia*, c'est-à-dire une « superstition mortelle » responsable de la catastrophe (*flagitia*) qui s'est abattue sur Rome¹⁷.

Le plus ancien récit de la mort d'un chrétien, la *Passion de Polycarpe*, donne une idée de la façon dont l'Empire romain considérait la « perversité » des chrétiens. Dans ce texte, le proconsul demande au vieux Polycarpe de crier en direction des chrétiens : « À mort les impies ! », c'est-à-dire ceux qui n'adorent pas les dieux communs. Polycarpe, cependant, renvoie immédiatement cette accusation aux païens : « Alors Polycarpe jeta un œil sombre sur cette populace de païens massée dans le stade, et pointa sa main vers elle. Puis il soupira et, les yeux levés au ciel, il dit : "À bas les impies !" »¹⁸. Le lecteur d'aujourd'hui est alors frappé par l'ironie presque humoristique avec laquelle le même mot « impiété » est appliqué à des populations opposées.

David
Vopřada

Tertullien et la défense du christianisme au nom de la liberté

La liberté de religion n'a donc pas la même signification pour les anciens et pour les peuples modernes. Les deux mondes politiques et religieux sont assez nettement séparés : dans l'Antiquité, la religion était liée à la politique dans la mesure où les hommes politiques étaient les représentants officiels du culte. Le problème n'était pas d'adorer d'autres dieux que ceux recommandés par le culte de l'État ou de la cité – bien qu'il ait existé là aussi des restrictions claires –, mais précisément de ne pas adorer ces divinités de l'État ou de la cité et d'éviter leurs cultes. Il était inconcevable pour l'homme antique de laisser les citoyens croire en ce qu'ils voulaient : ou plutôt cela était concevable, mais il fallait que les bons rites soient exécutés correctement et, pour cela, la religion des citoyens était très importante.

15 PLINE, *Ep.* X 96, 4 et 8.

16 SUÉTONE, *Nero* 16, 3.

17 TACITE, *Ann.* XV 44, 5.

18 *Martyrium Polycarpi* 9, 2.

La conception romaine de la liberté exige qu'une personne ne soit pas soumise à la volonté arbitraire d'une autre. Puisque ce « seigneur » (*dominus*) peut à tout moment forcer ses sujets à agir selon son bon vouloir – aussi bien intentionné soit-il –, ceux-ci restent dans un état de dépendance à son égard et ne sont donc pas libres¹⁹. Dans ce sens, le concept de « liberté » est enraciné dans les traditions républicaines romaines, valorisant l'État de droit et le bien du peuple²⁰, mais impliquant l'exigence de l'égalité de ses membres devant la loi, les droits civils et l'assurance que l'autorité politique converge vers le bien commun²¹. En plus de ses conquêtes, l'Empire romain était également fier d'avoir admis dans son panthéon un certain nombre de dieux vénérés par les peuples conquis. L'adoption de ces dieux étrangers devait à son tour devenir un symbole de la puissance romaine et une expression cosmopolite de l'Empire²².

Or c'est à ce propos que Tertullien conteste les lois injustes qui interdisent aux chrétiens d'adorer et d'honorer leur Dieu : « Nous sommes les seuls, dit-il, à qui l'on refuse le droit de posséder une religion à nous. [...] chez vous [Romains], il est permis d'adorer tout, hors le vrai Dieu, comme s'il n'était pas plutôt le Dieu de tous, celui à qui nous appartenons tous²³. » Tertullien a ainsi formé, à la fin du deuxième siècle, le tout premier concept qui allait devenir crucial pour l'histoire ultérieure du christianisme et de la société européenne dans son ensemble, celui de « liberté de religion²⁴ » :

Que l'un soit libre d'adorer Dieu et l'autre Jupiter ; que l'un puisse lever ses mains suppliantes vers le ciel, et l'autre vers l'autel de la Bonne Foi ; qu'il soit permis à l'un de compter les nuages en priant (si vous croyez qu'il le fait), et à l'autre les panneaux des lambris ; que l'un puisse vouer à son Dieu sa propre âme, l'autre la vie d'un bouc ! Prenez garde, en effet, que ce ne soit déjà un crime d'irrégion que d'ôter aux hommes la liberté de la religion et de leur interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre

19 Jed W. ATKINS, « Non-Domination and the libera res publica in Cicero's Republicanism », in *History of European Ideas* 44 (2018), pp. 756-73.

20 Q. SKINNER, « A Third Concept of Liberty », dans *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), pp. 237-68.

21 Jed W. ATKINS, *Roman Political Thought*, Cambridge 2018, p. 57.

22 Voir TERTULLIEN, *Apol.* 24, 7 – 25, 17.

23 TERTULLIEN, *Apol.* 24, 9-10 ; Rodrigue BÉLANGER, « Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse », dans *Sciences Religieuses* 14 (1985), p. 288.

24 P. GARNSEY, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, dans *Persecution and Toleration*, éd. W. J. Sheils, Oxford 1984, pp. 1-27.

d'honorer qui je veux honorer, pour me forcer d'honorer qui je ne veux pas honorer ! Il n'est personne qui veuille des hommages forcés, pas même un homme²⁵.

Mais qu'entend Tertullien par cette expression qu'il utilise pour défendre les chrétiens du tournant et du début du troisième siècle ? Tertullien avertit les Romains que, en privant les chrétiens de leur liberté religieuse, ils risquent de pécher contre la religion. Forcer la religion est donc pour lui une transgression contre la religion elle-même, puisque le sacrifice nécessite le consentement du cœur, qu'un chrétien contraint de sacrifier aux idoles ou à un empereur déifié ne peut donner²⁶. Mais il n'est pas opposé au règne de l'empereur lui-même ; sur la base des écrits néotestamentaires, il est convaincu que l'autorité de l'empereur découle de Dieu, le Seigneur suprême (*dominus*)²⁷. Pour Tertullien, le problème de la liberté ne se pose que lorsque l'empereur abuse de l'autorité que lui confère Dieu. L'exercice du pouvoir fait la différence entre un régime civil (*dominatio civilis*), dans lequel le dirigeant et l'appareil d'État font bon usage de leur autorité, et un régime tyrannique (*dominatio tyrannica*), où l'exercice de cette autorité est moralement mauvais²⁸.

David
Vopřada

La défense des chrétiens par Tertullien

La défense par Tertullien de la conscience des chrétiens repose donc sur le principe romain traditionnel de la protection des droits civils contre un gouvernement tyrannique. Il soutient que les citoyens ont le droit d'être libérés de l'ingérence arbitraire des magistrats parce qu'ils suivent les impératifs de leur conscience concernant leur relation et leurs obligations envers le divin. Forcer quelqu'un à agir contre sa volonté est incompatible avec le respect de la liberté de la personne : un chrétien est une personne libre aux yeux de l'empereur²⁹ et contraindre un homme libre à sacrifier serait injuste :

Mais, si l'on pressait des hommes libres d'offrir un sacrifice malgré eux, cela passerait facilement pour inique, car, ailleurs aussi, on prescrit la bonne volonté pour une cérémonie de culte ; et, assurément, on trouverait ridicule qu'un homme fût contraint par un

25 TERTULLIEN, *Apol.* 24, 5-6.

28 ATKINS, *Tertullian*, p. 149.

26 TURCAN, *L'« édit » de Milan*, p. 141.

29 TERTULLIEN, *Apol.* 34, 1.

27 Voir TERTULLIEN, *Apol.* 33, 1-2.

autre d'honorer des dieux qu'il devrait, par intérêt, apaiser de lui-même, car cet homme n'aurait plus le droit de dire au nom de la liberté : « Je ne veux pas, moi, que Jupiter me soit propice ! De quoi te mêles-tu³⁰ ? »

Les différentes communautés religieuses possèdent, concernant la manière de servir leur divinité, des théories et des pratiques différentes, lesquelles façonnent et forment ensuite la conscience des individus de ces communautés de différentes manières. De même, la conscience des chrétiens et non-chrétiens était aussi formée de manière différente. Un exemple notable de différence entre les chrétiens et les non-chrétiens concerne le traitement des personnes considérées comme handicapées : la pratique romaine consistait à exposer, aux yeux de tous, les enfants handicapés ou à les tuer, ce envers quoi les Romains, selon les sources littéraires, exprimaient de la peine et non de la honte ou de la culpabilité ; tandis que les chrétiens considéraient cette pratique comme un « meurtre illégal³¹ ». En outre, Tertullien soutient que les chrétiens en tant que communauté rejettent les jeux publics parce que ceux-ci partagent l'idée que de tels jeux sont une forme de culte païen idolâtre³².

Et c'est cette contradiction que Tertullien cherche à résoudre : comment les juges romains doivent-ils procéder pour préserver la justice générale lorsque les membres de différentes communautés sont liés par leur conscience à des désaccords sur ce qui est bon et juste ? Dans ce cas, comment les décisions des juges peuvent-elle contraindre³³ ? Tertullien part de l'accusation selon laquelle les chrétiens sont impies parce qu'ils refusent de participer aux rituels païens et au culte impérial. Mais il accuse immédiatement les magistrats romains d'agir illégalement non seulement en privant les chrétiens de leur liberté, mais aussi en imposant leur « pouvoir » et leur « domination injuste³⁴ ». Par cette attitude envers les chrétiens, les magistrats romains deviennent des tyrans qui ne respectent pas leur propre conception de la liberté civile³⁵. Tertullien expose alors aux magistrats romains leurs propres auteurs classiques – Cicéron, Salluste et Tacite – qui pensent que les

30 TERTULLIEN, *Apol.* 28, 1.

31 TERTULLIEN, *Apol.* 9, 6. Pour l'exposition des enfants handicapés, voir W. V. HARRIS, « Child Exposure in the Roman Empire », dans *Journal of Roman Studies* 84 (1994), pp. 1-22.

32 TERTULLIEN, *Apol.* 38, 4.

33 ATKINS, *Tertullian*, p. 164.

34 ATKINS, *Tertullian*, pp. 150 s.

35 TERTULLIEN, *Apol.* 4, 4.

citoyens perdent leur liberté à partir du moment où un tiers commence à les contrôler arbitrairement en devenant leur tyran³⁶.

Dans son argumentation, Tertullien relève l'incohérence du comportement des Romains à l'égard des chrétiens afin de rejeter sur les magistrats l'arbitraire de leur accusation, qui est la marque d'un régime tyrannique. En l'absence d'une loi juste et universellement applicable, les chrétiens étaient à la merci de l'empereur ou de l'administrateur local³⁷. Tertullien cite la correspondance de Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, avec l'empereur Trajan, dans laquelle il est question de la manière de traiter les chrétiens. Dans son rescrit, Trajan ordonne que les chrétiens ne soient pas activement persécutés, mais qu'ils soient accusés, qu'ils avouent être des chrétiens et qu'ils soient punis pour leur appartenance au christianisme³⁸. Tertullien estime que ce décret est confus et contradictoire : « Oh ! l'étrange sentence, illogique par nécessité ! Elle dit qu'il ne faut pas les rechercher, comme s'ils étaient innocents, et elle prescrit de les punir, comme s'ils étaient criminels ! ». Ce comportement des Romains vis-à-vis des chrétiens souligne le caractère arbitraire des lois de l'empereur : « Si tu les condamnes, que ne les recherches-tu pas aussi ? Si tu ne les recherches pas, pourquoi ne les absous-tu pas aussi³⁹ ? ». Tertullien considère également comme relevant de l'arbitraire procédural le fait de contraindre les chrétiens arrêtés à avouer, lors d'interrogatoires, leur impiété⁴⁰. Mais, alors que la torture était appliquée aux criminels en vue de leur faire avouer leur crime, dans le cas des chrétiens, son but était, au contraire, de leur faire nier qu'ils étaient chrétiens afin qu'ils ne soient pas condamnés. Là encore, cette divergence est liée à l'arbitraire ainsi qu'à l'absence d'égalité des citoyens devant la loi, égalité qui est caractéristique de l'État de droit⁴¹.

David
Vopřada

Les Romains impies

La coercition religieuse est injuste pour les personnes libres qui, dans le contexte juridique et politique romain, étaient uniquement des citoyens romains ou des affranchis, par opposition aux esclaves ; en conséquence, nous ne pouvons pas dire que Tertullien défende le droit naturel de l'homme à la liberté de religion⁴². Il est

36 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 14 ; 4, 9. Voir aussi SALLUSTE, *Catil. consp.* 6, 7 ; CICÉRON, *De republica* I 44 ; III 23.

37 ATKINS, *Tertullian*, pp. 154 s.

38 Voir PLINE LE JEUNE, *Ep.* X 96-97 ; Tertullien, *Apol.* 2, 6-7.

39 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 8.

40 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 10.

41 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 8.

42 *Dig.* I 5, 3.

légalement possible de restreindre les privilèges civils dans certaines circonstances, mais ceux-ci ne peuvent pas être entièrement retirés à un citoyen, car son état civil serait nié et il serait placé au même niveau que les esclaves. Ainsi, selon Tertullien, permettre à toute personne d'honorer telle divinité conformément à sa propre volonté signifie respecter ses droits et privilèges fondamentaux, sur lesquels repose son statut civil et juridique.

Mais Tertullien met à mal le mode de pensée romain lorsque, dans l'*Apologétique*, il ridiculise les magistrats qui veulent accuser les chrétiens de « mauvaise pratique » (*irreligio*) et d'impiété (*irreligiositas*), et qui, dans leur volonté de préserver la fidélité à la religion romaine, entravent la liberté de culte des chrétiens, ce qui est une manifestation de mauvaise pratique religieuse, un défaut de religion, c'est-à-dire une *irreligio*. Imposer sa propre volonté aux autres et les priver de leur liberté constitue donc non seulement une forme injuste de gouvernement mais aussi l'impiété elle-même. Puisque le concept romain de religion est intrinsèquement lié à la justice, les actions des fonctionnaires romains sont injustes et ne constituent donc pas une expression de la religion, mais plutôt de l'usage impropre de cette religion, d'irrégiosité⁴³. Comme nous l'avons déjà vu, Polycarpe, une trentaine d'années avant Tertullien, accusait de la même manière la population de Smyrne d'impiété.

Pourtant, selon Tertullien, la liberté de professer une religion particulière n'est pas un droit naturel de l'homme, mais du citoyen ou de l'affranchi, à qui la liberté et les privilèges lui étant associés ne peuvent être arbitrairement retirés. La pratique d'un culte selon la conscience d'un homme libre fait donc partie, d'après Tertullien, de cette liberté qu'aucune autorité civile ne peut lui enlever sans violer son statut d'homme libre⁴⁴. Mais, en même temps, Tertullien brouille un peu la frontière entre les citoyens et les affranchis, même si les deux populations différaient du point de vue de leur statut juridique⁴⁵, et donc, même si, pour lui, la liberté religieuse n'est pas un droit naturel de l'homme, néanmoins, sa pensée s'oriente déjà vers l'universalité de la liberté religieuse pour tous les habitants de l'Empire, laquelle ne concerne pas seulement la liberté de pratiquer sa propre religion, mais aussi de ne pas participer à la religion romaine – et même de la critiquer.

43 ATKINS, *Tertullian*, pp. 166-68.

45 TERTULLIEN, *Apol.* 35, 8.

44 Voir également W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge 1970, p. 427.

La question de la conscience

Finalement, Tertullien cherche à protéger les actions des chrétiens liées à leur conscience en invoquant le dernier mécanisme romain traditionnel important pour limiter la domination tyrannique : les droits civils⁴⁶. Ce faisant, il continue d'adapter l'idée de gouvernement comme « non-domination » en affirmant que son application exige que les citoyens et les sujets loyaux aient le droit d'être libres de toute interférence arbitraire des magistrats lorsqu'ils suivent ce que leur dicte leur conscience concernant leurs devoirs envers Dieu⁴⁷.

Selon Tertullien, la conscience est en définitive le terrain sur lequel chrétiens et païens peuvent se rencontrer, car elle est aussi leur « connaissance commune » (*con-scientia*). Tertullien – qui estime que les juges romains païens, parce qu'ils sont mal informés sur le christianisme, sont incapables de juger équitablement les chrétiens – décide de les instruire sur le christianisme afin qu'ils puissent juger sur la base d'une véritable « conscience » – c'est-à-dire d'une « connaissance commune » de ce qui est juste –, de façon à éviter tout soupçon d'injustice à l'égard de ceux qu'ils sont tenus de traiter avec justice⁴⁸. Cette stratégie éducative apparaît dans la seconde moitié de son *Apologétique* où il traite de l'accusation de trahison des chrétiens. Tertullien cherche notamment à clarifier les fausses idées des non-chrétiens sur la nature des conventions chrétiennes⁴⁹ et sur les engagements des chrétiens envers une vie politique, sociale et économique commune :

Nous [chrétiens] protestons et nous en appelons de vous-mêmes [Romains] à votre conscience : que celle-là nous juge, que celle-là nous condamne, si elle peut nier que tous vos dieux étaient des hommes ! Et si elle aussi le nie, elle sera confondue par vos propres monuments de l'antiquité, de qui elle tient la connaissance des dieux : en effet, les villes où les dieux sont nés, et les pays où ils ont laissé des traces de leurs œuvres, où l'on montre même leurs tombeaux, rendent témoignage jusqu'à nos jours⁵⁰.

Si Tertullien associe la conscience à un tribunal supérieur, il ne suggère pas pour autant qu'elle constitue une autorité suprême ; il

46 ATKINS, *Roman Political Thought*, pp. 48 et 67.

47 ATKINS, *Tertullian*, pp. 165-167.

48 TERTULLIEN, *Apol.* 1, 3-6.

49 TERTULLIEN, *Apol.* 39.

50 TERTULLIEN, *Apol.* 10, 3 s. ; voir aussi 31, 3 ; 32, 1 ; 42, 1-3.

ne conçoit ni qu'elle puisse fonctionner indépendamment de la vérité ni qu'elle ne nécessite aucune éducation pour se développer pleinement. Étant donné que la conscience peut être non informée ou mal informée, si les juges païens constatent que leur conscience persiste à condamner les chrétiens pour leur incrédulité à l'égard des dieux traditionnels, il convient de s'y opposer et de s'appuyer sur des preuves irréfutables. Dans ce cas, Tertullien veut éclairer la conscience de ses lecteurs à partir de sources qu'il considère comme légitimes, notamment les écrits cicéroniens qui étayaient son affirmation selon laquelle les dieux païens ne sont, dans bien des cas, que des mortels déifiés. L'opinion de Tertullien selon laquelle la conscience représente un jugement supérieur, mais faillible et non définitif, est fondée sur des écrits chrétiens, notamment la Première lettre de saint Paul à l'Église de Corinthe. À ce propos, il est à noter que Tertullien semble s'écarter ici involontairement de Paul lorsqu'il suggère que les actions des croyants peuvent être soumises au jugement de la conscience des autres. Ce thème apparaît brièvement dans *1 Corinthiens* 10, lorsque Paul reprend son argument précédent sur la liberté de conscience dans les questions moralement indifférentes (voir *1 Corinthiens* 8)⁵¹.

Thème

Conclusion

En 212, Tertullien réaffirme le principe de la liberté religieuse dans un pamphlet cinglant adressé au procureur Scapula, qui vient de faire arrêter un groupe de chrétiens. Il se sert alors, à titre d'avertissement, d'une éclipse totale de Soleil et le menace de la colère de Dieu, qui est plus fort que l'homme :

Chrétiens, nous ne savons ni pâlir, ni trembler devant les calamités dont nous accablent ceux qui ne nous connaissent pas. [...] Mais notre religion (*secte*, i.e. le christianisme) à nous est indestructible. Sache-le bien ! En paraissant l'immoler, tu ne fais que l'édifier davantage. Pas un homme qui, à l'aspect de cette prodigieuse patience, se sentant pressé comme d'un aiguillon à examiner ce qui est en cause, n'embrasse la vérité aussitôt qu'il la connaît⁵².

Galère, qui a déclenché en 303 la grande persécution des chrétiens, leur a accordé la tolérance en matière de religion par son édit de 311. Mais son édit, tel qu'il survit dans Lactance, ne fait pas encore référence à la liberté religieuse ; la tolérance n'est qu'une

« indulgence ». L'empereur, qui se soucie de la santé de l'Empire, oblige les chrétiens à prier pour celui-ci ; leur culte est toléré précisément parce qu'il est dans l'intérêt du monde romain⁵³. Seul l'« édit » milanais de 313, également conservé par Lactance, énonce la liberté de chacun de choisir sa propre religion et restitue aux chrétiens les lieux de culte nécessaires à la pratique de leur religion. Si l'objectif de l'édit est d'assurer la tranquillité publique, Constantin et Licinius expriment également leur espoir de jouir de la faveur divine qui profitera à Rome. Cependant, dans l'édit de Milan, les empereurs de 313 ont « accordé » de façon prudentielle ou opportuniste⁵⁴ aux chrétiens la liberté de religion⁵⁵, qui doit être comprise comme une concession (*concesse*) ou une grâce (*indultum*) leur étant octroyée, et non comme un droit absolu de liberté de religion comme l'invoque Tertullien dans l'*Apologétique*.

En tout état de cause, la notion ancienne de « liberté religieuse » diffère de celle contemporaine d'un « État laïc » telle qu'elle est exprimée, par exemple, dans la loi française de 1905 de séparation des Églises et de l'État. Constantin, en tant que grand pontife (*pontifex maximus*), n'abdique pas la responsabilité du « sacré » pour tout le peuple romain, mais reste le juge des « affaires humaines et divines⁵⁶ ». L'édit de Milan ne conçoit pas non plus la liberté de religion en termes absolus, mais il porte en lui les germes d'une évolution qui conduit à restreindre progressivement la liberté religieuse au cours des IV^e et V^e siècles et qui se manifeste par l'interdiction croissante des rites païens et par l'octroi d'un statut privilégié au christianisme dans le décret *Cunctos populos de* Théodose en 380, lequel limite sévèrement les religions autres que la forme de christianisme professée par Pierre, évêque d'Alexandrie, et par l'évêque de Rome⁵⁷. Et pourtant, au même moment, naît la première grande controverse dans laquelle Ambroise va défendre devant le pouvoir impérial sa liberté de décider des questions propres à sa religion et la liberté de l'Église. De toute façon, les anciens n'entendaient pas le sens du concept de « laïcité » comme aujourd'hui, ou plutôt le concept de la « laïcité » moderne aurait été une absurdité à leurs yeux, puisque

David
Vopřada

53 LACTANCE, *De mort. pers.* 34, 4 ; Paolo Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, dans *Atti Accademia Romanistica Costantiniana X*, Napoli 1995, pp. 41-53.

54 TURCAN, *L'« édit » de Milan*, pp. 145 s.

55 LACTANCE, *De mort. pers.* 48.

56 CIL VI 930.

57 *CTh XVI* 1, 2.

l'existence même du pouvoir civil dans l'Antiquité reposait sur la religion. Il faut garder cela à l'esprit lorsque l'on aborde la question de la liberté religieuse et de la liberté de conscience dans les écrits chrétiens anciens : les arguments qui y sont avancés sont difficilement transposables à la relation entre l'Église et l'État dans la culture occidentale moderne⁵⁸. Et pourtant, l'ancienne quête chrétienne de liberté religieuse reste aujourd'hui une source d'inspiration pour l'Église dans ses efforts de préservation de la liberté religieuse non seulement pour elle-même, mais aussi pour tous ceux qui cherchent la vérité d'un cœur sincère⁵⁹.

David Vopřada (né en 1978) est prêtre du diocèse de Hradec Králové (République Tchèque), et chanoine du Chapitre royal de S. Pierre et Paul à Prague-Vyšehrad. Il enseigne la patrologie et l'histoire de l'Église ancienne à la Faculté de théologie catholique de l'Université Charles à Prague.

Rédacteur en chef de la rédaction tchèque de la revue Communio, il a publié La mistagogia del Commento al Salmo 118 di sant' Ambrogio, Istituto Patristico Augustinianum, 2016 et Quodvultdeus : a Bishop Forming Christians in Vandal Africa, Brill, 2019

Thème

58 Turcan, *L'« édit » de Milan*, pp. 147-149.

59 Article publié avec le soutien de la Fondation pour la Science de la

République tchèque, projet GAČR 21-11 977S « La réception des principes de l'exégèse alexandrine entre l'Est et l'Ouest ».

Dossier

La religion des poètes (III)

En ouverture de cette série initiée en 2021, *Communio* publiait le premier chapitre d'un manuscrit inédit du P. Louis Bouyer, intitulé *Religio poetae* : l'auteur y montre comment la poésie moderne peut « susciter – ou pour mieux dire : ressusciter [...] ce caractère expressif, on peut même dire, obsessionnel du divin ». Cette expérience transparaît aussi bien chez les poètes incroyants hantés par le divin que chez ceux qui, comme Hopkins, envisagent la foi « dans une solidarité effective avec cette incrédulité de leurs contemporains¹ ». C'est d'ailleurs l'étude sur ce poète qui conclut le manuscrit : *Communio* publie pour la première fois ces chapitres inédits, édités et annotés par Jean Duchesne². Après les poètes anglais, le P. Louis Bouyer envisageait d'aborder dans la même perspective des poètes de langues allemande, hispanique ou italienne. Les quelques éléments fragmentaires rassemblés dans ce dossier peuvent se lire comme une invitation à poursuivre ce travail : Franz Werfel, János Pilinszky et José Tolentino de Mendonça, dans des aires linguistiques et des contextes historiques différents, ont eux aussi épousé dans leurs textes la destinée spirituelle de leurs contemporains – des textes qui, pour certains d'entre eux, sont, grâce aux traductions de Jean-Robert Armogathe et de Paul-Victor Desarbres, pour la première fois accessibles en français.



1 « Poésie et religion », *Communio*, *L'Église cathédrale*, XLVI, 2-3, mars-avril 2021, p. 154.

2 *Ibid.* Introduction de Jean DUCHESNE, p. 141-142.

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).



Après le premier chapitre publié en 2021, on trouvera ici les deux derniers chapitres, consacrés au poète jésuite anglais Gerard Manley Hopkins (1844-1889)¹.

Ce brillant étudiant (Jowett, le grand helléniste, l'appelait « l'étoile de Balliol² »), après avoir été un adhérent du « Mouvement d'Oxford » qui ravivait dans l'anglicanisme, avec la tradition et la foi catholiques, la spiritualité fervente, ascétique, de l'antiquité chrétienne, sera reçu dans l'Église, à Birmingham, par Newman³. Après quelques mois d'attente et de recherche de sa vocation, enseignant à l'école de l'Oratoire, il se décide à entrer chez les jésuites. Les années de son noviciat et de ses études théologiques, passées en grande partie dans le nord du Pays de Galles, vont donner un aliment nouveau à la fois à son amour passionné de la nature et à ses tendances ascétiques. La méthode d'oraison ignatienne, avec son exploitation systématique de toutes les capacités de la psychologie humaine, encouragera et développera, tout autant que la lutte sans répit pour une totale maîtrise de soi, son exceptionnelle capacité d'observation, éprise des moindres détails dans les plus humbles choses, contemplées comme des créatures et des signes du Créateur.

Ainsi se préparera en lui le jaillissement d'une poésie ultra-personnelle, très différente du romantisme pieux de ses premières années. Dès son noviciat, il avait fait en principe le sacrifice de sa

1 Né anglican, converti au catholicisme à 23 ans, Hopkins mourut à 45 ans d'une typhoïde à Dublin. Il fait partie, entre Vladimir Soloviev (1853-1900) et Charles Péguy (1873-1914) des « figures » étudiées par Hans Urs von Balthasar dans *La Gloire et la Croix*, II (Styles), 2 (tr. fr., Paris, Aubier, 1972, p. 231-276).

2 Benjamin Jowett (1817-1893), traducteur de Platon, fut le « maître » admiré de Balliol College à Oxford. Le

« Mouvement d'Oxford », auquel s'associa John Henry Newman (1801-1890), s'attacha dans des tracts (d'où son appellation de « tractarien ») publiés de 1833 à 1841 à réinsérer l'Église anglicane dans la tradition apostolique.

3 Après sa conversion au catholicisme (1845), Newman (1801-1890) fonde à Birmingham en 1848 un Oratoire selon saint Philippe Néri (1515-1595) où il réside jusqu'à sa mort (sauf pendant son séjour à Dublin, 1851-1858).

vocation poétique à sa vocation religieuse. Mais, invité par un supérieur qui connaissait bien sa tournure d'esprit et pressentait plus ou moins, sinon son génie, un talent exceptionnel, il se reprendra à versifier, sur le thème proposé du *Naufrage du Deutschland* : un navire qui emportait vers l'étranger des religieuses chassées d'Allemagne par la persécution du *Kulturkampf*⁴.

Du premier coup, il se révèle alors dans une forme d'intensité, d'une hardiesse déconcertante, qui n'est qu'un monologue passionné, tour à tour ou à la fois déchiré mais exultant, face au Dieu qui se tait. Cette puissance insolite, qui rappelle invinciblement le livre de Job, et plus encore cette forme d'expression, si totalement neuve, décourageront toute intention, de la part de ses confrères eux-mêmes, d'une publication éventuelle. Mais la source qui avait jailli, d'une façon si subite et inattendue, ne cessera plus de le faire, par à-coups presque réguliers, mais toujours déconcertants, comme la rivière sacrée de Kubla Khan⁵.

Cette poésie ne connaîtra que deux lecteurs amicaux : Robert Bridges⁶, un ancien camarade d'Oxford devenu agnostique, mais resté son meilleur ami, et Richard Dixon⁷, un ecclésiastique anglican, historien de valeur, poète délicat, mais lui-même peu apprécié. Bridges également était un poète, de la postérité de Keats, mais virant à l'esthétisme, dont son *Testament de la Beauté* est l'expression raffinée, et quelque peu ésotérique.

Ces deux correspondants fidèles (c'est Bridges qui, une trentaine d'années après la mort de Hopkins, publiera son œuvre, encore totalement inédite⁸), malgré leur sympathie, resteront toujours perplexes devant cette poésie qui ne ressemblait à aucune autre. Dixon, peut-être mieux que Bridges lui-même, en percevra la

4 Le vapeur *Deutschland* a coulé en Mer du Nord au large de l'Angleterre en 1875. Il emmenait des émigrés vers New York. Parmi les victimes se trouvaient cinq sœurs franciscaines chassées d'Allemagne par le *Kulturkampf*, combat mené (en vain) par Bismarck de 1871 à 1878 pour limiter l'influence de l'Église romaine dans la société.

5 Allusion à un poème fameux de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) à la gloire de Xanadu, la capitale, irriguée par le fleuve sacré Alphée, de Kubilaï Khan, empereur mongol de Chine au XIII^e siècle.

6 Robert Seymour Bridges (1944-1930) a été poète lauréat en Angleterre de 1913 à sa mort, après avoir longtemps exercé comme médecin. *The Testament of Beauty* est un long poème philosophique, publié en 1929.

7 Richard Watson Dixon (1833-1900) fut proche des mouvements « tractarien » d'Oxford et préraphaélite. Il eut Hopkins comme élève et les deux hommes restèrent en relation épistolaire.

8 Une édition complète des œuvres de Hopkins n'est parue qu'en 1967.

qualité. Mais ni l'un ni l'autre ne pouvait prévoir l'effet de révélation qu'elle produirait dans les années 30 du XX^e siècle, quand Ezra Pound et T.S. Eliot⁹, la découvrant, en auront fait une des sources, peut-être la source majeure, de leur inspiration.

On peut dire que Hopkins représente, pour l'humanité post-chrétienne mais si profondément insatisfaite, du milieu et la fin de notre siècle¹⁰, un sursaut irrépressible de la redécouverte du monde en Dieu, mais en ce Dieu chrétien qui ne se rencontre que sur la Croix vers laquelle semble tendre la plus grande poésie anglaise après Wordsworth et Coleridge¹¹.

Est-ce à dire que l'admiration éperdue, sans réserve, que cette œuvre si longtemps non simplement méconnue mais inconnue a suscitée lors de sa tardive découverte, ne devra pas, tôt ou tard, connaître un certain recul de la critique ? Cette versification, d'abord, qu'il a redécouverte, ou cru redécouvrir, appuyée sur ce qu'il nomme le *sprun*¹², c'est-à-dire le seul compte des syllabes accentuées, quel que soit le nombre des autres, sans doute produit des effets heurtés, mais d'une force qui emporte tout en ses meilleures réussites. Mais ailleurs, et même parfois en celles-ci, la succession haletante de monosyllabes martelés peut y paraître étouffer tout rythme, à moins d'une lecture extrêmement savante. La recherche des mots rares, archaïques, quand ce ne sont pas des néologismes, en est une autre particularité indiscutable, productrice d'effets très inégaux.

Il faut ajouter que l'extrême concentration, chez lui, de cette attention aux impressions exactes des objets sensibles, laquelle est certainement à la base de ce que sa poésie, suivant en cela celle de Wordsworth et de Keats, peut avoir de plus suggestif,

9 L'Américain Ezra Pound (1885-1972) fait partie du mouvement dit moderniste au début du XX^e siècle, puis soutient le fascisme. Il parraine les débuts de son compatriote Thomas Stearns Eliot (1888-1965), lequel devient sujet britannique, se convertit à l'anglicanisme et reçoit le Prix Nobel de littérature en 1948. Louis Bouyer lui a été proche (voir ses *Mémoires*, Paris, Cerf, 2014, p. 78, b164, 206, 208, et *Lectures et voyages*, Paris, Ad Solem, 2016, p. 47, 48, 71).

10 Il s'agit ici du XX^e siècle. Les différentes typographies du manuscrit du

P. Bouyer montrent que ces études ont été reprises et complétées autour de 1980, mais avaient été mises en chantier bien avant.

11 Avec Coleridge, William Wordsworth (1770-1850) appartient à la première génération des romantiques anglais, qui survit à la seconde : Lord Byron (1788-1824), Percy Bysshe Shelley (1792-1822) et John Keats (1795-1821).

12 *Sprung* signifie littéralement « à ressort » ou « sauté ». *Sprung rhythm* a été traduit par « rythme éclaté », « abrupt », « bondissant »...

poussée si loin, et tendue à ce point, risque de produire un éblouissement où plus rien ne se distingue : comme une rétine bombardée sans merci se déchire et se décolle.

Certaines pièces, pourtant, sont d'une intensité dans leur simplicité profonde, vainquant tout ce que leur verbe peut avoir de torturé, voire de contourné, qui en fait des sommets dans l'expression de l'expérience poétique dont nous avons suivi la trace¹³, arrivée chez lui à un paroxysme qui est aussi plénitude.

Tel de ces sonnets nous découvre ou nous restitue ce sens de la grandeur de Dieu dont l'univers est plein à craquer, mais dont ce que nous en avons fait, comme Wordsworth le disait déjà, nous l'avait dérobée.

Nous bénéficions ici de traductions sans rivales, dues à Pierre Leyris dont l'habileté, mais bien plus qu'aucune habileté, triomphe d'une difficulté pour tout autre que lui décourageante¹⁴. Hélas, il n'a pas tout traduit, et l'on verra dès cette première pièce combien la bonne volonté la plus appliquée reste loin de ses transpositions qui sont des créations.

Dossier

Le monde est chargé de la grandeur de Dieu,
 Elle flambera comme d'un fleuret brandi
 S'accumule à en éclater, comme fuse l'huile
 Écrasée. Pourquoi donc les hommes ne reconnaissent-ils plus son sceptre ?
 Génération après génération a tout foulé, foulé,
 Et tout est flétri, trafiqué, embrouillé, chassieux ;
 Enfumé par l'homme, puant l'homme : le sol
 Est à nu maintenant, tandis que nos pieds chaussés ne le tâtent plus.
 Et avec tout cela la nature n'est pourtant pas épuisée ;
 Il vit la plus chère fraîcheur tout au fond,
 Et bien que les dernières clartés aient coulé au noir ouest,
 Oh ! le matin, au bord fauve de l'est jaillit –

13 Dans son *Religio poetae*, Louis Bouyer étudie Wordsworth et Coleridge, puis Shelley et Keats avant de terminer par Hopkins, mais commence par le poète « métaphysique » gallois Henry Vaughan (1622-1695).

14 Louis Bouyer (voir ses *Mémoires*, *op. cit.*, p. 74, 206, et *Lectures et voyages*, *op. cit.*, p. 117, 130) fut proche de Pierre

Leyris (1907-2001), traducteur en français de Shakespeare, Milton, William Blake, Melville, T.S. Eliot (entre autres). Sa présentation et traduction d'un choix de *Poèmes et proses* de Hopkins est parue chez le Seuil-Points (Paris) en 1957 et a été rééditée en 1964, 1980 et 2007.

Parce que du Saint-Esprit sur l'aplatissement

Du monde, perdure la chaleur cordiale et, ah ! les brillantes
[ailes¹⁵.

Tel autre sonnet est l'invitation passionnée à retrouver cette gloire qui a déserté la terre, d'abord dans ce ciel étoilé qui suscitait déjà le même réveil chez Vaughan (voici Leyris, Dieu merci, qui intervient) :

Regardez les étoiles ! Là-haut, regardez, regardez les cieux !

Ô voyez ce peuple de feu, tout ce peuple juché en l'air !

Ces faubourgs flamboyants, ces citadelles circulaires !

Ces puits de diamants enfouis aux bois ombreux ! Ces yeux de fée !

Ces froids parterres gris jonchés d'or, de vif or !

Cet alisier d'argent battu du vent ! Cette flambée d'ypréaux
[aériens !¹⁶ Ce fol envol

De floconneux pigeons épars dans la basse-cour apeurée !

Bon ! tout cela peut s'acheter : il ne faut qu'y mettre le prix.

Achetez donc ! Enchérissez ! – Comment cela ? – Mais par prière,

Par vœux, aumônes, patience. Ah ! regardez !

Regardez ce fouillis de mai tout comme aux branches du verger !

Ce bouquet de mars comme en ont les saules saupoudrés de
[jaune !

Tout cela, vraiment, c'est la grange ; oui, c'est là-dedans que reposent

Les gerbes. Dans leur clos ces palis¹⁷ de lumière

Abritent l'époux Christ, Christ et sa mère et tous ses saints.

Louis
Bouyer

Quand ces présences spirituelles ont réintégré notre vision de l'univers, le printemps redevient comme le signe par excellence de ce jaillissement irréprensible de la gloire de Dieu à travers ce monde où nous croyions l'avoir réprimé, comprimé irrémédiablement. (De nouveau, je dois retomber sur ma propre traduction) :

Rien de si beau que le printemps –

Quand pousse le cercle des herbes longues, légères, juteuses,

Les œufs des grives : cieux à fleur de terre, la grive

15 On peut comparer cette traduction, ainsi que les autres de Louis Bouyer dans ces pages, à celles de Jean Mambrino, s.j. (1923-2012), poète lui-même, qui, dans *Grandeur de Dieu* (Paris, Éditions Granit, 1980 ; réédition Orbey, Arfuyen,

2005) a traduit tous les poèmes de Hopkins non traités par Pierre Leyris.

16 Alisier : arbre qui produit de petites baies comestibles appelées « alises ». Ypréau : variété d'orme ou de saule.

17 Palis : clôture formée de pieux plantés les uns à côté des autres.

Elle-même à travers la ramure rince et perce l'oreille :
 C'est un éclair qui la frappe d'entendre ce chant ;
 Feuilles et fleurs du poirier, cristallines, brossent
 Ce bleu du ciel tombant : ce bleu où se précipite
 Telle richesse ! Les agneaux y bondissent à plaisir.
 Qu'est-ce que toute la sève de toute cette joie ?
 Un ruissellement de la terre en son commencement,
 Au jardin d'Eden ; aie-le, prends-le avant qu'il ne fane,
 Ne s'ennuage, ô Christ, Seigneur, et surisse¹⁸ de péché,
 L'innocence, le Mai intact des filles et des garçons,
 Enfant de la Vierge, sois leur choix, qui les fasse dignes de toi.

Après Wordsworth et Shelley, Hopkins a repris le thème de l'alouette, auquel il oppose d'une façon inattendue celui du mugissement de la mer, contrastant les deux ensemble aux clameurs lamentables de la ville moderne.

D'une oreille à l'autre, deux bruits trop anciens pour jamais
 Cesser tranchent – à droite de la marée rampant sur la plage,
 Fluant ou refluant, berceuse ou rugissement,
 Qui durera tant que l'une croîtra ou déclinera ;
 À gauche, à terre, j'écoute la montée de l'alouette,
 Son vif, frais, tournoyant écheveau d'élangs,
 Étroit ou tourbillonnant virevolte, répandant,
 Lançant sa musique, éclaboussante, en prodigue.
 Comme elles deux font honte à la médiocre ville :
 Comme elles évacuent notre temps sordide, putride !
 Elles, si pures ! La fierté de la vie, sa couronne sans prix,
 Nous l'avons perdue, qui réjouissait, charmaît sa primeur :
 Nos façons, nos détériorations défont jusqu'à l'ultime
 Poussière l'homme, le rendent à sa boue originelle¹⁹.

Le sommet de cette montée progressive de la glorification divine, triomphant au maximum du maximum de l'humaine désacralisation, semble atteint dans le poème sur le *Windhover*, le *kestrel*, le faucon royal. Pour Hopkins, dans la splendeur d'une créature soulevée, portée dans le ciel par le vent de l'Esprit auquel elle ne craint pas de s'abandonner, c'est la gloire du Christ, son signe révélateur qui se découvre. (Ici, Leyris de nouveau) :

18 Surir : devenir acide, aigre ou sur (sans accent circonflexe). 19 Traduction de Louis Bouyer.

À Notre Seigneur Jésus- Christ

J'ai surpris ce matin le mignon du matin, le Dauphin
Du royaume du jour, le faucon-phaéton de l'aube miroitée,
[comme il montait
L'air roulant, sous lui ferme, étale, et bondissait
Là-haut : pour quelles spires, de la rêne d'une aile nichée d'émoi,
[décrire
En son extase ! Et puis hardi, hardi, en plein ballant :
Tel le patin qui glisse à fleur de vire : élan
Puis plané rebuffait²⁰ le vent bouffant. Mon cœur blotti
Frémît pour un oiseau : ah ! quels parfaire²¹ et seigneurie !
Beauté brute, valeur, prouesse, oh ! panache, grand air superbe,
Ici de fondre ! Alors le feu que tu jettes, mais un million
De fois plus délicieux, plus périlleux, mon chevalier !
Point de merveille : c'est l'ahan qui fait le soc dans le sillon
Luire, et les braises bleu-blême, ah ! mon aimé,
Choir pour se déchirer, pour s'entailler d'or vermillon.

Nul pourtant de ces poèmes n'a livré ce qu'il y a de plus particulier chez Hopkins dans sa quête d'une beauté révélatrice à travers toute la gamme des créatures comme dans *Pied Beauty* (que Leyris traduit par « Beauté piolée²² »). C'est la recherche en chacun et la découverte de ce qu'il appelle l'*inscape*²³, c'est-à-dire cette particularité unique, quasi personnelle, qui fait de chaque chose creusée à fond, vue dans tout ce qu'elle a de plus essentiel, un signe indubitable de l'inouïe profusion de l'amour et de la gloire de Dieu.

Louis
Bouyer

Gloire à Dieu pour les choses bariolées,
Pour les cieus de tons jumelés, comme les vaches tavelées,
Pour les roses grains de beauté mouchetant la truite qui nage ;
Les ailes des pinsons, les frais charbons ardents des marrons chus,
Les paysages morcelés, marquetés – friches, labours, pacages ;
Et les métiers : leur attirail, leur appareil, leur fourniment.
Toute chose insolite, hybride, rare, étrange,
Ou moirée, madrurée²⁴ (mais qui dira comment ?)
De lent-rapide, d'ombreux-clair, de doux-amer,

20 Rebuffer : repousser avec mépris.

21 Infinitif substantivé pour désigner l'action de rendre parfait.

22 En vieux français : marqué de taches de couleur, bigarré.

23 *Inscape* est un néologisme créé par Hopkins, qui a aussi inventé *instress* : la

force qui fait la singularité de chaque chose et la rend perceptible. Hopkins a dit avoir trouvé ces deux concepts chez Jean Duns Scot (1266-1308).

24 La madrure est le veinage, parfois noueux, du bois.

Tout jaillit de celui dont la beauté ne change :
Louange au Père !²⁵

Après cela, son cantique de la moisson évoquera l'éternelle floraison, fructification de toutes choses qui sera le fruit de la Croix du Christ partagée :

L'été finit, barbare en sa beauté, les meules se dressent
Autour ; là-haut, quelles marches des vents ! Quels balancements
De sacs soyeux de nuages ! Y eut-il jamais plus libre, plus fantaisiste
Moulage de démoulage de cette farine étirée par le ciel ?
Me promenant, j'élève, j'élève cœur, yeux
Tout au long de cette gloire, pour y glaner notre Sauveur,
Et mes yeux, mon cœur, quels regards, quelles lèvres vous donnent
Tel salut d'amour en plus vraie, plus franche réponse ?
Et les collines où pend l'azur sont comme son épaule soulevant le
[monde
Majestueusement – comme un étalon piaffant, d'une suavité
[violette ! –

Ces choses, ces choses ont toujours été là : il n'y manquait
Que le voyant ; qu'elles se rencontrent seulement,
Et le cœur se sent des ailes toujours plus hardies
Pour pousser, bousculer la terre sous ses pieds²⁶.

La transition de ces chants de gloire vers la glorification de la Croix même peut se trouver dans cette élégie sur les arbres abattus par l'homme, signe s'il en est de cette folie meurtrière qui le rend insensible aux vrais dons de Dieu et nécessite le passage par la Croix, pour retrouver la gloire, en un monde, une humanité qui l'a pollué en se perdant elle-même.

Mes chers trembles, dont les cages aériennes étouffaient,
Étouffaient ou éteignaient dans les feuilles les bonds du soleil,
Vous voici tous abattus, abattus, abattus tous !
Du frais repli d'une entière rangée,
Pas un d'épargné, pas un
Qui dansait, sandalait²⁷
Une ombre nageant ou plongeant

25 Traduction de Pierre Leyris de nouveau.

26 Traduction de Louis Bouyer, de même que la suivante.

27 Le verbe sandaler est un néologisme calqué sur celui qu'utilise Hopkins.

Sur le pré ou sur la rivière, la rive où errait le vent agitant les herbes.

Ô si nous savions ce que nous faisons

Quand nous piochons ou tailladons,

Entaillons, torturons la verdure qui croît !

La campagne est si tendre

Au toucher son être si svelte

Qu'elle est comme cette balle luisante et voyante

Qui percée seulement n'est plus un œil,

Quoi que nous fassions même

Pour nous et la guérir.

Quand nous tailladons et piochons,

Ceux qui suivront ne pourront deviner quelle beauté fut !

Dix ou douze, seulement dix ou douze

Coups de hache ont déforesté

Ce lieu si spécialement beau,

Ce paysage champêtre, oui, champêtre,

Ce si suave, unique paysage champêtre.

C'est de là qu'il faut en venir, ou plutôt tomber, avec le sentiment soudain de voir la terre s'ouvrir sous ses pieds, à ces derniers et terribles poèmes de son enseignement à Dublin²⁸, de la séparation de tout ce qui lui était cher, de la maladie, d'une sensation de radicale impuissance – finalement de toute une profondément mystérieuse expérience de déréliction. On a l'impression que ce n'est pas seulement la Croix qu'il y a trouvée, mais la kénose, la mort totale et étouffante de la Croix de Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? ».

Louis
Bouyer

C'est d'abord la protestation contre soi-même, contre la tentation suprême de *Carrion*²⁹ *Comfort* – « putride pâture », comme traduit Leyris : de la douleur sans fond où il serait trop facile de s'enfoncer et de se perdre, au lieu d'en faire, ou plutôt d'y reconnaître la seule voie vers Dieu, à la suite du Christ, ou mieux comme porté en lui.

Non, Désespoir, non, putride pâture, je ne veux pas me repaître de toi,
Ni dénouer, si lâches soient-ils, les derniers ligaments de l'homme
En moi, ni, à bout de misère, crier : « Je n'en peux plus ! ». Je peux,
Je peux quelque chose, espérer, souhaiter le jour venu ne pas choisir
[de n'être pas.

28 Hopkins est envoyé en 1884 enseigner le latin et le grec au University College de

Dublin fondé par Newman et y meurt cinq ans plus tard.

29 En anglais, *carrion* signifie charogne.

Mais ah ! terrible Autre, sur moi pourquoi, brutal, appesantir
 Ce pied droit briseur d'univers ? D'un bras-lion me presser ? Sonder
 De tes sombres yeux dévorants mes os contus³⁰ ? Et m'éventer
 Ah ! de quelle tempête au sol, fou de t'éviter, de m'enfuir ?
 Pourquoi ? Pour que vole ma paille, et gise mon grain net et pur.
 Oui, à ce van³¹, à ce tourment, et dès lors (semble-t-il) que j'ai baisé
 [la verge,
 Ou mieux : la main, los ! mon cœur a lampé force, dérobé joie,
 [comme il voudrait rire, acclamer !
 Mais acclamer qui ? Le héros qui m'a de sa poigne céleste atterré³²,
 [de son pied
 Foulé ? Ou moi, son adversaire ? Ô lequel ? Tous les deux ? Cette
 [nuit, cette année
 D'ah ! révolue noirceur, j'ai lutté, misérable, avec (mon Dieu !) mon
 [Dieu³³.

Mais c'est en fin de compte le chant, chant excédé, décontenancé, mais apaisé au sein de l'écrasement irrémédiable, subi, invité, de la patience salvatrice. Alors éclate l'éblouissant cantique de ce feu qu'est l'amour divin, soutenant toutes choses en même temps que les consumant, comme pour nous consommer dans la perte glorieuse à l'infini de sa propre gloire : « Que la nature, l'a-t-il intitulé, est un feu héraclitéen³⁴ et du réconfort de la Résurrection » :

Nuées-vesses-de-loup³⁵, touffes-charpie, vols d'oreiller
 Paradent, puis quel pourchas³⁶ sur le cours³⁷ d'air ! Lurons du ciel,
 Ils s'ameutent, cohutent³⁸ en joie. Ils vont scintillant en arroi³⁹.
 Contre ce crépi, cette chaux aveuglante, où qu'un orme s'arque,
 Lanières de jour et grément d'ombre s'enlacent, lancéolent⁴⁰,
 [s'adoublent⁴¹.

30 Contus : meurtri par des coups.

31 Van : panier en osier, utilisé pour secouer le grain et le séparer des impuretés.

32 Ici : jeté à terre, terrassé.

33 Traduction de Pierre Leyris, de même que la suivante.

34 Dans ses « Notes aux poèmes » (*op.cit.*, p. 207-208), Pierre Leyris justifie la référence au philosophe présocratique Héraclite d'Éphèse (vers 500 av. J.-C.) : « Hopkins intègre au christianisme la loi héraclitéenne du changement (comme on pourrait faire la loi chinoise des mutations) en gardant le feu comme élément fondamental ».

35 La vesse-de-loup est un champignon.

36 Pourchas : poursuite.

37 Cours est à prendre ici au sens d'écoulement ininterrompu.

38 Cohuter : néologisme inventé par Pierre Leyris à partir de cohue : foule en désordre.

39 Arroi : train, équipage.

40 Lancéoler : néologisme inventé par Pierre Leyris à partir de lancéolé : en forme de fer de lance.

41 S'adoubler : autre néologisme, signifiant former des paires.

À grand' liesse le vif vent fringant sangle, étreint, martèle la terre,
Nivèle les fronces de la tempête, parchemine bourbiers et ornières,
Dissipant le limon en pâte, en croûte, en poudre ; étanche, empèse
Ces légions de masques, de marques d'homme incrustées à fangeux
[fouloir.

Le feu de joie de la Nature arde⁴² à milliards ! Mais que s'éteigne
Sa plus avenante étincelle, sa préférée au soi fin-clair,
L'homme – aussitôt sa dent de feu, sa marque sur l'esprit s'annule !
Tous deux sont dans un insondable, tout est dans un énorme noir
Noyé. Pitié, indignation ! La forme humaine qui brillait,
Distincte, insulaire, une étoile, la mort l'oblitére ; de ses marques
Nulle, si tenace soit-elle,
Que vastitude n'estompe et temps n'efface. Assez ! Vienne la
[Résurrection,
Ce clairon du cœur ! Au loin, affres ; au loin, jours sans joie,
[prostration :

Sur ma nef qui sombre a brillé
Un rai, un fanal éternel. Chair, fane-toi ; restes mortels,
Échéiez⁴³ au ver légataire : brasier du monde, ne laisse que cendres :
Un éclair, un éclat de trompe :
Je suis tout d'un coup ce qu'est Christ, puisqu'il fut ce que je suis, et
Ce gueux, ce gag, pauvre tesson, chiffé, brindille, immortel diamant,
Est immortel diamant.

Louis
Bouyer

* * *

Plonger dans les poèmes de Hopkins après avoir suivi les étapes de cette redécouverte du sacré dans une suite de poètes venus soit d'une foi déteinte et comme épuisée, soit des différentes sortes d'incroyance de la fin du XVIII^e siècle et du XIX^e progressant, est une expérience singulière.

Car s'y révèle, chez un chrétien moderne dont la foi n'a jamais capitulé, qu'aussi bien le désespoir de l'homme sans Dieu peut revêtir pour lui un sens plus terrifiant encore que chez ce dernier, et, pour autant, le ressaisissement de ce « fond » de toute chose comme de l'âme humaine en acquérir une puissance de conviction sans pareille.

42 Le verbe arder : brûler, est tombé en désuétude et ne subsiste qu'à travers l'adjectif ardent.

43 Impératif pluriel conjecturé du verbe échoir.

Le brillant critique américain « sudiste » Marion Montgomery, dans son livre assurément passionnant mais d'une subtilité caractéristique de tout cette école néo-conservatrice à laquelle il se rattache : *The Reflective Journey toward Order*⁴⁴, nous présente Hopkins comme l'exemple même d'une foi inébranlée et inébranlable, qu'il oppose à ce qu'il considère comme les oscillations sans fin de Coleridge et ce qu'il croit discerner d'incertitude dans l'expérience de Wordsworth lui-même. Quoi qu'il en soit de la complexité de Coleridge, sur laquelle nous nous sommes expliqué, il nous faut avouer que nous ne pouvons pas plus le suivre dans sa vision d'un Hopkins sans problèmes que dans sa prétendue démonstration des doutes permanents de Wordsworth.

Celle-ci, tout d'abord, ne s'appuie que sur les dires répétés du poète touchant l'impossibilité de rendre pleinement, quels que soient les mots qu'il emploie, le contenu de son expérience. À quoi il faudrait ajouter son aveu que ce qu'elle comporte d'objectif n'est accessible qu'à une sensibilité particulière.

Mais nous ne voyons rien là qui justifie l'affirmation répétée du critique. Le second point revient simplement à dire qu'il faut des yeux adaptés à la lumière pour la voir, et non pas du tout que la lumière pourrait n'être qu'un produit factice, une illusion de l'organe de la vue. Et le premier point, en réalité, va droit à l'encontre de ce qu'on veut en tirer. C'est si l'expérience du transcendant comme tel pouvait s'exprimer facilement et totalement dans nos pauvres mots que son authenticité en deviendrait douteuse, et pas l'inverse !

Que dire alors de cette impression qu'on nous donne de Hopkins ? Il est clair qu'elle ne fait que répéter les explications naïvement apologétiques de tels de ses confrères, comme ceux qui ont produit l'étrange farrago⁴⁵ publié sous le titre *Immortal Diamond*⁴⁶. Tout leur effort s'y emploie à justifier la Compagnie,

44 Marion Montgomery (1925-2011), professeur et écrivain, fut l'ami des grands auteurs catholiques « sudistes » de son temps : Walker Percy (1916-1990) et Flannery O'Connor (1925-1964). *The Reflective Journey toward Order* [Itinéraire méditatif vers l'ordre] est paru en 1974 (Athens, University of Georgia Press) et a été réédité en 2008. La thèse est que le romantisme

commence avec Dante (1265-1321) et se prolonge jusqu'à T.S. Eliot, Hopkins n'étant qu'une étape dans le parcours.

45 Farrago : amas, fatras, bouillie...

46 *Immortal Diamond. Studies in Gerard Manley Hopkins*, publié en 1949 par Sheed and Ward (New York), est une collection, éditée par Norman Weyand, s.j., de neuf essais sur Hopkins par des jésuites.

ou plus exactement celles de ses autorités locales avec qui Hopkins eut à faire, de l'avoir compris de travers ou pas du tout, et par suite de l'avoir frustré, désemparé, en l'employant à des tâches pour lesquelles il n'était pas fait.

Entendons bien qu'il ne s'agit pas ici de condamner d'excellentes gens qui ont certainement voulu agir au mieux, mais que le curieux génie qu'ils avaient reçu déconcertait par trop pour qu'on puisse leur reprocher de ne pas l'avoir mieux utilisé et compris. Cela dit, le récent ouvrage de Bergonzi⁴⁷ qui, pour la première fois, nous donne, sinon toutes les données de cette singulière affaire, au moins les plus essentielles, dément totalement cette vision en rose de ce qu'il faut bien appeler le drame personnel de Hopkins.

Il faut donc reconnaître à la fois qu'il y avait sans doute chez Hopkins un trouble inné ou acquis de l'équilibre psycho-physiologique, et qu'il a dû être accusé non seulement par les conditions des ministères auxquels on l'a successivement affecté, mais par une application sans nuances de certaines méthodes de méditation, traditionnelles dans la Société de Jésus. Excellentes pour des psychologies saines, qui ne demandent qu'à être réglées et stimulées, elles peuvent se révéler plus délicates à appliquer à un être dont toutes les impressions sont pénétrantes et dont l'exigence envers lui-même frise le scrupule.

Louis
Bouyer

Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer ses premiers essais de poésie religieuse vraiment personnels, comme *Heaven-Haven* ou *The Habit of Perfection*⁴⁸, et tout ce qu'il devait produire à partir de l'ouverture, triomphale autant que déconcertante, de *The Wreck of the Deutschland*, jusqu'à ces « sonnets terribles » dont tout le thème n'est pas, comme dans *The Old Mariner*⁴⁹ de Coleridge, la mort dans la vie, mais certainement la vie dans la mort.

En revanche, s'il faut le regretter pour le bonheur terrestre de Hopkins, on doit avouer qu'il y a eu là un de ces enchaînements de providentielles erreurs dont le résultat peut justifier le *felix culpa*.

47 Bernard BERGONZI, *Gerard Manley Hopkins*, Londres, Macmillan, 1977.

48 *Heaven-Haven* est un jeu de mot sur *heaven* : ciel, paradis, et *haven* : havre, refuge. *The Habit of Perfection* peut se traduire : « L'habitude (où *habitus*) de la perfection »

49 Le titre exact est *The Rime of the Ancient Mariner*. Ce long poème raconte l'histoire d'un vieux marin qui expie le crime d'avoir tué un albatros, ce qui a entraîné le naufrage de son navire.

Plus précisément, ce qu'il aurait fallu sans doute à Hopkins, pour sa tranquillité sinon pour son œuvre toute à part, ce n'était certes pas la discipline, ou plutôt l'absence de discipline de l'Oratoire passablement chaotique à quoi la conjonction, désastreuse autant que ridicule de Newman et Faber⁵⁰ avait abouti, et où Newman eut la sagesse élémentaire de ne rien faire pour le retenir. Mais les jésuites anglo-irlandais de l'époque, et les seuls ministères, comme le seul type de formation, qu'ils pouvaient offrir, s'ils constituaient un moindre mal dans son cas, n'étaient pas non plus ce qui pouvait vraiment lui convenir. Les premiers poèmes que je viens de rappeler semblaient bien plutôt l'orienter vers la vie bénédictine la plus traditionnelle, telle que Newman lui-même l'a si bien comprise et évoquée. Malheureusement, à cette même époque, bien qu'il y eût des bénédictins, et fort honorables, en Angleterre, les circonstances d'une vie en pays de mission, sous des menaces toujours imminentes⁵¹, les avaient comme arrachés à leur propre vocation.

D'où d'abord, pour Hopkins, une formation qui aggraverait la tendance, déjà trop aiguë chez lui, non seulement à l'introversi-
Dossier
sion, mais à une hyper-conscience de chaque impression particulière, comme soustraite à tout ensemble organique, vraiment vital. C'est ce qui se lovra dans sa poursuite, passionnante mais affolée, de l'inscape, c'est-à-dire de l'exorbitation de tout objet particulier, voire de tout aspect particulier de quelque objet que ce soit. Et c'est elle encore qui l'amènera à poursuivre, dans son *sprung rythm*, la seule expression possible d'une concentration si intense... au risque, comme nous l'avons relevé, de tellement multiplier les accents particuliers que l'accentuation en soit comme écrasée sous son propre poids, la syllabe centrale, axiale dans un ensemble signifiant, se perdant sous le bombardement des accents secondaires. D'où un glissement du chant à la clameur chaotique, accompagnant l'explosion du sens.

Ajoutons à cela des occupations abrutissantes, décourageantes, soit dans un monde qui lui était congénitalement irrespirable,

50 Frederic William Faber (1814-1863), prêtre anglican d'Oxford, devenu catholique un an après Newman, fut envoyé par celui-ci fonder l'Oratoire de Londres.
 51 Après la dissolution des monastères sous Henry VIII à partir de 1534, les bénédictins britanniques se replient en

France et en Belgique. Ils en sont chassés par la Révolution et l'Empire et se réinstallent discrètement au Royaume-Uni où ils ne sont que tolérés jusqu'à l'« émancipation » très progressive des catholiques au cours du XIX^e siècle.

comme celui des *slums* des Midlands industriels⁵², soit dans une intellectualité académique en décomposition, de ce croupion d'université qui subsistait encore de la création avortée de Newman à Dublin. C'était plus qu'il n'en fallait pour que le malheureux Hopkins pût s'estimer comme en enfer dès ici-bas, à quoi il faut additionner encore le total inintérêt de ses confrères pour son œuvre poétique, voire l'incomplète sympathie même d'un ami de toujours comme Bridges, que ne pouvait compenser la seule et timide compréhension du bon Dixon.

Cahoté de la sorte entre des lieux et des tâches également inadaptés à ses dons, et qui avaient tout pour désarticuler une vie intérieure ardente mais d'un très précaire équilibre, cet étranglement de tout ce pour quoi il était fait allait avoir l'effet inattendu de le forcer à vivre à l'extrême fond de l'obscurité de la foi : juste là où elle ne s'approche que trop, pour une âme ainsi coupée de tout ce à quoi elle aspirait, de la tentation du néant. Ainsi donc, d'une façon paradoxalement providentielle, ce visionnaire d'un paradis anticipé allait être contraint à devenir, pour échapper lui-même à une espèce de damnation avant terme, le compagnon d'épreuve des âmes perdues par Dieu, et ce jusque dans le sursaut désespéré d'une invincible espérance. De son déséquilibre même, poussé au paroxysme par un milieu, une spiritualité qu'il ne pouvait faire siens sans en étouffer, Hopkins deviendra, non pas comme l'imagina Marion Montgomery, le chantre d'une foi intacte au sein d'un monde sans Dieu, mais bien l'écho de ses damnés volontaires jusqu'en la subsistance d'une foi qu'étrangle son obscurité, sans pourtant parvenir à l'étouffer.

Louis
Bouyer

Toutes ces épreuves font alors remonter en lui, non pas du tout comme chez les romantiques, ses prédécesseurs, une conscience suraiguë du monde de Dieu, mais bien du monde démoniaque qu'il est devenu par la Chute, tout en restant malgré tout, par-dessus et par-dessous tout cela, le monde que Dieu ne cesse de tenir dans sa main, fût-elle devenue comme doublement invisible.

D'où le prodigieux témoignage de sa foi : une foi qui, dans les « sonnets terribles » surtout, mais déjà dès le premier sursaut du *Naufrage du Deutschland*, s'affirmera comme foi en la vie trouvée,

52 L'industrialisation s'est développée dans la partie centrale de l'Angleterre (Midlands), autour de Birmingham, dès

le XVIII^e siècle. Les logements sommaires pour les ouvriers sont vite devenus des taudis (*slums*).

retrouvée dans la mort, et jusqu'à la mort de l'âme aussi bien que du monde.

* * *

Le premier poème que nous avons cité, sur la grandeur de Dieu, nous dit d'emblée le dernier mot de Hopkins : que le monde est littéralement « chargé » de cette grandeur, de cette gloire ! L'homme a eu beau, et aura toujours beau faire, non seulement pour éviter de s'en rendre compte, mais pour la flétrir, la recouvrir, l'obturer, c'est en vain. Quoi qu'il pense ou fasse, elle ne peut finalement que gicler avec une force d'autant plus irrésistible d'avoir été ainsi vainement, ridiculement ! comprimée.

L'impressionnante vision, si sereine soit-elle à première vue, des étoiles scintillant sans nombre, comme à la voûte même de la nuit, ou du printemps en cette inconcevable réapparition d'une vie qu'on croyait morte (Newman, dans son sermon sur le monde invisible, en a exprimé la surprise) confirme cette certitude que l'homme, en vain, s'obstine à détruire en lui-même.

Dossier

Le contraste entre le bruit de la mer ou, sur la terre même, le chant de l'alouette, et ces bruit indécents, grotesques, de la vie stupide que nous y menons, ne fait-il pas qu'accentuer cette certitude que le monde, silencieux en dépit de nos bavardages, ne cesse de proclamer ? Et ne suffit-il pas de considérer une quelconque créature libre, comme ce faucon royal, jaillissant dans l'aube du jour, à la fois sous la poussée et à la rencontre du vent qui le porte, pour réaliser en un éclair ce que pourrait être une humanité rendue par le Christ à sa vraie royauté, et se livrant sans détour à l'ouragan de l'Esprit ?

Mais est-il besoin de recourir aux plus exceptionnelles impressions ? Chaque chose, chaque détail des choses les plus humbles, pourvu qu'on s'y attache, qu'on en éprouve la sûreté triomphale de cet *inscape*, de cette figure unique du plan divin qui, en chacune, se révèle de façon sans analogue, dès qu'on est une fois attentif, est une suffisante signature du Créateur.

C'est jusqu'à l'automne, à première vue simple première (et d'autant plus mélancolique !) annonce de la mort, qui nous invite à pressentir, dans les meules où le blé, fauché, s'accumule,

comme dans ces nuages amoncelés par un vent déjà hivernal, la mutation qui n'ébranlera toutes choses créées que pour nous projeter avec elles à la rencontre de l'Incréé : comme si le monde n'avait attendu que notre apparition pour s'effacer, en sa beauté consommée et consumée, devant l'ineffable qui l'a fait et nous a faits pour lui seul.

Mais, par contraste, quelle tristesse que cette inconscience de l'homme qui, pour rien, pour un plaisir stupide, ou pis que cela pour quelque sordide intérêt, profane, détruit, sans même y penser, cette joie du monde en laquelle celle de Dieu s'offrait à nous !

Nous avons pu trouver là comme l'amorce de ces sonnets des dernières années à Dublin où, avec l'échec final à vues humaines d'une vie qui se voulait « consacrée », le comble de l'obscurité semble atteint, dans la conscience écrasante d'un désespoir intérieur qui rejoint celui du monde sans Dieu. De la sorte, si la foi y subsiste, comme c'est bien le cas assurément jusque dans *Carrion Comfort*, ce n'est que tout au fond de cette mort dans la vie du monde sans Dieu qu'elle retrouve la vie, mais ne la retrouve qu'une fois cette mort consentie.

Louis
Bouyer

Relisons-le :

Sur ma nef qui sombre a brillé
Un rai, un fanal éternel. Chair, fane-toi ; restes mortels,
Échéiez au ver légataire : brasier du monde, ne laisse que cendres :
Un éclair, un éclat de trompe :
Je suis tout d'un coup ce qu'est Christ, puisqu'il fut ce que je suis, et
Ce gueux, ce gag, pauvre tesson, chiffé, brindille, immortel diamant,
Est immortel diamant.

Ces deux derniers vers, jouant sur l'équivoque voulue de ce « feu héraclitéen » découvert en la nature comme son fond dernier, par l'âme brisée, disloquée, constituent le message de Hopkins : que c'est tout au bout de la nuit où nous sommes tous enfermés, mais y allant avec le Christ, que, derrière le feu dévorant du péché, de la mort et du Diable – en un mot : d'un monde damné –, subsiste, persiste le feu exaltant de l'esprit de vie : en le Christ ressuscité, comme dit le chant byzantin de Pâques, « par sa mort vainquant la mort et donnant la vie à ceux qui gisaient dans les tombeaux »...

Encore est-il essentiel de reconnaître ici ce qui fait le prix du témoignage de Hopkins, de ce croyant, aux plus désespérés des modernes incroyants. À l'ambivalence redoutable de ces analyses qui veulent saisir le sens du monde, mais de toutes choses non point en leur cohésion, mais en la pure individualité de l'inscape de chacune, l'absurdité finale de ce *sprung rythm* qui s'abolit lui-même dans son martèlement offre le langage, ou plutôt le cri, de ce bouleversant évangile : que c'est précisément de la décomposition d'un monde cassé, en lambeaux, de par la communion où le Christ s'est établi avec lui en s'y livrant, en s'y perdant, que surgira la résurrection universelle. Car le seul amour plus fort que la mort est celui qui ne craint pas de l'accepter pour ce qu'il aime : amour, certes ! non de l'homme mais de Dieu seul, et pourtant de Dieu non seulement pour l'homme, mais en l'homme, jusqu'en sa nuit la plus épaisse, sa mort sans phrases.

(Texte édité et annoté par Jean Duchesne, exécuteur littéraire du Père Louis Bouyer).

Dossier

Louis Bouyer (1913-2004), pasteur luthérien reçu dans l'Église catholique en 1939 et devenu prêtre de l'Oratoire comme Newman, théoricien et membre actif du renouveau liturgique et de l'œcuménisme avant et après Vatican II, a enseigné la théologie, l'Écriture sainte et l'histoire de la spiritualité à l'Institut catholique de Paris et à l'étranger (principalement aux États-Unis). Il a publié quelque cinquante-sept livres dont la plupart sont réédités, et des centaines d'articles. Il est l'auteur d'une grande synthèse en neuf volumes (trois trilogies). Nommé membre de la Commission théologique internationale dès sa création, il a collaboré au premier numéro de l'édition en français de *Communio*. La meilleure présentation de son œuvre demeure celle qu'il a lui-même donnée dans un livre d'entretiens, *Le Métier de théologien* (1979, réédité en 2005 chez Ad Solem) ; et ses *Mémoires* sont parus au Cerf en 2014.



Né en 1890 dans une famille de la bourgeoisie juive de Prague, Franz Werfel est un des grands écrivains de langue allemande du XX^e siècle : ami de Max Brod et de Franz Kafka, il est une figure du monde littéraire viennois. En 1912, il travaille à Leipzig pour une jeune maison d'édition : il se lie alors avec Martin Buber et Rainer Maria Rilke. À partir de 1919, il vit avec Alma Mahler-Gropius (1879-1964), veuve du compositeur Gustav Mahler, ancienne maîtresse d'Oskar Kokoschka et femme de l'architecte Walter Gropius dont elle divorce en 1920. Ils se marient en 1929. Forte femme et esprit subtil, excellente musicienne et compositrice, Alma exerce une grande influence sur lui¹. Son premier grand roman, *Les Quarante jours de Musa Dagh* (1933) fait revivre la résistance des Arméniens persécutés par les Turcs. Le couple Werfel quitte l'Allemagne en 1938 pour la France. En juin 40, ils se trouvent à Lourdes où Franz est très impressionné par la vie de Bernadette. Avec Heinrich Mann et Golo Mann (frère et fils de Thomas Mann), il passe en Espagne, puis au Portugal d'où il parvient à s'embarquer pour les États-Unis où il s'installe en Californie. Naturalisé américain en 1941, il écrit *Le chant de Bernadette*. Werfel meurt en 1945 d'une attaque cardiaque, à l'âge de 54 ans, quelques jours après avoir achevé l'ébauche de *L'Etoile de ceux qui ne sont pas nés*, son dernier roman paru posthume en 1946.

Enfant, Werfel a été élevé par sa gouvernante catholique tchèque, Barbara Šimunková, qui l'emmenait souvent à la messe dans la cathédrale principale de Prague. Comme les enfants d'autres juifs germanophones progressistes à Prague, Werfel a été éduqué dans une école dirigée par les religieux Piaristes qui permettaient à un rabbin d'instruire les étudiants juifs pour leur bar-mitsva. Son intérêt pour le catholicisme demeure vif (*Le voleur du ciel*, 1939), et *Le chant de Bernadette* connaît un immense succès,

¹ On lira avec intérêt son autobiographie : Alma MAHLER, *Ma vie*, tr. fr. Gilberte Marchegay, Hachette, 1985.

relayé par le film réalisé en 1943 par Henry King². À Hollywood, les Werfel retrouvent le P. Georg Moenius, sj (1890-1953), religieux allemand émigré, éditeur d'une revue antinazie. En juillet 1942, Werfel écrit à sa sœur : « pour moi [...], le catholicisme ne signifie rien d'autre que l'unique *système spirituel* encore présent dans le plat désert du matérialisme. Mais les juifs n'ont pas assez d'esprit pour comprendre qu'après la fin du christianisme ils seront un peuple tout aussi superflu que les Polonais ou les Bulgares³ ». *L'étoile de ceux qui ne sont pas nés* se déroule en 2300, et tous les vivants sont profondément différents, sauf deux hommes, les deux derniers témoins de l'humanité telle qu'elle existait en 1943, l'évêque et le juif. L'utopie est alors ce qui donne sens à l'histoire :

“ nous ne nous éloignons pas seulement de Dieu dans le temps, mais nous nous rapprochons aussi de lui puisqu'en nous éloignant des choses, nous nous rapprochons de la fin de toutes choses...”

En 1945, prononçant l'oraison funèbre de son ami, le P. Moenius insista sur le baptême de désir, valable pour tous ceux qui, sans avoir été baptisés, l'auraient vivement souhaité.

Dossier

Jean-Robert Armogathe, prêtre (Paris) en 1976, est directeur d'études à l'École pratique des hautes études et membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Il appartient au comité de rédaction de la revue depuis sa fondation.

2 Voir Ann W. ASTELL, « Artful Dogma: The Immaculate Conception and Franz Werfel's *Song of Bernadette* », *Christianity and Literature*, automne 2012, 62, 1, p. 5- 28 (qui discute le jugement de Lionel B. STEIMAN, *FW: The Faith of an Exile, From Prague to Beverly Hills*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier

University, lequel soutient le peu de fondement théologique de la dévotion [*Frömmigkeit*] de FW).

3 Peter Štephan JUNGK, *Franz Werfel. Une vie de Prague à Hollywood*, tr. fr. Nicole Casanova, Albin Michel, 1990, p. 257.

Les *Theologoumena* furent dictés par Werfel en 1944, sous forme de réflexions détachées. Nous donnons ici la première traduction française des fragments sur l'Incarnation.

Passerelle angélique pour agnostique

§ 1 - *Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur*²

Je suis une lettre quelque part dans un gros et épais roman. Je ne connais pas ma propre signification, ni celle des quelques lettres voisines que je peux voir de là où je me trouve. Je ne sais pas à quelle syllabe nous appartenons, et qui, avec d'autres syllabes, forme le mot inconnu qui nous rassemble, qui, avec d'innombrables autres mots inconnus, forme les lignes du livre qui remplissent ses pages avec régularité. Si je ne connais même pas le sens et la signification de la lettre que je suis, comment pourrais-je savoir quoi que ce soit sur le sens de tout le gros et épais roman, sur son intrigue, sa structure, son début et sa fin, ses subtilités et ses solutions, ses personnages principaux et secondaires – et comment pourrais-je savoir quoi que ce soit sur son auteur ? Mais puisque je suis, après tout, une lettre du grand tout, tenant par la main mes incompréhensibles lettres voisines comme dans une ronde mystérieuse, puisque je suis ainsi dans un ensemble, dans le conduit ininterrompu de l'histoire qui m'est cachée, qui passe aussi à travers ma propre existence, je suis remplie de la ferme conscience d'être un tout petit morceau plein de sens, qui est déchiffré et intégré sans effort par l'œil qui lit-écrit au-delà du livre. Éclairée par cet œil de l'au-delà, la petite lettre nourrit l'espoir certain, voire le fier soupçon, que non seulement elle est nécessaire à l'ensemble, mais qu'elle contient dans sa propre insignifiance une immense signification inconnue.

1 « *Leben heißt, sich mitteilen* » – *Betrachtungen, Reden, Aphorismen*, Fischer 1992.

2 « Un livre écrit sera produit, / où tout sera contenu » (et le vers suivant : *unde*

mundus iudicetur, « d'après quoi le monde sera jugé ») : strophe du *Dies irae*.

§ 2 - De ce qui est permis aux hommes

Leur héritage ne permet aux hommes d'utiliser les forces cosmiques pour les besoins de leur bien-être et de leur haine que dans une très faible mesure : vapeur, magnétisme, courant électrique, ondes longues et courtes, c'est à peu près tout. C'est un peu comme si la divinité affaiblie, fatiguée, nous laissait jouer un peu avec sa foudre, mais seulement de façon superficielle et puéride. Elle a fait en sorte que, malgré toute notre fière technologie, malgré toute l'agitation théorique des atomes dans le cosmos, nous ne puissions pas faire de grosse bêtise. Nous ne pouvons même pas gratter la peau de notre petite planète et pénétrer dans les profondeurs de notre habitation.

§ 3

Dieu permet que la Nature laisse les humains s'entretuer. Cette permission nous prouve que la mort n'a rien de juste, rien de décisif, sans aucune perte réelle, sinon tuer ne serait pas plus à la portée de la créature que l'abus des forces cosmiques mentionné ci-dessus. – De cette manière, le mal est également placé entre nos mains comme une sorte de jouet qui, avec le temps, révèle notre propre valeur ou non-valeur, sans pouvoir vraiment causer de graves dommages.

Du mystère de l'Incarnation

§ 1 - Pourquoi la Parole de Dieu (le Fils) est-elle davantage que les œuvres de Dieu (les créatures) ? Parce que de toute action et de tout acte (*poiein*), la parole-action, la *poiesis*, la poésie, est l'acte le plus intérieur et le plus singulier.

§ 2 - La parole qui sort du souffle de la bouche est plus proche de l'existence du Créateur que toutes les œuvres de ses mains. C'est la priorité du Fils et la priorité de la poésie.

§ 3 - Pour aborder de manière appropriée le mystère de l'Incarnation, il ne faut pas le comprendre uniquement en termes de société et de rapport à la créature, mais aussi dans sa fonction d'amour. De surcroît, il s'agit d'un acte interpersonnel dans la divinité qui n'a rien à voir avec la Création.

§ 4 - L'analogie de la vie appliquée à la divinité : « Dieu vivant » est la plus délicate de toutes les analogies. Nous ne pouvons imaginer la vie autrement que comme une « impulsion dans le temps » ou, pour construire un mot, comme temporelle [zeiten]. Mais ce « temporel » est tout le contraire de la vie de la divinité, qui serait profondément dégradée par l'impulsion, le mouvement vers une fin.

§ 5 - Devise pour les artisans de paix :
Pas de vengeance, mais le pardon !
Pas de punition, mais la rédemption !

§ 6 - Seul l'éternel changeant peut espérer rencontrer l'éternel immuable. C'est pourquoi toute religion figée est comme un blasphème.

§ 7 - La deuxième personne est la société dans la divinité. *Verbum caro factum*. Cela ne vaut pas seulement pour le Fils, mais cela vaut aussi, dans un autre sens, pour le monde. Toutes les choses créées sont des paroles proférées. Le Fils est cette entité divine qui ne se considère pas comme le Père, mais qui a à faire exclusivement avec le monde, comme la première Parole incréée et pourtant incarnée sur toute autre parole.

§ 8 - Seul le Fils peut transformer l'auto-contemplation du Père en une contemplation du monde – c'est le sens des paroles de Jésus : « nul ne vient au Père si ce n'est par le Fils³ ».

§ 9 - Dans le mystère de la Trinité, l'union hypostatique, réside la plus profonde violation de la foi d'Israël, qui se fonde sur la certitude d'une communion libre et immédiate entre le Créateur et la Création.

§ 10 - Toute la théologie se rapporte à la vie religieuse de la prière, de l'expérience mystique et des bonnes œuvres comme l'harmonie se rapporte à la musique.

§ 11 - Puisque la divinité est l'intégralité et l'incorruptibilité elle-même, l'humanité n'a qu'une seule expérience devant elle : la souffrance et la mort. Cette expérience, en tant que fruit du

³ Voir Jean 6, 44.

péché, est misérable et pitoyable. Et pourtant, la souffrance et la mort sont l'expérience la plus profonde de la créature : or cette expérience la plus profonde est précisément ce que le Créateur ne possède pas. C'est ainsi que s'ouvre à notre faible intelligence le plus secret motif de l'Incarnation de Dieu. Le Créateur ne peut pas tolérer que sa créature ait quelque chose de plus que lui, fût-ce la douleur et la déchéance. Quelque chose comme la nostalgie et la curiosité de l'humiliation et du crépuscule s'éveille dans la lumière absolue. Dieu descend afin que l'homme ne le surpasse pas, même dans la négation. Il descend non seulement pour racheter le monde, mais dans son propre intérêt pour goûter la mort et aussi pour la renouveler (elle qui au sens naturel n'est qu'une puanteur) et la sanctifier dans l'ordre surnaturel. Par Dieu lui-même, l'homme aux os branlants est revêtu de pourpre, et sur son crâne nu plane la couronne d'or.

§ 12 - Toute attente est une attente de la mort. Parfois – lorsque l'attente est une fin en soi, l'attente nue – une lettre à venir ou un appel téléphonique – alors l'élément d'attente de la mort est complètement révélé ; alors le battement de cœur lui-même martèle le cercueil du temps.

§ 13 - Vivre, c'est communiquer, c'est-à-dire tourner vers l'extérieur un cheminement intérieur. La vie de Dieu est aussi communication. Lui aussi retourne vers l'extérieur un cheminement intérieur. Il dramatise son immobilité. Se contempler lui-même ne semble pas lui suffire dans l'éternité qui l'entoure.

§ 14 - Tout mouvement de l'intérieur vers l'extérieur provient d'une insuffisance. Métaphysiquement, cette insuffisance est à l'origine du temps.

§ 15 - Dans le phénomène de l'impatience aussi, qui est un vice au sens moral du terme, il y a un aiguillon divin. L'impatience en nous veut que le temps devienne intemporel, c'est-à-dire qu'il passe du processus de vie de la création au processus de vie du Créateur.

§ 16 - La Divinité est, comme dit l'Écriture, la vérité et la vie. Mais si elle est la vérité et la vie, en dehors d'elle il ne peut y avoir que des vérités atténuées et une vie atténuée. Même la Divinité n'est pas capable de rendre ce qui ressemble à son être égal et équivalent à

cet être. Son auto-communication avec le cosmos peut et doit donc consister exclusivement en analogies. Mais les analogies et les paraboles, les métaphores et les équivalences, sont à la fois des approximations de la vérité et des déviations de la vérité, car seul le Logos lui-même est semblable au Logos. En suite de quoi l'auto-communication de Dieu à travers les paraboles du cosmos (les choses créées) est comme co-créée avec l'atténuation, la déviation, en bref, la Chute. La défaillance du parfait, le péché originel, résulte donc logiquement du fait de la création.

§ 17 - Le Logos descend dans le monde des métaphores pour les ramener à lui-même, c'est-à-dire à l'identité, c'est-à-dire à la réalité ultime.

§ 18 - Notre propre vie se présente à l'esprit comme une grande analogie de la transcendance. Nous avons une perception interne de notre corps. Mais notre corps est tout autre chose que ce sentiment intérieur que nous avons de lui. Il est une chose non seulement pour nous, mais aussi pour lui-même. Le corps nous transcende. Notre esprit nous appartient encore moins que notre corps. La connaissance, par exemple, que la somme des angles d'un triangle est de 180 degrés, que la lumière se propage à la vitesse de 300 000 km par seconde, qu'un accord de septième doit être composé de quatre notes différentes, n'est absolument pas ma connaissance personnelle, mais je peux seulement y prendre part. Nous sommes en quelque sorte tous assis à la table de l'Esprit, dressée depuis longtemps, et nous puisons avec plus ou moins d'appétit dans le bol commun. L'esprit nous transcende donc. Mais ce moi, cette personne par rapport à laquelle le corps et l'esprit sont transcendés, cette personnalité, cet ego n'est à son tour aucunement notre propriété propre. Nous ne le créons pas plus que nous ne le maîtrisons. L'instant d'un éclair, il se présente même à nous comme un être plastiquement étranger, voire hostile, sur lequel nous n'avons aucun pouvoir. Le moi de l'homme se transcende donc lui-même. Il est l'image mystérieuse de la divinité au sein de notre microcosme personnel. Il est pour ainsi dire le Dieu le plus proche et le plus pauvre que nous connaissions.

§ 19 - Nous vénérons des gens en croyant exalter leurs actions et leurs réalisations, leur beauté, leur force, leur force d'esprit, leur succès, leur gloire par notre vénération. En réalité, notre

vénération a une origine plus profonde que la dévotion à ces qualités et effets rayonnants de personnes puissantes. Dans le triomphe humain, nous vénérons une image, une analogie de la gloire divine. Dans la lumière du talent, de la pureté, de la beauté, de la force qui émane d'une créature créée, nous vénérons inconsciemment une analogie de la gloire suprême elle-même. Les preuves de la conscience tâtonnante de ce fait sont nombreuses dans l'histoire : depuis la divinisation des Pharaons et des Césars jusqu'à la désignation de *divus* et de *diva* pour les détenteurs d'une voix mélodieuse.

§ 20 - Il arrive donc de temps en temps que, même du fond de la corruption, un reflet de gloire nous frappe si fort que notre cœur se met à chanceler. Mais comment cette gloire en personne, origine et fin de toute passion pensable et impensable, doit-elle s'intérioriser et s'inventer elle-même, si elle se divise pour se connaître et se sentir ? Si dans l'incommensurable durée de Dieu il y a un temps, il peut jaillir sans cesse du processus d'intériorité rationnelle de la vérité, d'appréhension esthétique de la perfection, d'appréhension érotique de la puissance d'amour trinitaire.

§ 21 - La décision finale concernant la foi ou l'incrédulité d'une personne réside dans la réponse à deux questions : puis-je me considérer comme étant à l'image de Dieu – ou dois-je considérer Dieu comme étant à mon image ?

§ 22 - Il n'existe aucun argument valable contre l'objection des athées selon laquelle c'est l'homme qui crée ses dieux, et non l'inverse. Que Dieu nous ait créés, nous devons le croire. Que nous ayons créé Dieu, nous le savons !

§ 23 - L'image descend dans la ressemblance pour confirmer qu'en réalité l'image est tirée de la ressemblance.

§ 24 - Le petit chat

Un jeune chat gambade dans la pièce. Il torture sans pitié son jouet préféré, une souris en caoutchouc. Puis, tout à coup, il abandonne cette victime indestructible, s'élanche comme un fou à travers la pièce, saute sur le canapé et le fauteuil, aiguise ses griffes acérées sur les coussins et ronge de ses petites dents pointues une noble couverture. Il finit par s'affaler d'un bond de géant sur mes

genoux, agacé que je ne lui prête pas attention et que je lise un livre. Les pages de ce livre vont maintenant sentir les petites dents pointues et ma main les griffes acérées. Dans les yeux magnifiques de l'animal, dans lequel je me plonge avec une curiosité croissante, il y a le Néant bleu, le paganisme malin, l'absence abyssale de conscience du cosmos... Une demi-heure plus tard, le même petit chat fait un saut malencontreux depuis le dossier du canapé et se fait sérieusement mal aux pattes de devant. Il en mourra dans quelques jours. Mais je ne prête pas attention à la faible plainte que le chaton émet maintenant. Les habitants de la maison ne remarquent qu'un jour plus tard que notre petit chat si agressif boite sur trois pattes et tient la patte avant droite recroquevillée. L'animal évite de bouger. Cette créature d'habitude si agitée s'enfonce tranquillement dans un coin du canapé, et je me plonge à nouveau avec curiosité dans les yeux merveilleusement beaux du chaton. Le Néant bleu, l'absence abyssale de conscience du cosmos a disparu de son regard. L'ancien vide est maintenant devenu une plénitude étrange, la plénitude d'une communication intelligible avec moi, dans laquelle on ne sent presque plus le manque d'une langue articulée. Les paisibles pupilles de la pauvre créature sont désormais pleines d'une communication qui va plus loin que le langage. Si je voulais dire que le regard du chat s'est *humanisé* entre hier et aujourd'hui, ce mot ne correspondrait pas tout à fait à la vérité.

Le regard du chat a traversé de façon incroyable l'épaisse culpabilité qu'exprime tout regard humain. Ni intentionnalité ni opportunisme, même dans la douleur. Ce n'est plus un reflet du cosmos indifférent qui me regarde, mais le reflet émouvant du Logos crucifié.

Deux mystères se rapprochent en sens opposé : la divinité impassible doit s'unir à la douleur pour devenir une créature. La créature souffrante doit s'unir à la douleur pour devenir divine.

§ 25 - Que peut faire l'homme sur lui-même pour ressembler un peu aux anges ? Il peut faire comme si le temps n'existait pas : c'est-à-dire ne pas avoir de soucis, malgré la détresse grandissante ; ne pas sentir d'impatience, malgré la monotonie qui s'étire ; ne pas avoir peur de la mort le soir, malgré la maladie mortelle que les résultats médicaux ont révélée le matin.

§ 26 - La langue allemande a souvent tendance à associer le mot « insouciance » à l'adjectif « divin » : « divine insouciance » ! Mais quoi, l'insouciance n'est-elle pas un vice ? Comment peut-on appeler « divin » un vice ? On peut le faire parce que l'insouciance est une forme d'expérience de l'intemporalité accessible à tous. L'insouciance est une variété très faible et profane de l'extase dans laquelle les saints, les mystiques et les artistes inspirés perdent le sens du temps devant la pure concentration (c'est dans le royaume du temps un phénomène similaire à ce qu'est la lévitation des saints dans le royaume de l'espace, la lévitation au-dessus du sol, le dépassement de la gravité). Le Christ est le plus homme là où il est le plus triste : Gethsémani... Que cette coupe passe loin de moi... Le cri sur la croix : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Dans tous ces moments, l'Homme-Dieu est tout à fait hors du temps. Il traverse le temps sans jouir de la plénitude de la grâce qui l'habite. Le Christ est le plus Dieu là où il est insouciant, par exemple dans ce qui est dit des lys des champs et des oiseaux du ciel, qui ne sèment ni ne moissonnent, qui ne travaillent ni ne filent, et qui pourtant mangent et boivent et sont plus magnifiquement vêtus que Salomon, le roi somptueux. C'est dans cette parabole dangereuse, qui fait abstraction de la chute et de ses conséquences, que l'Homme-Dieu s'éloigne le plus de l'économie nationale, qui n'est qu'une autre expression du *souci*, c'est-à-dire de la *matière*.

§ 27 - L'inspiration, interprétée psychologiquement, est une soudaine simultanéité de ce qui habituellement est à la suite. Les associations accélérées se poussent les unes les autres, l'horizontal devient vertical, l'activité de l'âme jouit d'elle-même en contrepoint. C'est sur ce dépassement de l'homophonie, de l'écoulement « bourgeois » du temps, que repose le sentiment de soi quasi-divin de l'inspiré.

§ 28 - Même un poète ou un artiste de talent peut révéler quelque chose en le voilant. Et Dieu ne le pourrait pas ?

§ 29 - Qu'est-ce qui s'oppose à ce que l'homme soit le centre de la création ? Existe-t-il des organismes plus complexes et plus différenciés que lui, comme les étoiles elles-mêmes ? – Je suis allé voir un astronome moderne pour obtenir une réponse à cette question. Il m'a appris que les étoiles étaient des soleils comme le nôtre,

beaucoup d'entre eux mille fois plus grands, beaucoup mille fois plus petits. Ces monstres sphériques gazeux en fusion blanche seraient la seule forme sous laquelle la matière se présente dans ce vide indescriptible que nous appelons l'espace. Même si l'astronomie physique détermine le poids des étoiles et mesure leur degré de chaleur, l'état de la matière stellaire n'a rien à voir avec ce que nous appelons matière sur terre, et encore moins avec la matière hautement organisée dont sont constitués les corps des êtres vivants terrestres. Sous la pression énorme qui règne dans les sphères stellaires et qui croît dans de fortes proportions vers l'intérieur, les atomes ne pourraient pas se maintenir ; ils seraient donc brisés en leurs hypothétiques éléments de base, en protons et en électrons, qui agiraient dans l'espace comme des rayons et des ondes. – « Les étoiles qui composent la population relativement peu nombreuse de l'univers », conclut l'astronome, « ne sont donc rien d'autre que des condensations incroyablement minces de certaines substances chimiques primaires (hydrogène, oxygène, nitrogène, carbone, et pour en citer quelques-unes moins courantes, argon et krypton) sous forme sphérique, des tourbillons furieux d'atomes éclatés, en proie à une mystérieuse activité vitale éruptive. » – « Activité vitale ? », ai-je répété en l'interrogeant. « Croyez-vous donc que les étoiles puissent être des corps animés, des corps spirituellement animés, des personnalités en quelque sorte, ce qui est la même chose ? Les gnostiques tardifs ont cru que les étoiles étaient les armées célestes incarnées et que leur activité vitale éruptive ne représentait rien d'autre que le grand chant de louange, le *Sanctus-Sanctus-Sanctus*, avec lequel les anges célèbrent sans cesse le Créateur. » À ces mots, le savant moderne me regarda d'abord avec stupeur, puis ses lèvres se rétrécirent, je ne sais pas si c'est de colère ou d'ironie. « L'intelligence », reprit-il, « est la manifestation que seule la matière la plus différenciée, sous forme animale et humaine, développe, et ce uniquement dans le but de se défendre et de s'affirmer durablement... Les étoiles, quant à elles, sont constituées de matière inorganique, et ce dans son état le plus primitif et le plus simple. » – « La matière organique », repris-je alors, « et plus précisément la matière organique hautement différenciée, n'existe donc que sur les planètes ? qu'en est-il des planètes, Monsieur le Professeur ? » – « Ce sont des cas exceptionnels et très rares dans l'univers », répondit le chercheur, « si l'hypothèse en vigueur est correcte. Selon cette hypothèse, les planètes et les familles de planètes se forment lorsque deux astres, deux soleils, se rapprochent exagérément l'un de l'autre dans leur

orbite, de sorte que la gravitation de l'astre le plus fort agit si puissamment sur le plus faible qu'une partie de sa matière est arrachée de son corps, se configure et commence à tourner autour de lui sous la forme refroidie d'une ou de plusieurs planètes. » – « Y aurait-il des astres mâles et femelles ? », l'interrompis-je. Je reçus à nouveau un regard désapprobateur : « Dans la mesure où la matière inorganique entre en ligne de compte, elle peut avoir une charge électrique positive ou négative, rien d'autre. Les différences de sexe et les caractéristiques qui servent à la reproduction d'une espèce ne sont connues que de la matière organique différenciée, à commencer par les plantes ». « Merci, Monsieur le Professeur, oubliez ma question stupide... Mais encore une chose ! Si je vous ai bien compris, il ne fait pas partie des règles de circulation de l'univers que les orbites des astres se rapprochent excessivement les unes des autres. » – « Non, » répliqua-t-il, « ce rapprochement d'orbites célestes et la séparation de systèmes planétaires qui en résulte font partie, selon nos recherches, des catastrophes les plus inhabituelles du cosmos, bien plus inhabituelles, par exemple, que l'explosion d'étoiles, déjà assez rare en soi, et la formation de novas qui lui est liée, que nous pouvons observer de temps en temps dans nos télescopes. Les planètes, mon cher, sont une anomalie catastrophique dans le règne de la matière. Mais parmi les planètes, une planète avec les conditions de vie de la Terre semble être l'anomalie la plus anormale. » « Comment cela, cher professeur ? », glissé-je alors. « Est-ce que les autres planètes en orbite autour de notre soleil n'abritent pas la matière organique hautement différenciée dont nous avons parlé ? » – « Selon toute vraisemblance, non », répondit-il assez sèchement. « L'atmosphère est trop dense sur l'une, trop dense sur l'autre, il n'y en a pas du tout sur la troisième, la température est beaucoup trop élevée sur la quatrième et beaucoup trop basse sur la cinquième. » – « Un instant, professeur. Deux étoiles perturbent l'harmonie en se rapprochant trop l'une de l'autre. La conséquence en est que la matière solaire est étranglée et expulsée, et qu'elle finit par se refroidir lentement. C'est-à-dire qu'elle se transforme en pierre et en eau, en sable et en boue, cette matière exilée qui doit son existence à un délit, à une grossière infraction à la loi. Est-ce le cas, professeur ? » – « À peu près, mon ami », grommela-t-il, « si l'on en croit votre commentaire moralo-mythologique. » – « Et de cette matière exilée, de cette matière rejetée, de cette matière profondément dégradée », continuai-je à demander, « seule germe la vie qui est parvenue, en un temps relativement court, jusqu'à l'âme humaine capable

d’embrasser Dieu en extase ? » – « Vous sortez ici des chemins de la science », déclara l’astronome, dégoûté. – « Mais si la Terre est déjà une anomalie selon vous, cher professeur, qu’en est-il de l’humanité ? » – « Une anomalie à la puissance douze », dit-il en riant dédaigneusement...

En quittant le savant, je reconnus que la science n’avait pas diminué ma foi, mais qu’elle l’avait renforcée malgré elle. Si la Terre est vraiment la plus anormale de toutes les anomalies, elle tourne déjà pour cette raison au centre le plus intime de l’univers, qui ne peut être qu’un centre spirituel, car toutes les mesures d’espace et de temps au sein de l’univers sont dénuées de sens. Et si l’humanité est vraiment la grande exception, comme semble l’enseigner la science moderne, combien il devrait être facile à chacun de croire que cette humanité est la couronne et le but de la création, et que Dieu lui-même a décidé dès le début de ne pas devenir Sirius, Aldébaran ou Cassiopée pour s’incarner dans la créature et en goûter les fruits, mais quelque chose de bien plus rare, de bien plus grand et de bien plus précieux : un homme.

§ 30 - En Angleterre, pendant l’année la plus dure de la Seconde Guerre mondiale, cinq couples ont donné naissance à des quadruplés. La proportion normale de quadruplés, si l’on en croit les statistiques, est de un sur six cent mille dans les familles humaines. Trois des pères de quadruplés sont des soldats ; deux d’entre eux appartiennent à la R.A.F.

Tout le monde sait que les pertes parmi les aviateurs sont les plus élevées. Que quelqu’un m’explique maintenant cette tactique de ravitaillement de la nature de manière rationaliste, mécaniste, selon la théorie des cellules germinales, ovologique ou de toute autre science naturelle. La R. A. F. – et le matérialiste le plus acharné et le plus déterminé doit me l’avouer – n’est pas une institution clairement biologique. Les jeunes gens deviennent aviateurs pour des raisons intellectuelles et psychologiques, mais pas en raison de leur composition sanguine et de leurs gonades. Quelle est donc la puissance qui, pour compenser les pertes subies par un groupe d’hommes ayant pris la décision de mettre leur vie en danger tous les jours et toutes les nuits pour des raisons intellectuelles et psychologiques (goût de l’aventure, instinct chevaleresque, patriotisme), les gratifie d’une descendance anormalement nombreuse, c’est-à-dire les bénit biologiquement ?

Ce pouvoir qui équilibre un dommage qui trouve son origine dans un acte de volonté mentale ne doit-il pas être aussi un pouvoir mental ?

§31 - L'état d'esprit naturaliste-nihiliste repose sur la forme d'esprit naïve et populaire du XVIII^e, du XIX^e et de notre siècle, qui a traversé les sept ou huit dernières générations avec la conviction que la Terre n'est rien d'autre qu'une ridicule poussière dans l'espace, une misérable petite planète, réduite de feu en boue, même parmi les satellites de l'astre médiocre « Soleil », l'une des plus tristes étoiles naines, et cela dans un espace rempli de millions et de milliards d'étoiles brillantes, de voie lactée et de nébuleuses spirales. L'homme naturaliste-nihiliste lève les yeux vers le ciel étoilé et ne pense pas que son œil faible englobe et reflète malgré tout une grande partie de ce ciel avec toutes ses années-lumière presque infinies, mais il soupire, comme sa doctrine le lui a enseigné : « Je suis un pou, un infusoire, un microbe ! » – Il ne parvient même pas à l'idée simple, qui resterait encore dans le cadre de la science naturelle, qu'il ne peut y avoir de vie organique sur ces boules de lumière gazeuses, mais seulement sur une misérable planète et réduite à l'état de boue comme celle qu'il habite, si tant est qu'une autre que la sienne remplisse les rares conditions préalables à la vie organique. Il pourrait tranquillement s'en tenir à ses conceptions naturalistes si seulement son esprit avait la force d'oser une confusion enharmonique, comme la théorie musicale appelle la réinterprétation d'une seule et même note tempérée d'une tonalité à la correspondante, de *fa #* à *sol* par exemple. Il n'aurait qu'à penser : la vie est un produit unique de la Terre ou de satellites semblables à la Terre. La vie n'a pas seulement tendance à durer en soi, c'est-à-dire à se perpétuer, mais elle a aussi tendance à s'affiner, à se ramifier, à se compliquer. La forme la plus compliquée de la vie, la masse grise et ridée du cerveau humain, est porteuse de l'esprit. On pourrait donc démontrer sans peine, même en tant que biologiste, que tout le développement de la matière organique est déterminé par l'impulsion de la vie à prendre conscience d'elle-même. L'esprit est donc la conscience que la vie a d'elle-même, telle que le cosmos l'engendre dans certaines conditions extrêmement rares. Mais cet esprit, cette conscience de soi de la vie se révèle avant tout, comme l'avait déjà constaté Aristote, dans les fonctions fondamentales de l'étonnement et du questionnement : d'où vient le monde, pourquoi le monde est-il, d'où viens-je, pourquoi suis-je, où vais-je ? Préformée dans la masse

Dossier

grise du cerveau humain, la réponse doit déjà être inscrite dans la forme cellulaire la plus basse de la matière organique, pour apparaître enfin au grand jour dans la conscience de soi de la vie, dans l'esprit. C'est la réponse de l'expérience causale : si l'avant-dernier phénomène suivant a une raison, alors le phénomène le plus éloigné doit aussi avoir eu une raison. Mais ainsi, par une sorte de confusion enharmonique, le naturaliste se trouve déjà sur le chemin qui mène au-delà de la nature....Et l'astronomie moderne aide en ce sens que ses plus grands spécialistes ont calculé sans hésitation que l'univers dans lequel nous nous trouvons n'est pas éternel, mais qu'il a été créé à une époque précise. Et ils révèlent même ce temps en chiffres et en nombres (200 milliards d'années), reconnaissant ainsi une cause première par laquelle l'être non créé a été transformé en être créé.

§ 32 - Dieu a créé l'homme à son image (*Genèse 9, 6*). Cette vérité serait en contradiction blasphématoire avec l'autre vérité, à savoir que Dieu n'est pas un corps, mais un esprit, un être incréé, donc invisible, inimaginable et inconcevable – si le Logos de Dieu ne s'était pas incarné dans l'image de l'homme. L'Incarnation n'est donc pas seulement un acte d'amour gracieux, mais un acte de nécessité logique ; pas seulement un acte de miséricorde envers le monde, mais un acte de clarification envers la divinité elle-même, afin de donner une évidence et une réalité au phénomène de l'image. Dieu a ainsi créé l'image avant l'image, en créant Adam avant Jésus-Christ, qui était avant Adam.

§ 33 - Lorsque nous nous penchons sur un atlas zoologique et que nous observons en détail des illustrations du monde des insectes (dix fois la taille naturelle) – ici, par exemple, un cafard ordinaire et là, une araignée tropicale –, notre cœur s'arrête devant le spectacle grotesque, alors le « bon Dieu » de la piété populaire naïve nous apparaît comme la plus superficielle des trivialités. Comment un dieu céleste à la barbe blanche, qui finit par ramener tout le monde à la raison et à l'ordre, aurait-il imaginé ces formes tout à fait obscènes, ces longues cornes répugnantes, ces têtes de cheval aux lèvres desquelles poussent des pinces multiples, ces boucliers dorsaux et ces jambières, ces yeux en forme de point ou de glotte qui donnent la nausée, cette pilosité effrayante sur les membres ? Devant le monde inépuisable des formes d'insectes et de vers, il nous semble presque acceptable que les gnostiques aient

pu enseigner que la nature n'était pas une création directe de Dieu, mais qu'elle a été laissée aux mains de l'« En Soph », l'« Ens Primum Et Ultimum », l'« Ancien des jours », un démiurge, un sous-créateur, un maître du temps et de l'espace, du bien et du mal, qui transforma en vie, avec une exubérance masturbatoire, ses rêves éveillés, parfois magnifiques, parfois hideux. Le regard que nous portons sur la nature nous prouve, si nous sommes capables de ressentir profondément le vide, non pas la proximité du Créateur, mais son éloignement inaccessible, enténébré, impénétrable. Mais ce même regard sur la confusion des formes créées prouve aussi la nécessité de l'Homme-Dieu incarné, ce gigantesque interprète entre nous et l'impénétrable. Sans le Messie, l'homme d'aujourd'hui, qui perçoit et qui pense, serait, ou plutôt est plongé dans le désespoir.

(Traduit de l'allemand par Jean-Robert Armogathe)


Dossier

Franz Werfel est l'auteur d'une œuvre romanesque, mais il a été aussi reconnu dès sa jeunesse comme poète. En 1945, en exil, il réunissait dans un recueil intitulé *Poèmes 1908-1945* un choix opéré dans une œuvre prolifique. Il y ajoutait une partie finale : « Messenger de la vie terrestre », qui souligne la valeur testamentaire de cette anthologie. On voit l'importance qu'il accordait à la poésie à travers ce volume dont il relisait les épreuves lorsqu'il subit une attaque cardiaque qui lui fut fatale.

La carrière poétique de Werfel connaît son sommet entre 1910 et 1917. Il est alors reconnu comme l'un des chefs de file de l'expressionnisme poétique, rôle dont il se fatigue vite. Dans une lettre connue et souvent citée, Rilke écrivait que « Werfel a créé, bien que seul, à partir de la communauté humaine plus que de la nature : mais cela est d'autant plus bouleversant qu'il parvient souvent à ce qui est essentiel, quasi inorganique et sans conscience, sort de sa chambre pour gagner directement le Tout et le supporter. Parfois, je fais les grands yeux ; puis je l'admire à nouveau une fois entièrement considéré ce qu'il a exécuté, avec la merveilleuse liberté de l'artiste, qui ne peut se reposer que là où il voit un autre accomplir avec bonheur l'impossible. » (À Madame Cassirer, 17 septembre 1913).

Prochain numéro
septembre-octobre 2023

La peur

Franz Werfel 
« Je ne suis encore qu'un enfant¹ »

Ce poème des débuts de Werfel est paru dans son premier recueil, *Nous sommes* (1913). On peut voir là un rapport au monde bien plus personnel que celui de l'unanimité d'un Romain Rolland, à peu près contemporain. Christique à sa façon, Werfel imagine, plus qu'une compassion, une forme de participation aux souffrances les plus éloignées de sa vie confortable de poète privilégié. La dimension de prière rencontre ici une esthétique expressionniste de la métaphore choc, que d'aucuns ont pu dire outrancière : Werfel n'a pas la prière sage.

Ô Seigneur, déchire-moi !
Je ne suis encore qu'un enfant.
Et j'ose pourtant chanter.
Et je te nomme.
Et je dis des choses qui existent :
Nous sommes !

J'ouvre ma bouche,
Avant que tu m'aies donné à goûter tes tortures.
Je suis vaillant,
Et ne sais pas encore comment rouillent les vieillards,
Jamais je n'ai agrippé le montant du lit
Comme les femmes à l'heure difficile.

Jamais je n'ai peiné, par la nuit épuisée,
Comme les rosses de fiacre, sublimes car fidèles,
Depuis longtemps échappées au monde qui les entoure !
(Au bruit fracassant de magie
Des pas de femmes, et à tout ce qui rit.)
Jamais je n'ai peiné comme les rosses qui trottent à l'infini.

Jamais je ne fus marin, quand l'essence s'épuise,
Quand les eaux déferlantes se raillent du soleil,

1 « Ich bin ja doch ein Kind », dans Franz Werfel, *Das lyrische Werk*, éd. Adolf Klarmann, S. Fischer Verlag, 1967, p. 116-117.

Quand grondent les signaux de détresse,
Quand la fusée frémit en s'élevant
Jamais je ne me suis jeté, pour obtenir ta faveur,
Ô Seigneur, à genoux, pour l'oraison dernière.

Jamais je n'eus, enfant broyé dans les usines
De ce temps de misère, de pauvres bras tailladés !
Jamais je n'ai été nécessaire, au refuge de nuit²,
Je ne sais pas comment des mères s'usent les yeux à coudre.
Je ne sais pas la torture, quand les impératrices opinent du chef,
Vous tous, vous qui êtes morts, je ne sais pas comment vous êtes morts !

Mais toi Seigneur, tu es descendu, jusqu'à moi aussi,
Tu as connu la torture mille fois
Tu as enfanté dans chaque femme,
Tu es mort dans l'ordure, dans chaque morceau de papier,
Tu te fis humilier dans chaque otarie de cirque,
Et tu fus la putain de plus d'un prétendant !

Ô Seigneur, déchire-moi !
À quoi bon cette jouissance abrutie, pitoyable ?
Je ne mérite pas que tes blessures saignent.
Bénis-moi de supplices, coup après coup !
Je veux englober la mort du monde entier.
Ô Seigneur, déchire-moi !

Jusqu'à ce qu'alors je sois mort dans chaque haillon,
Crevé dans chaque chien, dans chaque rosse,
Et qu'en soldat je meurs d'une soif de désert,
Que moi, pauvre pécheur, je goûte la douleur du sacrement sur ma
[langue,

Que je dresse mon corps décharné du lit amer
Vers la figure que, sous les railleries, j'ai cherché à gagner.

Et quand alors je serai dispersé à tout vent,
Que j'émergerai de toute mort, de toute vie,
Résidant dans chaque chose, même dans la fumée,
Alors, Seigneur, flamboie depuis le buisson ardent !
(Je suis ton enfant.)

Toi aussi, crépите, élève-toi, Parole dont j'use par pressentiment,
Verse-toi sans te consumer dans l'univers : Nous sommes !

Franz Werfel 
« Hymne du matin¹ »

Ce poème issu du recueil *Sommeil et éveil* parut en 1935 (et interdit en Allemagne) : Werfel y renouvelle sa poésie, en recourant notamment à la dimension mythique. L'« Hymne du matin », issu d'une section intitulée « Hymnaire », montre la quête spirituelle de Werfel, sous forme de poèmes qui empruntent à la tradition chrétienne (entre autres, car on trouve une réécriture de l'hymne à Aton d'Akhénaton), mais affirment d'abord un sentiment quasi animal d'être en vie ou en sursis. Comme on le voit dans la dernière strophe, la grâce d'être en vie est exprimée d'une façon qui confine à la révolte. L'héritage expressionniste n'est pas tout à fait disparu, comme en témoignent certaines images faites pour illustrer un sursaut comme pour surprendre.

Je ne suis pas mort. Par la fente
Le rayon aiguisé me blesse.
Et dans la braise d'être à soi,
Je vis encore, *une* fois encore.

Par les volets surgit en vagues
Un bleu pour moi jamais bleui,
L'air est repu de lait d'enfance
Par le soleil qui tombe en gouttes.

Dehors le vapeur sur la mer
Brame le bruit d'un cerf en rut,
Des monts brille, cachée, aperte,
La mise bas d'armées secrètes.

Je ne suis pas mort. Je veux le rugir
Contre ce jour d'élection².
Et toutes mes voiles se gonflent
Ce jour encore, *une* fois encore.

(Traduit de l'allemand par Paul-Victor Desarbres.)

1 « Morgenhymnus », dans Franz WERFEL, *Das lyrische Werk*, éd. Adolf Klarmann, S. Fischer Verlag, 1967, p. 446-447. 2 Au sens théologique (*Gnadenwahl*).

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).

János Pilinszky

János Pilinszky (1921-1981) est un poète et dramaturge hongrois né à Budapest. Enrôlé dans l'armée hongroise en 1944 une fois diplômé, il est fait prisonnier par les Américains en février 1945 à Harbach et découvre alors le monde concentrationnaire allemand. Après guerre, il fréquente les cercles littéraires. Il publie son premier recueil, *Le trapèze et la limite* (1946), rassemblant des poèmes publiés de façon éparse. Il gagne sa vie comme correcteur puis éditeur. Sauf durant la période où il est interdit de publication entre 1951 et 1956, il parvient à publier ses poèmes et plusieurs essais dans diverses revues. Il travaille à partir de 1957 pour le seul quotidien chrétien hongrois autorisé, *Homme nouveau/Új Ember*. À partir de la fin des années 50, la relative souplesse du régime hongrois lui permet de publier son recueil *Au troisième jour* (1959). Il se trouve alors souvent invité à l'étranger, notamment en France (il s'est lié d'amitié avec Pierre Emmanuel). En 1970, il publie un recueil, *Icônes de la grande ville* ; il fait désormais partie des écrivains hongrois reconnus et reçoit en 1980 le prix Kossuth, la plus haute distinction intellectuelle hongroise.



Au troisième jour¹

Et les cieux grondent, couleur de braise.
À Ravensbrück les arbres vers l'aurore
Et les racines pressentent la lumière
Et le vent se lève. Et le monde chante.

Parce que les infâmes à gages ont pu tuer
Et que de battre son cœur a pu cesser –
Au troisième jour il a vaincu la mort
Et resurrexit tertia die.

Le désert de l'amour²

Un pont, un macadam brûlant,
Vide ses poches dans le jour,
Met en ordre ce qui est à tous.
Tu es seul dans le couchant monotone.

Le pays comme fond de fosse froissée,
Monts de sueur dans l'ombre scintillante,
Le couchant. Le rayonnement me fige,
Le jour m'aveugle. C'est l'été, jamais je ne l'oublierai.

C'est l'été, une chaleur à foudroyer.
Debout, je sais, sans un mouvement d'aile,
Les oiseaux comme chérubins en flammes
Dans les cages obstruées, couvertes d'échardes.

1 János PILINSZKY, *Összes versei*, éd. Zoltán Haffner, Budapest, Osiris Kiadó, 2003, p. 47. Publié dans une revue en 1959, puis dans le recueil *Au troisième jour*, section « Sur le mur d'un camp de concentration ».

2 *Ibid.*, p. 51. Publié dans une revue en juin 1956, puis dans le recueil *Au troisième jour*, section « Sur le mur d'un camp de concentration ». Au-delà du sens évident de la métaphore, il est possible que Pilinszky fasse référence à Mauriac.

Te souviens-tu ? Au commencement était le vent,
Puis la terre, puis la cage.
Feu et crottin. Et quelquefois
quelques coups d'aile, quelques réflexes vides.

Et la soif. J'ai alors demandé à boire.
J'entends toujours les gorgées fiévreuses,
Et je souffre impuissant comme la pierre,
Et j'éteins les éblouissements.

Les ans passent, les années et l'espoir –
Comme dans la paille un poêlon en fer.

Deuil³

Entre tes dents terne est la peine,
Voici claquer la solitude,
Tu cherches des berges sans hommes,
Chacun de tes membres est vide.
Tu es fermé comme on se damne,
Et au derrière de ton front
Il reste, déchirant et nu
Le réconfort seul, rien de plus !

Le sens traître ne te protège pas,
L'étroit liseré ne le tient plus,
La lubie qui n'a pas de pareil,
Mène par groupes les étoiles,
Jusqu'à ton cœur qui s'ébahit,
Debout, tu médites et laisses
Entrer, comme en un deuil de gris,
Les étoiles qui s'effilochent.

La Mer⁴

La mer, as-tu dit expirant,
Et depuis ce seul mot de toi
Explique pour moi la mer
Et peut-être aussi qui tu es.

3 János PILINSZKY, éd. cit., p. 17. Publié dans en revue en 1943, puis dans *Le Trapèze et la limite*.

4 *Ibid.*, p. 78. Publié dans la revue *Vigilia* en 1962 puis dans le recueil *Icônes de la*

grande ville. Le mot « mer » (*tenger*) n'a aucune proximité de son avec le mot « mère » (*anya*) présent aussi dans le texte hongrois.

Et peut-être aussi, qui je suis ?
Creux de la vague, crêtes de vagues.
Ton agonie comme la mer,
Me rend libre et m'enterre.

Maman, maman. Jours de semaine.
J'entends ta mort et je t'appelle.
Epouvantables jours de semaine.
Pauvre, pauvre, pauvre, pauvre.

(Poèmes traduits par Paul-Victor Desarbres.)

Dossier

La poésie du vulnérable *János Pilinszky et la mystique du dénuement*



En 1965, le poète catholique hongrois János Pilinszky se rendit pour la seconde fois de sa vie à Auschwitz où il vit entre autres une photographie : l'impression que celle-ci produisit lui permit de résumer toute sa manière de penser : « Parmi les planches blanchies à la chaux rappelant une bergerie, on conduisait une vieille femme coiffée d'un foulard vers la baraque d'exécution. Autour de la vieille femme, deux ou trois petits enfants trottaient sur le chemin de rebuts, dans une indifférence sans remède. Je restai devant l'image et de toutes mes forces je voulais mettre un arrêt au malheur d'il y a vingt ans – de même que la photographie paraissait l'avoir arrêté. Mais moi, je voulais arrêter le réel. Et je compris alors que rien n'a de sens, si nous ne pouvons remédier à ce qui est déjà arrivé. Eh bien, pour vous épargner la longue suite de mes idées, je crois que nous pouvons porter remède à ce qui est arrivé, et aussi personnellement à ceux à qui cela est arrivé – personnellement à la vieille femme qui trottait en 1942 devant les planches blanchies¹. » Du point de vue du contenu, cet aveu donne la clé de son mode de pensée, de sa poésie et de son itinéraire personnel. Il est d'une importance capitale, car il cristallise l'état humain le plus authentique aux yeux de Pilinszky : la détresse, le dépouillement, le dénuement et la déchéance humaine ; le poète se lie à ceux qui comptent particulièrement à ses yeux : aux victimes, aux innocents que l'histoire fait souffrir, à tous ceux qui sont devenus sans défense au cours du temps ; et Pilinszky représente une promesse chrétienne qui croit de façon radicale à la rédemption par le Christ, si radicalement qu'il croit qu'elle peut remonter le temps et offrir la possibilité d'un remède, un remède effectivement humain.

1 Un recueil des essais et articles de journaux de Pilinszky est paru pour la première fois en 1993 aux éditions Századvég (800 pages), puis dans une autre sélection en 2019 aux éditions Magvető (N.d.A.). – Une sélection de poèmes de Pilinszky ont été traduits et

publiés dans différentes éditions par Sarah Clair et Lorand Gaspar, la dernière étant parue chez Orphée/La différence. Les poèmes dans cet article sont nouvellement traduits, quand même une traduction figurait déjà dans ce volume (N.d.T.).

Pour János Pilinszky, il est hors de doute que l'activité d'écriture au service de la doctrine chrétienne n'est pas la même que l'activité d'écrivain. Dans son œuvre, on peut distinguer exactement d'une part les textes en prose et essais dans lesquels il parlait *ad intra*, c'est-à-dire s'efforçait d'éclairer quelque chose de l'essence de l'amour, de l'espoir ou de l'art pour la communauté des croyants, d'autre part ces créations littéraires dont la dimension n'était pas la même, qui étaient plutôt tournées *ad extra*, s'efforçaient plus précisément de donner à penser à tout le monde. Dans la Hongrie des années 1960, les prêtres catholiques et les laïcs engagés spirituellement achetaient parfois exclusivement le seul journal catholique du pays (le quotidien *Homme Nouveau*) pour la raison que Pilinszky y publiait deux fois par semaine un essai : cela forme la part missionnaire *ad intra* de son œuvre et nombre de ses écrits montrent des souvenirs, des événements biographiques ou des conceptions esthétiques, théologiques à la lumière desquels ses poèmes sont plus compréhensibles. Les poèmes aussi, qui n'ont donc pas ce type d'intention explicative, sont dans bien des cas énigmatiques, polysémiques, difficiles à aborder, sibyllins, et demandent une lecture patiente au public qui les reçoit.

Dossier

Ce caractère énigmatique est d'une autre sorte que chez certains poètes contemporains comme Paul Celan, par exemple : celui-ci surprend son lecteur par des associations particulières, des associations individuelles et des images tout à fait propres et exige lui aussi une lecture patiente. Dans le cas de Pilinszky, ce ne sont pas les mots reliés de façon inhabituelle et les images singulières qui rendent la compréhension difficile, mais plutôt la simplicité de la langue, le dépouillement et le dénuement, les objets se succédant vers après vers, des choses de tous les jours, les êtres simples entrant sans explication dans la compagnie les uns des autres. Il semble souvent dans les poèmes qu'à cause de la simplicité de la langue, choses et hommes apparaissent dans une sorte de dépouillement défait à l'extrême, dans une absence de défense et une détresse où apparaît quelque chose d'innocent, quand bien même il est question de faute et de péché. C'est du point de vue de leur vulnérabilité qu'apparaissent les objets, les êtres et les hommes figurant dans les poèmes, ils autorisent la présence de Dieu à travers eux dans la mesure même où ils sont abandonnés, renfermés sur eux, isolés et définitivement solitaires. Mais puisque la présence de Dieu chez János Pilinszky signifie la plupart du temps la présence du Christ, les choses et les hommes nus chez lui semblent exister – et souffrir

dans le champ de force de la rédemption. « Le trépas du plus vil ver de terre/ Est comme le lever du jour », peut-on lire dans le poème intitulé « Pascal » et il est hautement caractéristique du poète qu'il sache ainsi voir la vulnérabilité de l'insignifiance et de la laideur avec la grandeur, la fin avec le début. « Rien que duvet de plume, / Dedans la bauge vide », peut-on lire dans le poème intitulé « Pour quoi tu viens ». Qu'est-ce qui nous empêche de comprendre ce vers ainsi : à la fin, les anges viennent pour le cochon, c'est-à-dire le plus pur s'incline devant le plus répugnant ?

De la même manière, sa simplicité et son ascèse linguistique ne ressemblent pas à ce minimalisme que représente, par exemple parmi les contemporains, le poète catholique Robert Lax. Dans les poèmes de Lax, seuls subsistent des mots et des membres de phrase répétés plusieurs fois et leur rythme, leur répétition offrent une signification qu'aucune espèce de prose discursive ou long poème n'est à même de transmettre. Pilinszky ne représente pas un tel minimalisme, mais il travaille plutôt une langue que peuplent de nombreux êtres, dans laquelle figurent toutes sortes d'événements, mais toujours portés à l'extrême, comme dans l'innocence de la création, dans le drame de la chute revêtant une force inimitable, dans la promesse incontournable de la rédemption, dans la lumière anticipée de la fin absolue, de la fin eschatologique. C'est bien la raison pour laquelle ses poèmes courts, aiguisés, laconiques, revêtant parfois des allures de sentences sont étrangers à l'effusion poétique des odes de Paul Claudel, au symbolisme didactique et à l'immense cosmologie de Pierre Emmanuel, à l'impulsion de colère et au combat avec le mal qui imprègnent l'univers catholique de Georges Bernanos, à cette rhétorique qui s'étend comme un océan observable chez Péguy. Parmi les contemporains, le lecteur français pensera peut-être en premier à René Char, mais les différences avec Pilinszky sur ce terrain sont peut-être plus grandes que les ressemblances.

Tibor
Görföl

La connaissance de la biographie est d'un grand secours pour la compréhension de ses poèmes, parfois presque un élément indispensable. L'un de ses poèmes les plus connus s'intitule « Quatrain » :

Angles dormant dans des sables glacés
Nuits trempées dans la solitude des affiches.
Tu as laissé allumée la lumière dans le couloir.
Aujourd'hui on verse mon sang.

Le sens de ces vers énigmatiques s'éclaire un peu lorsqu'on sait que le poème a été écrit après le divorce du poète et y fait pour une part référence : le soir précédant l'audience au tribunal, sa femme n'éteignit pas la lampe et le sang versé renvoie à l'audience même. Prenons encore le poème intitulé « Ostensoir » :

Je m'enlise dans la neige qui tombe,
J'ai disparu, je disparaissais
Dans la vision fervente
Des jeunes filles de l'institut,
Des bois, des herbes,
Mes premiers compagnons de jeu,
De jeunes et superbes pensionnaires des prisons.

Dans son enfance, Pilinszky passa beaucoup de temps chez sa grand-tante qui était religieuse et accueillait des jeunes filles prostituées, abandonnées ou vagabondes : ce furent les premiers « compagnons de jeu » qui même dans leur déchéance se lièrent à lui, dans leur amour innocent et leur désir d'enfant, et ce n'est nullement un hasard si, dans le poème, la chute de neige, la disparition et le regard sont reliés justement au mot « ostensoir ». Pour finir, il vaut la peine aussi de lire avec un œil semblable le poème intitulé « Espaces » :

L'enfer est un sentiment de l'espace. Le paradis aussi.
Deux sortes d'espace. Le paradis est libre,
Nous regardons l'autre, en bas,
Comme dans une pièce en sous-sol,
D'en haut nous regardons en bas,
Comme si nous zieutions depuis la cage d'escalier
Par la porte d'une pièce en sous-sol,
Laissée sciemment ouverte (oubliée ?).
Là-bas arrive ce qui justement m'est Insupportable. Peut-être n'est-
ce rien d'autre :
Ils ouvrent un coffre à chiffons,
Mesurent combien de kilos pèse un cygne,
Ou en mille répétitions
Parlent de peu importe quoi
Avec le seul être que j'aime
Dont on ne peut, dont on ne doit
Ni écrire ni parler.

Peut-on comprendre ce poème ? La force suggestive et l'ingéniosité des premiers vers rendent toute explication superflue : la confrontation du paradis² et de l'enfer est réussie parce qu'on ne peut trouver le ciel vers le haut, mais qu'il est « libre ». Mais ce qui suit, l'explication de l'expérience spatiale de l'enfer, ne se livre pas si facilement et il vaut la peine d'ajouter que cela reflète une expérience effective de l'enfance : lorsqu'un enfant regarde vers le bas depuis n'importe quel étage d'un immeuble, il voit comment les marchands au rez-de-chaussée vendent leur marchandise (du linge), proposent avec cela des plumes d'oie (d'où le cygne) et parlent grossièrement avec sa mère qui achète auprès d'eux. Il n'est pas nécessaire de rapporter dans tous les cas les vers de Pilinszky qui paraissent mystérieux à des événements biographiques, mais il vaut la peine de savoir qu'en grande partie il s'appuie sur le matériau de sa propre vie, tout comme du reste T. S. Eliot, compté aussi parmi les plus grandes figures de la poésie factuelle, objective, et qui a été important pour le poète hongrois.

Du reste, son itinéraire biographique n'a pas été particulièrement coloré ou mouvementé. János Pilinszky a toujours été en quelque sorte au-dessus de l'histoire, hors de l'histoire, en dépit même du fait que ses expériences les plus fondamentales se rapportent à l'histoire du monde (principalement à la Seconde Guerre mondiale), il était presque insensible aux rapports sociaux dans la Hongrie communiste, et il ne portait aucun intérêt à la politique. L'une de ses dernières déclarations a été pour la station de radio française France Culture et le journaliste avec lequel il parlait remarqua avec étonnement qu'il avait rencontré à Budapest un homme qui « se tenait seul face à Dieu », « vivait pleinement sa foi », et était capable de s'exprimer librement au beau milieu d'un pays qui n'était pas libre. La vie de Pilinszky a été marquée par les amours manquées et des mariages ratés (il épousa à la fin Ingrid Fichoux, de trente ans sa cadette, dont il avait fait la connaissance à Paris, et leur relation ne fut pas longtemps heureuse) ; malgré sa complexion solitaire, il accomplit de nombreux voyages, retourna tous les ans à partir de 1970 à Paris, et avait de nombreux amis en France (surtout Pierre Emmanuel et Gabriel Marcel). Mais il serait impossible d'écrire une biographie riche en événements là-dessus.

Tibor
Görföl

2 Littéralement, en hongrois, paradis se dit « pays du ciel » (N.d.T.).

Dans sa déclaration à la radio française, Pilinszky parlait aussi de la possibilité d'une esthétique après Auschwitz. Sur ce point apparaît l'une des dimensions intéressantes et importantes de son œuvre, à savoir celle qu'il a nommée l'esthétique évangélique. On peut affirmer que le scandale et l'horreur d'Auschwitz n'étaient pas à ses yeux un tournant de l'histoire ou de l'histoire du salut – il n'avait pas établi de telle césure, qui séparât radicalement l'histoire et l'histoire sainte de l'humanité et du christianisme – mais signifiaient plutôt la manifestation de la souffrance humaine et de la détresse humaine portées à leur extrémité : son analyse n'était pas celle d'autres intellectuels selon lesquels un gouffre séparait le monde d'avant et après Auschwitz. Malgré cela, la conscience des camps de la mort a profondément influencé sa vision du monde et cette conscience se déploie pour une part importante dans ce qu'il nomme l'esthétique évangélique.

Cependant avant de dire quelques mots de cette esthétique, il importe de mentionner brièvement le fait que l'identification existentielle avec les victimes est un motif déterminant de sa poésie dès son premier recueil. Le poème intitulé le « Captif français », écrit en 1947, nous le montre :

Dossier

Si je pouvais oublier ce Français
 Qu'à l'aurore devant notre logement
 J'ai vu dans l'épaisseur de l'arrière-cour
 S'insinuer, au point de pousser quasi sous terre.
 Regards autour puis justement en arrière :
 Il avait trouvé enfin une cachette :
 Le butin serait à lui entier !
 Quoi qu'il arrive, il ne bougera pas.
 Et il a mangé, englouti le navet,
 Qu'il a pu voler sous les ordures. [...]
 À quoi bon continuer ? – Des gardes vinrent le chercher ;
 Il s'était échappé du camp voisin. [...] « J'ai faim ! » – et je sentis
[d'un coup
 La faim immortelle que
 Le misérable ne ressent plus depuis longtemps,
 Que ne soulage nulle nourriture sur terre.
 Il vit de moi ! Et de plus en plus affamé !

Cet accueil profond des victimes, cette intériorisation vraie se fait vive avec Auschwitz. C'est pour cela que le prix Nobel Imre

Kertész lors de son discours à l'occasion de la remise du prix pouvait affirmer :

Le problème d'Auschwitz n'est pas de savoir s'il faut tirer un trait dessus ou non, si nous devons en garder la mémoire ou plutôt le jeter dans le tiroir approprié de l'histoire, s'il faut ériger des monuments aux millions de victimes et quel doit être ce monument. Le véritable problème d'Auschwitz est qu'il *a eu lieu*, et avec la meilleure ou la plus méchante volonté du monde, nous ne pouvons rien y changer. En parlant de « scandale », le poète hongrois catholique János Pilinszky a sans doute trouvé la meilleure dénomination de ce pénible état de fait ; et par là, il voulait à l'évidence dire qu'Auschwitz a eu lieu dans la culture chrétienne et constitue ainsi pour un esprit métaphysique une plaie ouverte.

En tout cas cette expérience et cette reconnaissance ont pour une part considérable permis à Pilinszky de mettre au point l'idée d'une esthétique évangélique. Selon sa vision, l'esthétique peut devenir évangélique parce que l'on pense que les créations artistiques peuvent recueillir en elles le vrai, si elles empruntent le chemin indiqué par l'évangile. L'art peut bien sûr emprunter un autre chemin, et il imite alors avec une pure habileté les rapports existant dans le monde, voire forme un style brillant. Mais le chemin de l'évangile propose autre chose : une obéissance parfaite, prête à approcher avec un amour vrai, un amour fraternel, ces points de l'histoire où Dieu fait irruption dans le monde et dans le temps. En 1970 Pilinszky tint une conférence à Paris sous le titre « Le sort de l'“imagination créatrice” à notre époque » et c'est dans cette conférence qu'il dit que « Dieu saigne de temps en temps avec le tissu de l'histoire ». L'artiste qui suit la voie de l'évangile en vient à ces saignements à cause de l'amour, d'abord par ces points où adviennent le sang versé et les scandales (Auschwitz est bien sûr éminemment un tel point). Dans ces écrits où il parle explicitement d'esthétique évangélique, il oppose ce type de pratique artistique à l'esthétique « classique » qui s'efforce à l'harmonie et se place sous le signe de la beauté. L'esthétique évangélique au contraire est conduite par le « regard de Jésus », cette manière de voir qui, avec précision critique et amour à la fois, examine le cœur humain et la misère humaine. Il est révélateur de Pilinszky qu'il ait su parler de ce qu'il trouvait important dans de telles sentences : « L'artiste chrétien ne désire pas être un maître figurant un héros, mais un prochain, et ce n'est pas aux heures de bonheur, mais de sang versé

Tibor
Görföl

qu'il veut s'insinuer au plus près. L'artiste classique porte un masque, le chrétien est nu ; l'artiste classique est un maître ; le chrétien un samaritain. » C'est pour la même raison qu'il a pu affirmer que « les grands créateurs ne sont pas de grandes personnalités, mais de grands intermédiaires³ » (à ce sujet on pense naturellement à l'essai bien connu de T.S. Eliot, *Tradition and the individual talent*, texte programme de l'impersonnalité).

Cette esthétique qui se penche avec amour sur la misère et le sang des hommes, Pilinszky en découvre les traces en plusieurs points de l'histoire littéraire de l'Europe, dans ces œuvres qui cherchent passionnément la vérité et se battent contre leur propre vanité. Il discerne par exemple des traces de ce combat chez Tolstoï. Mais il tient Dostoïevski comme figure la plus éminente de cette vision évangélique chez qui l'attention au malheur, l'innocence religieuse et la souffrance christique cherchant l'amour sont développées avec une gravité sans égal. Il fait de « la richesse intellectuelle et sensible de l'amour » l'objet proprement dit de l'art, et s'appuie particulièrement à cet égard sur les travaux de Jacques Maritain et de Simone Weil. L'influence de Simone Weil sur son œuvre est d'ailleurs l'un des aspects les plus débattus et, partant, souvent examinés. Le fait est que Pilinszky a étudié avec minutie l'œuvre de la philosophe juive et qu'il a traduit nombre de ses textes en hongrois. Il est tout à fait certain que cette attention évangélique dont il parle dans ses considérations esthétiques est inenvisageable sans la notion weilienne de l'attention, et que son influence est manifeste encore sur bien des points, parfois sous la forme d'une convergence au mot près (par exemple lorsque Pilinszky se prononce contre l'imagination, arguant du fait que l'imagination soustrait la vérité des choses à l'homme). Il critique en même temps la philosophe juive et il est significatif qu'il n'ait pas pu s'identifier à la conception la plus caractéristique de Weil, la pensée qu'elle forge au sujet de la décréation. Simone Weil n'en appartient pas moins intimement au monde de Pilinszky (et elle est vraisemblablement à l'origine de son ambiguïté) et a profondément influencé cette conviction selon laquelle poésie et mystique sont inséparables l'une de l'autre, puisque le poète ne doit pas désormais écrire sur la grâce, mais par grâce, et que l'attention témoignée au malheur confère d'emblée une qualité christique.

Dossier

Ce n'est pas seulement dans la poésie européenne que se trouvaient d'importants courants de la poésie concrète et objective dont János Pilinszky a été un représentant (on peut voir Gottfried Benn ou T.S. Eliot), mais aussi plus spécifiquement dans la poésie hongroise. De ce point de vue, il y a surtout Mihály Babits, que le lecteur français ne connaît sans doute pas ; en tout cas, Babits lui-même était catholique, rédacteur en chef de la revue *Nyugat*⁴, qui était la publication littéraire la plus importante avant la Seconde Guerre mondiale, auteur d'un panorama programmatique intitulé *Histoire de la littérature européenne* – une profession de foi se situant au côté des traditions européennes. Pilinszky est peut-être l'héritier le plus important de ce tropisme catholique vers l'Europe après guerre. Du point de vue du contenu, il était au plus proche de József Attila qui a formulé dans une langue riche d'enseignements, disciplinée, l'expérience de la solitude, de l'abandon, de la promesse d'amour qui tourmente et de la détresse cosmique. Parmi les contemporains, Pilinszky a entretenu les rapports les plus étroits avec Ágnes Nemes Nagy, dont le lyrisme était explicitement concret, et qui jouissait d'une immense aura dans le cercle des poètes d'après guerre.

Tibor
Görföl

János Pilinszky a fait son miel de toutes ces traditions, mais il les a transformées en une caractéristique singulière. Le trait le plus important de cette singularité est sans doute son mode d'observation d'après lequel la présence de Dieu et la béatitude christique se réalisent de manière tangible dans la transparence du monde et l'abandon complet des choses. Pilinszky est un poète qui semble avoir ressenti sans cesse « le perpétuel affaissement à genoux du monde » (« Combien disparates »), avoir ressenti continuellement à la fois le malheur complet du monde et le remède qu'y apporte Dieu. Cette tension, cet état eschatologique tendu à l'extrême ne se trouvent dans la poésie hongroise que chez János Pilinszky – mais il est rare aussi dans les poésies européennes. Ce qui rend cette détresse et ce dénuement dont il parle mystiques, c'est le fait que dans cette ouverture et simplicité totales l'homme entre en relation avec le Christ même. En dernier ressort, Pilinszky offre une épistémologie catholique de l'amour avec des instruments poétiques tels qu'il rend sa poésie singulière sans confusion possible avec une autre.

Pour finir, il est bon d'écouter la façon dont il conçoit son propre rôle de poète.

Il n'y a pas que le savant qui s'efforce à une connaissance précise : le poète aussi. Cette connaissance a un nom : l'amour. Je veux me donner à quelque chose ou à quelqu'un. Je veux aimer pour pouvoir connaître et je veux connaître le monde pour l'aimer. Je veux découvrir et je veux porter secours aux choses pour me recevoir d'elles en retour comme cadeau. Pour aider à vivre. Pourtant ce n'est possible que si je les observe dans leur réalité nue, et même dans leurs maux, leurs pauvretés, leur délaissement, à ce point où elles ont besoin de moi. L'amour est le plus précis des diagnostiqueurs. Seul un homme à l'honnêteté nue est capable de capter la confiance d'un morceau nu de la réalité et mériter cette confiance. Le poète désire aimer le monde, s'efforce de se tourner vers les étoiles les plus déchues de l'univers. Il est venu au monde pour ceux qui sont affamés et nus. Et c'est sa gloire d'habiller le plus possible une nudité et de recevoir en récompense, des mains les plus pécheresses qu'il est possible, son vêtement de fête.

Dossier

(Traduit du hongrois par Paul-Victor Desarbres. Titre original: A védtelenség költészete—Pilinszky János és a mezítelenség misztikája.)

*Tibor Görföl, né en 1976, docteur en théologie, est chargé de cours au département de philosophie de l'université de Pécs, au collège théologique Saint-Athanase et à l'université catholique de Hongrie. Il est membre de la rédaction hongroise de *Communio*.*

José Tolentino de Mendonça



José Tolentino de Mendonça (né en 1965), prêtre (diocèse de Funchal, Madère) en 1990, exégète du Nouveau Testament, a enseigné à la Faculté de Théologie de l'Université catholique du Portugal, dont il a été vice-recteur. Chercheur invité au Straus Institute (New York University) en 2012, il est l'auteur de nombreux essais et d'une œuvre poétique importante. Il est considéré comme l'une des voix les plus originales de la littérature portugaise moderne. En 2018, il a prêché la retraite de Carême du Vatican (*Éloge de la soif*, non encore traduit en français). Archiviste-bibliothécaire de l'Église catholique au Vatican, il a été créé cardinal par le pape François en 2019. Il est depuis 2022 préfet du Dicastère pour la Culture et l'Éducation.

Œuvres traduites en français :

La nuit ouvre mes yeux, Orfeu, 2006, trad. Marie Claire Vromans

Notre père qui es sur la Terre, Novalis, Cerf, 2013, trad. Josée Latulippe

Petit traité de l'amitié, Salvator, 2014, trad. Robert Kremer

Le Temps et la Promesse, Éditions des béatitudes, 2016, trad. Cécile Poin-teau-Logeart

Le trésor caché, Mediaspaul, 2021, trad. Philippe Charpentier de Beauvillé



Je propose d'aborder le thème par une double démarche : d'une part, clarifier les termes de la question, et d'autre part utiliser le témoignage de l'auteur lui-même. En ce qui concerne la première, il me semble acquis qu'il convient de définir ce dont on parle. Quant à l'utilisation des textes de José Tolentino Mendonça, dans son œuvre poétique publiée et d'autres écrits (y compris des entretiens publiés dans ces dernières années), il s'agit là de l'essentiel de ce que nous avons à dire.

1 – Littérature et spiritualité

« Qu'est-ce que la littérature ? Ce qui la caractérise n'est pas l'objet qu'elle choisit, ni l'expérience ou le statut de l'auteur en tant que tel, ni la réception individuelle ou sociale. Ce qui caractérise une œuvre littéraire, c'est une certaine relation avec le langage, c'est le fait qu'elle transpose et transforme, à travers un système verbal, une expérience humaine, plus simple ou plus sophistiquée, en créant son propre univers. Il ne s'agit pas de discuter, de thématiser ou de philosopher. Merleau-Ponty l'explique bien quand il dit que *le but de la littérature est de placer une idée "devant nous comme une chose"* » (*L'Hippopotame de Dieu*, p. 211-212).

On retrouve la même idée dans une citation de Michel Foucault, parlant du poème :

« Dans le poème », dit-il, « je n'ai plus [...] l'impression que le langage est un signe, j'ai l'impression que le langage est une couleur. Quelque chose s'est produit au sein de la langue qui a complètement changé sa nature. » (*Ibid.* p. 212).

Quant à la spiritualité, Tolentino cite Emmanuel Levinas : « Le poème est l'acte spirituel par excellence » (*Le voyageur sans sommeil*, p. 13).

Le point de départ de la poésie en tant que forme de langage est le même que celui de l'expérience du croyant : ce sont les « choses »

que nous rencontrons sur le chemin, que nous ressentons et que nous vivons. Des réalités qui nous parviennent par nos sens – voir, entendre, sentir, ressentir – et qui mettent en mouvement notre intelligence et nos affections. Quelque chose avec lequel nous entrons en collision, que nous accueillons en nous et qui subit en nous un mystérieux processus de gestation qui est la transformation du donné et la re-crédation des mondes. Parce que poésie et foi impliquent réceptivité et réactivité, travail et don.

Le don poétique est décrit par Maria Gabriela Llansol comme *le charisme qui a été donné à chaque homme* – celui de poursuivre, avec sa libre conscience, la création du monde. En d'autres termes, la textualité, en nous donnant accès au don poétique, rend possible le nouveau, le vivant, le *fulgor*, « car, aujourd'hui, le problème n'est pas de fonder la liberté, mais d'élargir son ambition, de la porter au vivant, de nous rendre vivants au milieu du vivant¹ ».

Au début des *Jours comptés*, revenant sur sa propre enfance dans « L'enfance de Herberto Helder », José Tolentino Mendonça dit ceci :

À cette époque
je comptais les étoiles
en ordonnant des billes
sur l'herbe.
Je ne savais pas que chaque poème
est un tumulte
qui peut ébranler
l'ordre de l'univers².

Maria José
Vaz Pinto

Le poème, en construisant des ponts entre « le visible, le stable, l'appréhendé » et « l'inexprimable », « reflète l'inexprimable » (*Ibid.*, p. 202), sans annuler l'obscur passage du silence aux mots. Ainsi :

1 Maria Gabriela Llansol, *Lisboaleipzig, O encontro inesperado do diverso, O ensaio de musica*, Lisbonne, Assirio & Alvim, 2014, p. 129. Pour l'auteure, « la rencontre inattendue du différent permet d'assister à la belle communication avec le silence » ; et elle prévient que ce qu'elle dit n'est pas incompréhensible, mais ne peuvent le comprendre que les marcheurs de la Nuit, « ceux qui sont prêts à retourner

les étoiles qui guident leur vie » (p. 143-144). Ce que Llansol appelle « la lutte quotidienne pour la lumière » est une lutte : c'est un effort quotidien, « cette recherche de lumière, d'intensité, ce désir d'une lueur dans le paysage terne et opaque qui semble si souvent être le seul qui nous reste » (voir *L'Hippopotame de Dieu*, p. 231).

2 *La nuit ouvre mes yeux*, p. 11.

Les vers ressemblent à un corps
quand il tombe
passant de l'obscurité à l'obscurité
jusqu'à son destin³.

Il met en évidence ce que c'est que *voir*, dans l'éloge du moine Roublev, qualifié de *peintre* :

Je crois
que lui seul pouvait voir
car
voir n'est-ce pas habiter
la merveille des choses qui sont ? Voir
n'est-ce pas l'étonnante révélation
de notre complicité
avec le feu⁴ ?

Le silence étant « le partage du feu furtif » (*Ibid.*, p. 37), toute parole est en deçà de ce qu'elle vise, « les cendres du feu à la perfection blessée / un oiseau sublime qui se précipite vers la mort/c'est ainsi qu'il définissait le vers⁵.

Dossier

Dans la dialectique entre les expériences vécues et leur transposition dans le langage, l'importance du corps est accentuée en tant que médiateur de toute capacité spirituelle, intimement associé à l'émerveillement et au questionnement :

Sous le voile ne changent pas
les anciennes perceptions ;
ce sont les énigmes qui entraînent
leurs propres conséquences⁶.

Cette note fondamentale réapparaît dans un poème ultérieur, dans lequel l'image du corps est évoquée dans le contexte plus large des vicissitudes inhérentes à l'apprentissage de la sagesse :

Je n'apprends pas avec le corps à me lever,
J'apprends à tomber et à demander⁷.

3 *Ibid.*, p. 97.

4 *Ibid.*, p. 26.

5 *Ibid.*, p. 66.

6 *Ibid.*, p. 77.

7 *Gare centrale*, p. 10.

Dans l'écriture poétique, des dimensions opposées convergent dans une spiritualité qui cherche à s'incarner dans le langage : écoute solitaire et échange d'expériences, hospitalité et service, discipline de l'attention et don de l'amour. Il faut également souligner la mystérieuse autonomie du poème par rapport à son auteur, qui transcende les frontières de l'espace et du temps, dans l'interrelation qu'il suscite chez les vivants qui parcourent notre monde.

En effet :

Commerce bilingue, le poème a besoin de l'échange,
surtout s'il est inutile,
de la spontanéité de quelques-uns, de cette idée de passage,
d'éboulements et du silence qui leur succède
[...]
Le poème est conversation humaine,
parole que l'on récupère
en l'abandonnant⁸.

Le fil se rattache au parcours insondable de cette réalité spirituelle
que le poème matérialise :

*Maria José
Vaz Pinto*

Le monde du poème est un monde minéral :
avec le jaspé et la nacre, le corail et l'os
les poèmes créent pendant des siècles et des siècles
des formes incomparables.
[...]
Dans cette patience presque animale
la lumière se révèle non pas dans des prismes
mais dans une immensité unique
où le regard se perd⁹.

2. Le Dieu implicite dans la poésie de José Tolentino Mendonça

Dans le titre qui m'a été suggéré pour cette série de notes, j'ai rencontré une première étrangeté quant à l'utilisation du mot « implicite » tant il me semblait que le Dieu de Tolentino était « explicite » dans son œuvre poétique ! Je me suis vite rendu compte de la richesse polysémique de certains mots et de la

8 *Ibid.*, p. 46.

9 *Le voyageur sans sommeil*, p. 50-51.

fécondité particulière du terme lorsque l'enjeu est la tentative de « dire Dieu¹⁰ ».

À propos de la coïncidence de son ordination sacerdotale (1990) et de la publication de son premier recueil de poèmes, Tolentino affirme l'unité qui sous-tend l'expérience du prêtre et du poète : tout être humain est un voyageur qui chemine en quête de sens. À la question posée si sa poésie est un « acte de foi », la réponse trace une synthèse lumineuse qui sert en même temps de guide de lecture : « ma poésie est la carte de ma recherche. Et du témoignage que j'ai cherché. Elle ne dit pas toujours ce que je cherche, mais elle dit que je cherche¹¹ ». Les poèmes ne disent pas ce que nous savons, ils disent souvent ce que nous ne savons pas, dans une histoire de vie qui se fait, qui est une itinérance ouverte. Tout comme le chemin de la foi est fait de vacillations et d'incertitudes, de chutes et de nouveaux départs, à l'horizon de la Promesse qui a conduit Abraham à quitter son pays et à se confier au Seigneur (Genèse 12, 1-4).

Dossier

Les réalités de la vie quotidienne constituent la base de la poésie, dans l'appréhension des petits détails évidents dans les choses matérielles avec lesquelles nous entrons en contact par le corps. Tolentino Mendonça assume à plusieurs reprises la dimension profane de ses vers et loue, dans l'apprentissage que lui a fourni *Le Pavot et le Moine*¹², avec l'utilisation du *haïku*, la capacité de mettre par écrit *the real thing*, la chose vraie, le réel¹³.

Le mystère de Dieu implique les paradoxes du silence et de la parole. Au commencement était le *logos* (Jean 1,1)¹⁴. L'attention est la catégorie matricielle de la relation avec les autres et avec

10 « *Implicite*, adj. : Qui, sans être énoncé expressément, est virtuellement contenu dans un raisonnement ou une conduite (empr. au lat. class. *implicitus* « enveloppé ») (*Trésor de la langue française*). *Implicitus* est aussi « entrelacé » (NdT).

11 *L'Hippopotame de Dieu*, p. 294 (entretien avec Carlos Vaz Marquez pour la revue *Ler*, déc. 2009).

12 Ce recueil est le fruit d'un voyage au Japon, à l'invitation du Centre national de la culture : il est également redevable au *Livre des Haïkus* de Jack Kerouac, rééd. La Table Ronde, 2022 (NdT).

13 Le *haïku* occidental, d'inspiration japonaise, dans une formule brève, propose

une attention au réel qui « constitue une manière de saisir l'essentiel comme il nous est donné » (voir l'entretien avec Maria Leonor Nunes, *Jornal de Letras*, 11, 24 déc. 2013).

14 « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu ». *Logos*, traduit habituellement par « Verbe », signifie aussi « relation ». Simone Weil proposait de traduire : « Au commencement était la relation » (voir J. M. Tolentino Mendonça, entretien avec Anabela Mota Ribeiro, dans le journal *Público*, 9 déc. 2012).

le monde, la clé de l'écoute et l'essence de la prière. En Dieu coexistent l'omniprésence et le silence. Le Dieu implicite se révèle sous de nombreux signes et de multiples façons, tout au long de la vie de chacun et, dans la poésie de Tolentino Mendonça, il est souligné avec insistance que « le mystère est tout entier contenu dans l'enfance », comme un projet et comme une innocence construite¹⁵.

À la suite et à l'appui de ce que j'ai essayé de mettre en évidence, je sélectionne quelques poèmes, dans un choix qui est toujours difficile.

– *La révélation de Dieu dans l'expérience du croyant :*

Les jours sont un prologue si quelqu'un marche
jusqu'à ce qu'une vérité lui soit révélée¹⁶.

Dieu n'apparaît pas dans le poème
nous ne faisons qu'écouter sa voix teintée de gris
et assistons sans comprendre
à d'obscurs savoir-faire¹⁷.

On ne les entend pas
mais les déserts, les océans, les sommets lointains
vous apprennent enfin ce que vous ne comprenez pas.
Trouvez un foyer
dans d'autres directions
à égale distance de la vie que nous avons laissée
derrière nous¹⁸.

Quelque part doit exister
la portion de vérité
qui était à notre portée et que nous n'avons pas vue¹⁹.

– *La solitude du voyageur et les limites du vers :*

Soudain, nous sommes si seuls
Que seule la solitude peut compter
notre vie.

Partout, nous cherchons une piste brûlante.
À travers la plus petite fissure, nous pouvons voir la frontière

15 Voir l'entretien cité avec Anabela Mota Ribeiro.

16 *Le voyageur sans sommeil*, p. 41.

17 *Ibid.*, p. 11.

18 *Ibid.*, p. 35.

19 *Le Pavot et le Moine*, p. 158.

et parfois, c'est terrifiant
ce fond de désert²⁰.

Ces nombreuses traces qui ressemblent à l'ombre
(aux mains nous devons la solitude la plus implacable)
Peut-être ne méritent-elles même pas cette forme de lenteur : la
lecture

[...]

Sur la terre sans aucun son
un vers est toujours si peu de chose
autour de ce qui peut être observé²¹.

– *La nuit, lieu de rencontre avec l'essentiel :*

Ceux qui parlent de moi disent que je suis pauvre
J'existe comme un arbre
J'ai devant et derrière moi la nuit éternelle
Je vacille, je doute, je glisse²².

Quand Dieu vacille en moi
sans parure ni pansement, sans autre prétexte

Quand je le sens sur le point de se perdre
dans le feuillage à côté de moi
Je comprends le grand mystère
une loi face à laquelle les mots
sont inutiles.

Dieu embrasse mon vide profondément reconnaissant
Embrasse la saleté de tous ses enfants
et les déclare sans cesse bienheureux²³.

Pour tes disciples, il n'y a pas d'hérésie
ni d'orthodoxie.

Chacun peut contempler sans voile
la vérité qui vient de toi.

[...]

Ton fidèle est un marchand de parfums.
À la recherche de l'essence de roses
de l'amour divin
j'erre²⁴.

20 *La nuit ouvre mes yeux*, p. 53.

21 *Ibid.*, p. 141.

22 *Gare centrale*, p. 9.

23 *Ibid.*, p. 25.

24 *Ibid.*, p. 45.

– *La présence de Dieu dans le poème et dans les choses :*

Mon commerce incertain de mots
l'évocation du temps
le recours au feu.
[...]
Mais caché dans la brise
c'est Toi qui traverses le poème
réveillant les oiseaux
et donnant des noms aux poissons²⁵.

C'est Toi qui nous attends
Aux coins de la ville
et qui élève les signaux lumineux
dès que le jour s'habille
d'ombre.
C'est Toi le nom que nous disons
si le vent nous blesse de peur
et que notre regard oscille
à travers la solitude
de l'abîme²⁶.

*Maria José
Vaz Pinto*

– *Le silence de Dieu :*

Dieu est au-delà de tout.
Rien ne peut être dit.
Que ta prière soit
La prière du silence.
[...]
La prodigalité de Dieu.
Seule l'atteint
la prière de ton silence.
Personne ne parle moins que Dieu
en aucun temps, en aucun lieu.
La Parole que Dieu prononce
est le silence²⁷.

Sur la corde raide
entre le silence et le silence
le voisinage de Dieu²⁸.

25 *La nuit ouvre mes yeux*, p. 25.

26 *Ibid.*, p. 31.

27 *Gare centrale*, p. 36.

28 *Le pavot et le moine*, p. 38.

3. La parole et le geste – dans les façons de dire Dieu

La « nuit » et la « maison » sont des métaphores qui polarisent la réflexion de l'auteur. La « nuit » ne coïncide pas nécessairement avec la nuit physique, c'est une expression pour en dire plus : « La nuit est ce terrain vague, cette terre de personne, ces lieux sans réponse, l'endroit où la vie, dans son noyau dense, devient parfois audible ou remonte à la surface de manière plus proche²⁹ ». Et en vérité, c'est dans l'obscurité qu'on voit le mieux les étoiles. La « maison » est « le lieu où l'on se trouve, où l'on est », mais c'est aussi « un lieu où l'on communique », rendant possible « le carrefour des rencontres et des relations³⁰ », comme un cadre de référence dans la familiarité avec une patrie, une langue, un sens de la vie. Habiter soi-même et habiter le monde comme « sa propre maison » représente une sorte d'antidote au drame de l'exil. Au cours du parcours humain, se dessine ainsi la direction dans laquelle se construit notre identité, dans l'attention à ce qui est donné et accueilli, dans le rapprochement entre l'hospitalité et l'amour.

Cette brève présentation traite de l'« implicite », en raison de la richesse à laquelle il est fait allusion, mais qui n'est jamais exprimée. Les poèmes de Tolentino disent Dieu dans leur profondeur, pour autant que Dieu se laisse dire.

– *La primauté de l'instant* :

À ce qui vient après toi
l'instant cède
sans prononcer
son nom³¹.

– *La langue des passions*, qui n'utilise pas des mots, mais des gestes :

Il y avait un vase de parfum
en argile blanche
et la femme qui se tenait accroupie
ravie de pouvoir montrer son abondante chevelure
Mais en le brisant ainsi aux pieds de l'hôte
elle a mélangé le nard de façon imprévisible

29 Voir l'entretien avec João Céu e Silva, *Diário de Notícias*, 19 août 2012.

30 Voir l'entretien cité avec Anabela Mota Ribeiro.

31 *Le voyageur sans sommeil*, p. 49.

comme l'odeur d'une femme qui pleure.
L'hôte, le regard fixe, observait, sans dire un mot
le maître, cependant, porta sur elle un regard de chien doux
le vagabondage et la pauvreté
étaient les droits de qui entrait et sortait des ténèbres
pour se servir du malheur³².
Et, enfin, Dieu revient
chargé d'intimité et d'inattendu
déjà regardé d'en haut par les siècles
humble mesure d'un silence oral
que nous pensions destiné à perdre.
Voici que Dieu gravit l'escalier raide
mille fois parcouru par nous
et s'arrête pour attendre sans aucune impatience
avec la douceur d'un agneau souffrant³³.

(Traduit du portugais par Jean-Robert Armogathe. Titre original : O Deus implícito na poesia de José Tolentino Mendonça.)

Maria José Vaz Pinto a enseigné la philosophie à l'Université Nouvelle de Lisbonne.

Maria José
Vaz Pinto

Textes cités (traduits du portugais) : A Noite Abre Meus Olhos (2006), O Viajante Sem Sono (2009), Estação Central (2012), A Papoila e o Monge (2013), O Hipopótamo de Deus (2013).

32 *Gare centrale*, p. 17.

33 *Ibid.*, p. 51. Ce poème intitulé « Escatologia » dans la réimpression faite de cet ouvrage, correspond au poème « Le mystère est tout entier dans l'enfance », offert au pape Benoît XVI à l'occasion

du soixantième anniversaire de son ordination sacerdotale. La réimpression n'inclut pas la dernière strophe : « Le mystère est tout entier dans l'enfance / Il faut que l'homme suive / ce qui est le plus lumineux / le chemin de l'enfant à naître ».



Quand le Nouveau Testament cite les poètes (Actes 17, 28)

Une carte pour s'orienter dans le temps présent

Un nom incontournable pour le dialogue contemporain entre la littérature et la théologie est l'allemand Karl-Josef Kuschel. Il est vrai qu'une dizaine d'années auparavant, le P. Pie Duployé, op, avait soutenu devant l'Université de Strasbourg une thèse pionnière sur *La religion de Péguy*¹, où il démontrait comment la littérature, avec les ressources qui lui sont propres, était capable d'exprimer la vérité religieuse. Mais la thèse que Kuschel présenta en 1977 à l'Université de Tübingen, *Jésus dans la littérature allemande contemporaine*² marque une nouvelle étape qui, depuis, n'a cessé de fleurir sur la scène théologique, appelée désormais à regarder la littérature comme une véritable alliée, non seulement dans l'étude des grandes questions humaines, mais aussi dans la recherche de Dieu. La vitalité actuelle de ce domaine de recherche et l'intérêt transversal qu'il suscite de plus en plus, de l'intérieur des communautés de croyants aux universités ou aux vitrines des libraires, doivent beaucoup à cet ouvrage fondateur. Maintenant, Karl-Josef Kuschel confesse cette chose curieuse qui peut nous servir de point de départ : il y a un texte biblique qu'il ne peut lire sans que son cœur ne batte plus fort³ : c'est le discours de Paul sur l'Aréopage (Actes 17, 22-34) qui constitue à ses yeux le modèle par excellence de la relation entre théologie et littérature. En fait, ce n'est pas un hasard si ce discours est la première et la seule fois où le Nouveau Testament utilise le mot « poètes »⁴ et les cite directement. Nous nous proposons dans les pages qui suivent de revisiter ce passage, en essayant de comprendre non seulement comment il éclaire notre présent, mais aussi comment il peut servir de carte pour aujourd'hui.

1 P. DUPLOYÉ, *La religion de Péguy*, Paris, Klincksieck, 1965.

2 K.-J. KUSCHEL, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Munich-Zürich, Piper, 1987 ; voir aussi *Jesus im*

Spiegel der Weltliteratur. Eine Bilanz des Jahrhunderts, 1999, 2010 (Patmos).

3 K.-J. KUSCHEL, « Narrar Deus. Meu caminho como teólogo com a literatura », *Cadernos Teologia Pública* 61, 2011, p. 21.

4 *Ibid.*, p. 20.

Pas seulement Jérusalem, mais aussi Athènes

L'un des plus extraordinaires éloges de Jérusalem se trouve dans le Psaume 122,3 : « Jérusalem construite comme une ville / où tout ensemble fait corps. ». Dans son commentaire sur le livre des *Psaumes*, le cardinal Ravasi éclaire cette image en disant qu'il s'agit probablement d'une allusion aux murailles restaurées de la Ville, qui l'ont rassemblée de façon visible à l'intérieur « d'une frontière protectrice et d'un filtre sacré », l'instituant comme l'emblème suprême de la cohésion nationale⁵. Même d'un point de vue chrétien, le symbolisme de Jérusalem a conservé dans les débuts une grande partie de cette sémantique. En d'autres termes, l'Église de Jérusalem ne doutait pas de son rôle unificateur⁶, en tant qu'Église-mère et principal agent de cohésion du mouvement chrétien. Ce n'est pas un hasard si, lorsque le débat a éclaté à Antioche entre les partisans de la circoncision et les adeptes d'un passage direct des païens au baptême, la décision fut de « monter à Jérusalem » pour y trouver une solution (Actes 15,1-2). Ce portrait de Jérusalem ne peut être plus opposé à celui que le narrateur lucanien nous donne d'Athènes, au moment de l'arrivée de Paul. Jérusalem est décrite comme un bastion unitaire. Athènes offre un modèle dispersif et multiple, accueillant et dialoguant avec des composantes hétérogènes, et tirant parti et énergie de son ouverture à l'autre. Il est vrai qu'Athènes, au début de la seconde moitié du premier siècle, n'a pas l'importance politique qu'elle a connue à d'autres époques. La remarque de Paul sur le fait que les Athéniens étaient « les plus religieux des hommes » repose sur une réalité confirmée par l'archéologie : les vestiges de temples et de culte des divinités abondent, à une époque où la recherche de sens était des plus diverses et où prospérait le syncrétisme. Le religieux était disséminé dans une géographie de convictions et de pratiques multiformes, dont le monothéiste Paul se démarque certainement, tant du point de vue des idées que des émotions (voir Actes 17,16). Sous cet aspect, Paul est plus proche de Jérusalem que d'Athènes. Mais, contrairement à ce que l'on pourrait croire, sa différence radicale ne devient pas un obstacle, mais elle renforce l'urgence du dialogue et de la rencontre. La stratégie relationnelle de Paul est exemplaire : elle part de l'appréciation d'une réalité qui lui était

5 G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologne, Dehoniane, 1984, p. 544.

6 F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1990, p. 333.

étrangère, et représente un effort pour traduire le message chrétien inconnu en images culturellement lisibles. « Athéniens [...] en parcourant votre ville et en examinant vos monuments sacrés, j'ai même trouvé un autel avec cette inscription : *Au Dieu inconnu*. Eh bien ! Celui que vous vénerez sans le savoir est celui que je vous annonce » (*Actes* 17, 23) Paul parcourt et examine la culture d'Athènes. Et il est en cela un exemple pour le christianisme de tous les temps.

La culture est l'autel au dieu inconnu

Athènes était pleine de « monuments sacrés » qui comprenaient des tabernacles, des temples, des sanctuaires d'origines les plus diverses. Et parmi eux, Paul a trouvé un autel avec l'inscription « À un dieu inconnu » (*Agnôstô Theô*). Cet autel existait-il vraiment ? Il existe de nombreuses opinions, avec de curieuses nuances, entre ceux qui témoignent avoir vu un autel exactement comme celui-ci (comme Pausanias et Philostrate) et ceux qui l'ont vu un peu différemment (comme Diogène Laërce)⁷. Saint Jérôme lui-même ne croit pas à la matérialité littérale de l'évocation paulinienne, soutenant que saint Paul a abrégé, par commodité, comme il était d'usage dans les citations de l'époque, ce long titre : « Aux dieux d'Asie, d'Europe, d'Afrique, aux dieux inconnus et étrangers⁸ ». La justification de Jérôme est la suivante : « comme Paul n'avait pas besoin de plusieurs dieux inconnus, mais d'un seul, il a utilisé le singulier ».

Cela nous amène à dire, sans grande crainte, que le véritable autel *Agnôstô Theô* que Paul a vu est la littérature et la pensée grecques où l'on trouve des prières comme chez Homère (« Écoute-moi, Seigneur, dont j'ignore le nom », *Odyssée*, V, 445), ou chez Euripide (« Ô Toi, support de la terre et qui sur la terre as ton siège, qui que tu sois, insoluble énigme », *Troyennes*, 884-887) ou comme celle de Platon dans le *Cratyle*, 400 d2-e4, lorsqu'il dit que le plus convenable pour nous, êtres rationnels, est de reconnaître que « nous ne savons rien des dieux, ni de leurs personnes, ni de leurs noms ». Dans la dédicace « Au dieu inconnu », il ne faut donc pas seulement voir une formule matérielle, mais aussi le portrait profond de « l'âme antique » avec

7 Voir J. A. FITZMAYR, *The Acts of the Apostles*, New York, The Anchor Bible, 1998, p. 607.

8 JÉRÔME, *In Titum*, I, 12 (PL XXVI, col. 572C-573A).

laquelle Paul entend dialoguer⁹ et qu'il n'hésite pas à discerner comme une prière ou un cri vers le Dieu ineffable. Déjà un érudit de la dimension de A.-J. Festugière écrivait que la notion de *Theos Agnôstos* « résulte de traditions platoniciennes et pythagoriciennes que l'on peut suivre depuis l'ancienne Académie¹⁰ », plutôt que d'un cas isolé.

Paul, par exemple, en se promenant dans l'espace public de la ville, est entré en contact avec des groupes de philosophes, dont le texte des *Actes* dit qu'ils étaient stoïciens et épicuriens (*Actes* 17,18). L'identification des stoïciens ne pose pas de problème, puisqu'ils étaient les diffuseurs habituels de la morale. Le système stoïcien cherchait à vivre en accord avec la nature et soulignait la primauté de la faculté rationnelle à l'égard de l'humanité, en s'efforçant de parvenir à un style d'existence autosuffisant et digne. La référence aux épicuriens est peut-être plus inhabituelle. Jean Daniélou écrit : « On peut se demander s'il ne s'agissait pas plutôt de cyniques, qui aimaient débattre dans les lieux publics¹¹ ». Cependant, plus que les détails, c'est la vision d'ensemble que reflète le passage des *Actes*, et d'où émerge un contexte culturel d'une intense vitalité : « Les Athéniens et les étrangers qui vivaient à Athènes ne passaient leur temps qu'à raconter ou écouter les dernières nouvelles » (*Actes* 17, 21). Probablement, comme le soutient François Lestang¹², l'insistance sur la vivacité du milieu et sur la curiosité des Athéniens, même si elle est quelque peu ironique (ils chercheraient davantage un discours agréable et plaisant que la vérité elle-même), signifie un aspect très pertinent : nous ne sommes pas ici dans un contexte judiciaire, mais dans un contexte culturel. Paul n'a pas à s'excuser devant un tribunal, mais à parler devant des citoyens qui croient en la démocratie et en l'échange d'idées. C'est sur l'autel de cette volonté de produire de la pensée et de la culture que Paul va placer son annonce.

Jose
Tolentino
de
Mendonça

9 É. DES PLACES, « Au Dieu Inconnu (*Actes* 17, 23) », *Biblica* 40, 1959, p. 797.

10 A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu*, Paris, 1954, p. IX.

11 J. DANIÉLOU, *La chiesa degli apostoli*, Rome, Edizioni Archeosofica, 1991, p. 103.

12 F. LESTANG, *Annonce et Accueil de l'Évangile. Les figures individuelles de croyants dans le deuxième voyage missionnaire de Paul* (*Actes* 16, 6-19, 18), Pendé, Gabalda, 2012, p. 152.

Toucher la connaissance de Dieu

Quant au célèbre discours que Luc met dans la bouche de Paul, il doit sans aucun doute être classé selon les termes de M. Dibelius : « C'est un discours hellénistique sur la vraie connaissance de Dieu¹³ ». Ce que Paul dit de la connaissance de Dieu n'est cependant pas différent de ce qu'il écrit dans sa *Lettre aux Romains*. Le Dieu qui a créé l'univers, et tout ce qu'il contient, est le Seigneur du ciel et de la terre. La création devient donc, comme le dit l'apôtre en *Romains* 1,20, une adresse possible à partir de laquelle chercher « la puissance éternelle et la divinité » de Dieu. La différence entre *Romains* et *Actes* 17 est fondamentalement une différence de style : alors que dans sa lettre, Paul s'adresse à des chrétiens capables de saisir la grammaire chrétienne typique, dans le discours d'Athènes, Paul s'efforce d'avoir une prédication plus transversale, adaptée à un public culturellement hétérogène. Le contenu de sa théologie est identique, mais la forme doit être stratégiquement différente. Le discours aux Athéniens démontre la conviction du christianisme qu'il est possible pour les gens de chercher Dieu et de s'efforcer de le trouver, « même s'ils tâtonnent » (*Actes* 17,27). Le verbe grec utilisé ici, *pselafaô*, signifie « marcher par tentatives », « chercher dans l'obscurité ou la semi-obscurité ». C'est une chose que la littérature de tous les temps et de toutes les latitudes illustre à satiété.

Littérature et vérité révélée

En répétant cela, Paul utilise le dialogue avec la poésie grecque pour présenter la nouveauté du message chrétien. Pourquoi a-t-il choisi d'élargir la sphère de son discours à un domaine extra-théologique ? Il ne s'agit certainement pas d'une dérive ornementale, mais d'un choix conscient que l'on peut résumer ainsi : l'apôtre utilise la poésie païenne pour rendre crédible son discours religieux chrétien. Laurent Pernot rappelle que pour être un orateur convaincant « il ne suffit pas d'être éloquent, il faut aussi se montrer correctement cultivé¹⁴ ». En d'autres termes, la littérature libère la théologie du danger de l'autoréférence et renforce sa crédibilité dans la pratique de la rencontre avec d'autres savoirs et d'autres visions du monde.

13 M. DIBELIUS, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, Stuttgart-Berlin, 1923, p. 105.

14 L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain I : Histoire et technique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 727-728.

L'Apôtre tout d'abord, en Actes 17, 28, fait une citation implicite d'Épiménide de Crète : « tu vis et tu demeures pour toujours / parce qu'en toi nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre être ». Puis Paul nomme les poètes en général (« comme l'ont dit certains de vos poètes »), pour citer un poète en particulier, un compatriote de sa Cilicie natale, Aratos¹⁵. L'œuvre en question s'intitule *Les Phénomènes* : il s'agit d'un extraordinaire poème dédié à Zeus et qui ne représente rien moins que « la plus ancienne représentation du ciel visible que nous aient laissée les Grecs », puisqu'un vaste groupe de constellations célestes y est dépeint pour la première fois dans la littérature classique. Le passage du poème que Paul cite est le verset V, où il est dit : « Car nous sommes aussi de sa race » (de la race divine, donc).

Qu'est-ce que cela signifie pour Paul de citer ce poème ? F. F. Bruce n'en doute pas : cela signifie que dans la littérature de son temps, dans la littérature païenne dans laquelle Paul a également été formé, il voit la possibilité d'une « certaine reconnaissance » de Dieu¹⁶. De même, N.B. Stonehouse conclut que chez Paul « on peut reconnaître (dans cette littérature), dans une certaine mesure, une réelle compréhension de la vérité révélée¹⁷ ».

Jose
Tolentino
de
Mendonça

Une chose est sûre : Paul trouve dans la littérature un véritable *locus theologicus* qui concrétise son « désir explicite de dialogue missionnaire¹⁸ », découvrant les potentialités que la littérature offre non seulement pour la connaissance de l'homme, mais pour la recherche de Dieu.

(Traduit du portugais par Jean-Robert Armogathe. Titre original : Quando o novo testamento cita os poetas (Act. 17, 28). Um mapa para o presente).

Jose Tolentino de Mendonça, exégète du Nouveau Testament, a enseigné à la Faculté de Théologie de l'Université catholique du Portugal dont il a été vice-recteur. Il est l'auteur de nombreux essais et d'une œuvre poétique importante. Cardinal en 2019, il est nommé en 2022 à la tête du nouveau Dicastère pour la Culture et l'Éducation.

15 ARATOS, *Phénomènes I*, Texte établi, traduit et commenté par Jean Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. XCVII.
16 F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, p. 337.

17 N. B. STONEHOUSE, *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies*, Londres, Tyndale, 1957, p. 30.

18 V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Storia dell'interpretazione*, Parme, Dissertatio ad Doctoratum, 1979, p. 145.

Prochain numéro
septembre-octobre 2023

La peur

Dossier

Pour une théologie fondamentale du sacerdoce

À l'initiative du cardinal Marc Ouellet (préfet du Dicastère pour les évêques), un Symposium international s'est tenu à Rome le 17-19 février 2022, en présence de plusieurs centaines de participants. Il a été ouvert par un important discours du pape François. Ce Symposium a donné lieu à la publication en six langues de deux volumes (en français aux Editions du Cerf) : *Pour une théologie fondamentale du sacerdoce*, t. 1 (Actes du Symposium, 370 p.) et t. 2 (*Perspectives complémentaires*, 545 p.). Le Centre de recherche et d'anthropologie des vocations a organisé la présentation de ces volumes dans une dizaine de pays, sur tous les continents. La présentation française s'est tenue aux Bernardins, à Paris, le 18 avril 2023 et a donné lieu aux quatre interventions qui suivent.



La revue *Communio*, c'est aussi :

- **un site web** communio.fr, pour commander un numéro ou vous abonner, pour découvrir la présentation de tous les numéros publiés depuis 1975, les actualités de la revue et les ouvrages de la collection publiés chez Parole et Silence. Les numéros de 1975 à 2019 sont téléchargeables gratuitement.
- **une *Lettre d'information* bimensuelle gratuite** : pour la recevoir, inscrivez-vous depuis la page d'accueil dans la rubrique « Newsletter ».
- **une page Facebook** : suivez-nous sur <https://www.facebook.com/communio.fr>



Le Concile Œcuménique Vatican II a redéfini la présence et le rôle de l'Église dans le monde actuel au moyen du concept élargi de sacrement qui réfère à son enracinement trinitaire et à son identité missionnaire : « L'Église est dans le Christ comme un sacrement » c'est-à-dire « un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium* 1).

Quel avenir pour le sacerdoce dans le cadre sacramental redéfini par le Concile ? La question s'avère complexe et même paradoxale puisqu'on observe en Occident une désaffection croissante pour les sacrements, notamment pour l'Eucharistie et même pour le baptême, pour ne rien dire du sacrement de l'Ordre qui fait l'objet de multiples contestations à l'heure de l'écoute synodale et du dévoilement des abus du clergé. L'heure n'est-elle pas venue en catholicisme pour un déplacement d'accent vers « une théologie fondamentale du sacerdoce » qui resitue le ministère hiérarchique en redonnant toute sa place au sacerdoce commun des baptisés ? Voilà la question qui a motivé et habité les délibérations du Symposium romain de février 2022.

La Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* a ouvert la voie prudemment en distinguant deux

participations fondamentales à l'unique Sacerdoce du Christ : celle de la communauté des fidèles fondée sur le baptême et celle des ministres ordonnés fondée sur le sacrement de l'ordre. La question qui se pose alors est la suivante : comment s'articulent ces deux participations à l'unique sacerdoce du Christ ? Une question à haute portée œcuménique qui a fait couler beaucoup d'encre pour et contre cette ouverture conciliaire. *Lumen Gentium* n° 10 affirme la différence essentielle entre ces deux participations mais n'a pas fourni l'explication théologique de leur rapport, faute d'un éclairage pneumatologique et d'un concept englobant de médiation sacerdotale.

Comblant cette lacune a été l'objet de mon essai théologique dans le cadre de ce Symposium **pour une théologie fondamentale du sacerdoce**. Le concept de médiation qui y est développé s'appuie sur une théologie trinitaire articulée au mystère de l'Incarnation du Verbe et culminant dans une pneumatologie qui relie l'Amour intra-trinitaire à la communication de la vie divine au monde par la médiation du Christ et de l'Église.

Je pars du fait que l'incarnation du Fils éternel du Père confère une figure humaine à l'Amour trinitaire, une figure pascale et nuptiale qui

opère la communication de l'Esprit Saint à toute l'humanité à travers le Corps élargi du Christ qu'est l'Église. Ma perspective est également sotériologique du fait que la rédemption de l'humanité ne s'achève pas avec la Croix et la Résurrection du Christ mais débouche sur sa participation à la vie trinitaire à travers le don pascal de l'Esprit Saint. Deux textes johanniques inspirent particulièrement ce développement. Le premier est celui de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine, où il dit : *Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai..., (cette) eau deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle (Jean 4,14)*. Le texte plus explicite de Jean 7, 37 ajoute à la mention de l'Esprit comme source d'eau vive, le fait de la participation du croyant au jaillissement même de la source : « Le dernier jour, le jour le plus solennel de la fête, Jésus se tint debout et s'écria : "Celui qui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi ; comme le dit l'Écriture, "de son sein couleront des fleuves d'eau vive" ». La participation du croyant au don pascal de l'Esprit Saint est confirmée par les paroles qui concluent ce passage : *L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié (Jean 7, 37-39)*.

Le don de l'Esprit Saint accueilli dans la foi confère au croyant une véritable participation à la vie éternelle dès cette vie, une participation existentielle qui l'implique dans les processions de l'Amour trinitaire. Cette vie divine est transposée dans la vie de l'Église par le processus continu de l'incarnation de

l'Amour trinitaire, dont les dimensions christique et pneumatique s'expriment alors sous forme sacramentelle. D'où la structure baptismale de l'Église qui communique aux membres du Corps du Christ une participation à son identité filiale. Tous les baptisés, hommes et femmes, ayant reçu le sceau de la filiation divine, participent en tant que fils et filles de Dieu dans le Fils, à sa vie trinitaire filiale, qui inclut la participation au mystère de sa co-spiration de l'Esprit Saint avec le Père. Cette participation de chaque baptisé à la relation entre le Christ et l'Esprit est, à mon avis, le fondement et l'essence du sacerdoce commun des fidèles. En effet, de même que le Fils unique du Père dans l'éternité co-spire le Don du Saint-Esprit, de même, dans l'économie du salut, le Christ accorde à ceux qui sont ontologiquement marqués par sa filiation de participer à sa co-spiration du Saint-Esprit. Le Concile le dit en des termes moins explicites mais qui soulignent néanmoins la dimension sacerdotale de leur vie : « C'est pourquoi les laïcs, en tant qu'ils sont consacrés au Christ et oints par l'Esprit Saint, sont merveilleusement appelés et doués, afin que se produisent toujours en eux les fruits les plus abondants de l'Esprit. En effet, toutes leurs œuvres, leurs prières et leurs initiatives apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leur travail quotidien, le repos de l'âme et du corps, s'ils sont accomplis dans l'Esprit, et même les épreuves de la vie, si elles sont patiemment supportées, deviennent des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ (voir 1 Pierre 2, 5) » (*Lumen Gentium 34*).

Telle est la mission sacerdotale des fidèles laïcs : infuser l'Esprit de l'Évangile dans les structures et les entreprises de ce monde, communiquer l'Esprit Saint de Dieu par leur témoignage de foi, d'espérance et de charité, favorisant ainsi un climat fraternel dans toutes leurs relations humaines, ouvrant ainsi la voie à la liberté de l'Esprit qui peut alors intensifier son action sanctificatrice dans le monde en vue de l'accomplissement du Règne de Dieu. Si nous voulons définir le sacerdoce à partir de cette vue pneumatologique, le mot médiation vient spontanément à l'esprit, médiation de l'Esprit Saint qui jaillit du Corps ressuscité du Christ, médiation de l'Esprit Saint qui jaillit aussi de son corps ecclésial, surtout des baptisés qui mènent une vie sainte. Cette médiation, présente et active dans la vie des baptisés, découle du mystère pascal du Christ et culmine dans le Don de l'Esprit Saint qui transposé ultimement la communion trinitaire dans la communion ecclésiale.

Si le sacerdoce est ainsi défini de manière générale et fondamentale comme une médiation, une médiation passive-active de l'Esprit Saint, nous pouvons maintenant nous demander si cette définition est applicable au sacerdoce ordonné, qu'il soit épiscopal ou presbytéral. Il est fermement établi en ecclésiologie catholique que sa constitution hiérarchique est basée sur le sacrement de l'Ordre qui confère une marque spirituelle-ecclésiale permanente au sujet choisi pour exercer ce ministère pastoral. Comment distinguer alors cette nouvelle participation à l'unique

sacerdoce du Christ de la participation des baptisés ? Cette question fondamentale nous invite à contempler le mystère du Christ de manière différenciée, en distinguant d'abord son identité filiale, source du sacerdoce baptismal, mais en distinguant ensuite sa dimension paternelle qui dérive du fait que le Christ s'incarne non seulement comme le Fils mais aussi comme Envoyé du Père, comme représentant du Père, comme ministre du Père, chargé de manifester sa proximité paternelle, son amour paternel, sa bonté miséricordieuse. Cette "ministérialité" du Fils incarné en rapport avec le Père constitue le fondement du sacrement de l'ordre dans l'Église, le fondement de l'autorité paternelle des ministres du Christ, qui renvoie à sa représentation du Père.

Cardinal
Marc
Ouellet

Maintenant, de quelle manière cette nouvelle participation à l'unique sacerdoce du Christ est-elle liée à l'Esprit Saint ? La réponse à cette question est importante parce qu'elle touche le cœur de la division entre catholiques et protestants, un point qui doit être approfondi au-delà de toute polémique. Permettez-moi d'y répondre en citant un paragraphe clé de ma conférence qui synthétise le rapport de l'Esprit Saint au mystère pascal du Christ :

« Si le Verbe de Dieu incarné a été conçu par l'Esprit Saint et si l'Esprit Saint l'a accompagné tout au long de l'incarnation, c'est pour qu'Il vive pleinement sa condition humaine et sa mission de Fils du Père, aidé par son Esprit filial, afin d'accomplir sa mission rédemptrice qui consistait à porter le péché du monde dans son offrande

d'amour sur la croix et à obtenir l'absolution du Père en réponse à son sacrifice. C'est alors que la plénitude de l'Esprit Saint lui est communiquée en tant qu'Esprit du Père, Esprit souverain qui absout les péchés, ressuscite les morts, pneumatise l'humanité du Christ pour en faire un Esprit vivifiant, capable de se prolonger dans l'histoire sous une nouvelle forme corporelle et sacramentelle dans l'Église, corps et épouse du Christ ressuscité » (p. 151-152).

La différence fondamentale entre les deux participations à l'unique sacerdoce du Christ est donc fondée ici sur la pneumatologie, qui distingue l'Esprit du Fils à la source du sacerdoce filial et l'Esprit du Père à la source du sacerdoce paternel des ministres ordonnés. Dans cette perspective trinitaire, il est évident que les deux sont ordonnés l'un à l'autre, le plus fondamental étant le sacerdoce filial éternel, au service duquel se développe le sacerdoce hiérarchique sacramentel pendant le temps de l'économie du salut. Ce dernier consiste en un ministère de la Parole et des Sacrements doublé d'une autorité pour faire croître la communauté chrétienne en sainteté qui est l'accomplissement de son sacerdoce existentiel et missionnaire.

Quel avenir donc pour le sacerdoce ? La perspective sacerdotale qui vient

d'être évoquée vise certaines conséquences pastorales et missionnaires. Qui ne voit la pertinence de cette approche mystérique pour revaloriser la communion ecclésiale et du coup réveiller la joie de l'existence chrétienne ? Ne peut-on pas en tirer des lumières décisives pour une ecclésiologie plus équilibrée quant au rapport entre pasteurs et fidèles, notamment pour surmonter les rivalités, les conflits et les luttes de pouvoir qui occupent tant de place dans certaines propositions synodales à prédominance socio-idéologique ? L'approche pneumatologique ici préconisée ne permet-elle pas de consolider la culture de la rencontre si chère au Pape François, et la collaboration harmonieuse entre les divers charismes qui configurent la communauté ecclésiale ? Une vision ainsi articulée de la « communion des vocations » ne devrait-elle pas susciter un enthousiasme vocationnel plus large que la pratique habituelle de la pastorale vocationnelle ? Bref, malgré les drames et les échecs sacerdotaux de notre époque dont nous n'éluons pas la responsabilité, la vision globale qui est offerte ici ravive l'Espérance d'un nouveau printemps sacerdotal impliquant toute l'Église et confirmant sa fidélité à l'Esprit Saint dans la recherche d'une Église synodale.

Cardinal Marc Ouellet, né au Québec en 1944, appartient à la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Il a dirigé des séminaires en Colombie et à Montréal. Archevêque de Québec de 2002 à 2010, cardinal en 2003, il a été nommé par Benoît XVI à la tête du Dicastère pour les évêques (2010-2023). Docteur en théologie (1983), il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont, en dernier lieu, Amis de l'Époux – Pour une vision renouvelée du célibat sacerdotal, Parole et Silence, 2019.

Un grand Spirituel contemporain disparu en 1978, le Père François Varillon, aimait à répéter que s'il se trouvait dans les dogmes catholiques un article n'ayant pas de rapport avec l'*agapè*, avec l'amour évangélique, alors il faudrait le supprimer. Ce propos, qui a valeur d'axiome pour toute théologie spirituellement conséquente, s'impose singulièrement à toute théologie fondamentale du sacerdoce. S'il se trouvait qu'une affirmation théologique à prétention systématique sur le sacerdoce ne fût en rien articulée au message de l'*agapè*, alors, en effet, il faudrait la révoquer.

Pour autant, le discernement ici requis ne saurait être intemporel, il s'exerce dans des conditions nouvelles et un changement d'époque. Il exige ainsi une écoute des signes des temps dont la théologie, toutefois, ne saurait se dissoudre dans une sociologie de l'air du temps ; « l'air du temps », comme disait autrefois Gustave Thibon, voilà une ambition de feuille morte. Cette marge étant méthodologiquement assumée, plusieurs questions angulaires ne peuvent qu'être ressaisies qui concernent les rapports entre institution et historicité, entre hiérarchie et démocratie et, *not the least*, entre

les deux sacerdoce, baptismal et ministériel, intégrant de façon essentielle la symbolique du féminin et du masculin.

C'est un fait heureux : étape après étape, synode après synode depuis plus d'un demi-siècle, l'Église catholique a revalorisé le sacerdoce commun des baptisés, parce qu'il représente, comme le disait le Père de Lubac citant Thomas d'Aquin, un « sacerdoce mystique » (*sacerdos mystice*). Cela étant acquis, l'Église ne peut qu'être portée également, non pas par contreposition, mais par concomitance, à revaloriser le sacerdoce ministériel et ainsi à développer, à l'heure des recompositions, les termes adaptés de l'harmonie entre ces deux types de vocations fondées dans le sacerdoce du Christ. Cette intention retentit sur les deux terrains solidaires l'un, théologique qui puise dans les profondeurs de la grande mémoire et l'autre, pastoral qui manifeste aujourd'hui des disparités injustifiables, notamment entre les mégapoles et le monde rural et rurbain.

De surcroît, le sacerdoce ministériel, réduit à une simple superstructure fonctionnelle ici, ou hyper-sacralisé là, peut et doit affronter la crise anthro-

pologique inédite de notre temps, avec ses mutations théologico-politiques, les vertus et les impasses du dialogue inter-religieux ou les motifs des abus de pouvoir et, ce faisant, doit manifester la logique de son autorité propre.

De ce point vue, un rappel circonstancié s'imposait quant aux résultats produits dans le cadre des études historiques et exégétiques depuis la seconde moitié du XX^e siècle, qui, en effet, n'ont pas été sans effervescence mais non plus sans tensions : tensions entre une approche historiciste et une approche anhistorique ; tension entre une herméneutique de la dénaturation progressive du message évangélique (A. von Harnack) et une herméneutique de la croissance dogmatique, spirituelle et institutionnelle. Cette longue mémoire contrastée a été ressaisie et configurée dans les textes majeurs de Vatican II ; elle impliquait néanmoins l'attention renouvelée aux évaluations savantes et pastorales. C'est ainsi l'un des objets de la livraison éditoriale que la présente rencontre veut honorer. Il peut se résumer ainsi : comprendre et féconder pour aujourd'hui le lien séculaire et indéfectible entre les notions de « Peuple de Dieu » et de « presbytérat » et, subséquemment, entre celles de diaconat, laïcité et tout spécialement celle de vie religieuse.

Je m'en tiendrai aux deux premières. La notion de « Peuple de Dieu » comme on sait, a connu ces dernières décennies une prééminence pastorale sur celles de « Corps du Christ » et

« Temple de l'Esprit ». L'idée de sacerdoce a pu alors trouver indûment son site « ontologique » premier dans le seul geste baptismal, puisque conférant au nouveau chrétien, les titres de « prêtre, prophète et roi ». Les points d'appui scripturaires ont semblé sans faille, telle cette formule de « Pierre » : « Vous entrez dans la construction de la demeure spirituelle, pour devenir le sacerdoce saint » (*I Pierre 2,5*). L'enjeu était alors de savoir comment le ministère presbytéral s'identifiait *spécifiquement* et *solidairement* au sein de la communion ecclésiale. Avec le Décret conciliaire *Presbyterorum ordinis*, le ministère du prêtre fut compris comme essentiellement ordonné à l'annonce de l'Évangile (§ 4). Cependant, l'inscription *sacramentelle* du presbytérat fut exprimée par ledit Décret dans le paragraphe immédiatement suivant, invoquant la participation « de manière spéciale » (*speciali ratione effecti*) des ministères de l'évêque et du prêtre, « au sacerdoce du Christ », enracinant leur exercice dans le sacrement de l'eucharistie et la responsabilité sacramentelle de la mémoire (§ 5). « Vous ferez cela en mémoire de moi » (*Luc 22,19 ; 1 Corinthiens 11,24*).

Ainsi, la trajectoire qui mène de l'envoi par Dieu le Père à la réception humaine de tous les dons du Christ ne fait pas des Apôtres et de leurs successeurs, de simples émanations de l'Église ; ils en sont constitutifs, autrement dit, sont *spécifiquement missionnés* et *institués comme tels* par le Christ pour

la fonder ici et là dans la durée des temps et la distance des géographies sous la responsabilité de Pierre, à cette seule fin de porter efficacement le message de salut destiné à tous les hommes.

D'où s'éclaire cette formule malmenée, souvent incomprise : *In persona Christi capitis*, (« Dans la personne du Christ-Tête ») qui a fait l'objet d'une heureuse précision éliminant toute velléité de projection psycho-personnelle et focalisant sur l'alliance sacramentelle qui confère au ministre ordonné, au titre du service kénotique, la charge de représenter sacramentellement la personne du Christ en tant qu'envoyé par le Père et Tête de l'Église.

C'est pourquoi, la question du « célibat sacerdotal », reprise lors de notre symposium, ne peut être déconnectée ni de cette temporalité fondatrice dans laquelle le Christ est totalement voué « aux affaires de [son] Père » (*Luc* 2,49) et n'a pas « d'endroit où reposer la tête » (*Matthieu* 8,20), ni de l'exigence spirituelle que son célibat inspire. Ce fut le sens des dispositions progressivement prises par les conciles d'Elvire (305) de Carthage (419) de Nicée (381) et de Trullo (691), ce dernier obligeant au célibat les évêques des Églises orientales. Du même effet, parce que irréductible à la simple disposition administrative, cette question du célibat presbytéral ne pouvait, ne peut être reconduite aux seules conditions formelles de son obligation canonique au XII^e siècle, (2^e Concile de Latran, 1139). C'est donc ici un choix *spirituel*,

établi dans une vue théologique – qui ne peut certes exclure, comme dans tout état de vie, les difficultés – qu'a maintenu et confirmé l'Occident latin.

Mais, ainsi entendue, la relation entre les deux vocations – sacerdoce ministériel et baptismal – n'est justement pas exclusive, elle obéit à une inclusion mutuelle : le ministre ordonné qui représente sacramentellement le Christ est et reste un baptisé, et le baptisé reçoit le titre de prêtre dans le mouvement de réception des dons du Christ confiés à tous, mais sans confusion ni séparation.

La question du « démocratique » dans l'Église, question aujourd'hui tenace et parfois passionnelle, peut-elle s'affranchir d'une telle 'théo-logique' ? S'il convient de s'interroger sans cesse sur les conditions de transfert des concepts politiques dans le champ religieux, ce sont de surcroît les métamorphoses du concept de démocratie depuis 25 siècles et l'ère athénienne, qu'il convient de mettre en relief. De cette précaution méthodologique à tout le moins, la notion de sacerdoce commun des baptisés tous bénéficiaires des dons de l'Esprit depuis la Pentecôte, pourrait-elle être exonérée ?

Ainsi, vivre fraternellement l'alliance, les épousailles heureuses entre les deux sacerdoce au titre de l'amour divin qui les appelle, telle est leur vocation différenciée. En effet, s'il n'est point de théologie du sacerdoce sans la représentation christique de l'alliance, c'est qu'il n'est pas de mission divine, donc point

Philippe
Capelle-
Dumont

de mission ecclésiale sans le don, actualisé par l'Esprit, de l'Alliance. Telle est la clef. La Révélation nous apporte ainsi une réponse aussi limpide que prometteuse à laquelle la théologie s'efforce, avec humilité, de se hisser.

Le Père Philippe Capelle-Dumont, né en 1954, philosophe et théologien, professeur des universités, est doyen honoraire de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, président d'honneur de l'Académie catholique de France et ancien vicaire épiscopal. Auteur d'une cinquantaine de livres, il a reçu en 2021 le Grand prix Grente de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre. Celle-ci a fait l'objet d'un ouvrage collectif paru en 2023, intitulé : Fonder (J. de Gramont dir., éditions du Cerf).

Dossier



« La recherche d'une connaissance exacte et profonde de la nature et de la mission du sacerdoce ministériel est la voie à suivre pour sortir de la crise d'identité du prêtre¹ ». Ces paroles de Jean-Paul II ont été déterminantes pour m'inviter à réfléchir sur une théologie fondamentale du sacerdoce, en laissant de côté les considérations historiques, sociologiques, psychologiques (qui ont leur place, mais ne me semblent pas déterminantes).

Parmi les nombreux facteurs qui concourent à définir l'identité sacerdotale, j'ai retenu comme dénominateur commun de l'enquête la finalité du sacerdoce : il s'agit de *servir à l'économie du salut*, de la mise en œuvre du salut (*1 Corinthiens* 4, 1 : « les dispensateurs des mystères de Dieu »).

C'est cette approche sacramentelle qui me semble la plus pertinente pour une théologie fondamentale du sacerdoce².

A – l'enquête historique est longue et a été menée dans les deux gros volumes du Symposium. J'en ferai ici un survol nécessairement insuffisant, ou plutôt je présenterai deux ou trois points saillants.

1 – Dans les écrits canoniques, je retiendrai la liturgie céleste décrite dans *l'Apocalypse* 4, 4³. Vingt-quatre *presbyteroi* (on traduit d'habitude par : « vieillards ») sont assis autour du Trône, vêtus de robes blanches et une couronne d'or sur la tête. Robe blanche, couronne d'or : ce sont là les insignes du sacerdoce, tels qu'ils sont décrits par exemple dans le *Testament de Levi*⁴ : robe de lin, ceinture pourpre, couronne, diadème du sacerdoce (cette cérémonie d'investiture de Levi semble provenir d'anciens rituels). La couronne est une dignité sacerdotale⁵. Leur nombre, 24, peut renvoyer aux vingt-quatre ordres sacerdotaux de *1 Chroniques* 24, 1-19. Enfin, à une époque un peu plus tardive, les presbytres des commu-

1 Saint JEAN-PAUL II, Exhortation *Pastores dabo vobis, sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, 1992, n. 11.

2 Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Ratisbonne, Pustet, 2018³. Outre les deux volumes du Symposium, on pourra se référer à la revue *Communio* 2020, 267 sur *L'identité sacerdotale*.

3 Nous suivons ici Jean COLSON, *Ministre du Christ, ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris, 1966, p. 200 et sv.

4 Probablement un écrit essénien (Qûmrân), II^e moitié du I^{er} s. après J.-C., tr. par Marc PHILONENKO, in *Écrits intertestamentaires*, Gallimard, La Pléiade, 1987, ch. 8, p. 84.

5 *Ecclesiaste* 4, 2 ; *Zacharie* 6, 11, 14 ; *1 Maccabées* 10, 20.

nautés chrétiennes ont des sièges, tandis que les diacres restent debout⁶. Ce témoignage peut faire penser que dans certains milieux judéo-chrétiens de la fin du I^{er} siècle, en Asie mineure, les anciens avaient déjà une fonction liturgique et sacerdotale⁷.

2 – À l'âge apostolique et sub-apostolique, les premières communautés identifient le Christ comme celui qui préside : cela est vrai d'abord de l'Eucharistie, où les paroles de la consécration sont à la première personne (1 Corinthiens 11, 23-26).

Puis la finale de Matthieu 28, 19 contient une injonction (qui reprend peut-être une formule liturgique⁸) :

Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Enfin, dans le quatrième Évangile (Jean 20, 22-23), le Ressuscité accorde aux Onze le pouvoir de remettre les péchés.

Eucharistie, baptême, pénitence : les premières communautés-Églises se retrouvent, dans la variété de leurs origines, autour de ces trois signes concrets d'appartenance à la Voie de Jésus. Pour chacun de ces signes, c'est le Christ qui agit, puisque cela est opératoire « en son Nom ».

3 – Enfin, il faut relever l'importance du verbe *presbeuein* (προσβέειν) : ce verbe a un double sens : il peut signifier : « être âgé, vénérable, supérieur », donc « présider », mais aussi : « être en ambassade, envoyé par quelqu'un d'autre ». La *presbeia* (Προσβεία), c'est la députation. Mais, comme il a été remarqué, pour des oreilles grecques, *presbeuein* (προσβέειν) était proche de *presbuteros* (προσβύτερος), notable qui préside, mais aussi homme député (Actes 14, 25) à qui Dieu confie le soin de son Église (Actes 20, 28).

En ce sens, il suffit de rappeler ces paroles de Benoît XVI :

Le sacerdoce n'est pas un métier permettant de s'assurer grâce à ses compétences un moyen de subsistance : par le sacrement, je donne ce que je ne peux pas donner personnellement [...] Je suis le messager de ce qu'un autre m'a remis.

B – continence, célibat, chasteté :

Je ne retiendrai que deux points de l'immense dossier :

1 – d'abord, les références habituelles aux décisions sur le célibat des clercs : Concile d'Elvire (début du IV^e siècle) et deuxième Concile du Latran (1139). Il suffit de remarquer à ce propos que *l'énoncé d'une interdiction ne suppose pas une pratique préalable différente*. Pour la résidence épiscopale par exemple, on

6 *Didascalie des apôtres* II, 57, 3 sv ; 57, 4 ; VIII, 12, 3.

7 A. FEUILLET voit dans les vieillards « des hommes glorifiés », « les saints de l'Ancien testament » (« Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse », *Revue Biblique*, 1958, 65, 1 p. 5-32).

8 Car l'annonce baptismale (par Pierre) dans les Actes 2, 38 se limite « au nom de Jésus Christ » avec le don du Saint Esprit.

n'a pas de textes anciens qui l'exigent, mais on peut penser naturellement que l'évêque résidait dans son diocèse.

2 – Il faut toujours en revenir à la vie sacramentelle et, d'abord au baptême.

C'est l'identité sacramentelle du baptême et de l'ordre qui a conduit à préciser les états respectifs (et relatifs) des baptisés, ordonnés ou non-ordonnés.

C – les deux sacerdoxes :

Un article fondamental des PP. Garrigues, Le Guillou et Riou⁹ a attiré mon attention sur la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur (580-662)¹⁰.

Il s'agissait de défendre les définitions de Chalcédoine sur la différence des natures du Christ qui n'entraînait ni division ni confusion. Pour cela, Maxime expose comment l'Église montre que des différences ne nuisent pas à l'unité, aussi bien par la disposition de son édifice que par les deux testaments de l'Écriture, par la lettre et l'esprit, ou par le déroulement de la synaxe (la messe) où interviennent les hommes, les anges et Dieu. La sainte Église, écrit-il, est l'image de Dieu « en tant qu'elle opère envers les fidèles la même œuvre d'unité que Dieu, si différents qu'ils puissent être par leurs particularités et à cause de leurs différences de pays et de modes de vie, elle fait d'eux un seul [corps] par la foi » (p. 85).

Il poursuit en décrivant l'édifice : il est divisé en deux, il comprend un lieu réservé aux seuls prêtres et ministres, le *sanctuaire* (*hierateios*) [ιερατειος], et un lieu accessible à tout le peuple croyant (*pasi tois pistois laois*) [πᾶσι τοῖς πιστοῖς λαοῖς], la *nef* (*naos*) [ναός]. Mais néanmoins il est un selon son identité (*kata tèn hupostasin*) [κατὰ τὴν ὑπόστασιν]. De même que le Christ a deux natures, « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation », de même on pourrait dire que l'Église a deux natures, les clercs et les laïcs, dont on peut dire comme du Christ que « la différence des natures n'est nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase » (c'est la définition de Chalcédoine).

Cette différence « essentielle » ne rompt en rien l'unité de l'Église, qui est une – comme le Père et le Fils sont un (*Jean 17, 21-23*).

Il peut être convenable de transposer le modèle christologique de l'édifice à l'assemblée : le clergé et les laïcs constituent un seul corps, dans cette distinction sans séparation ni confusion. Ce modèle permet d'éviter l'emboîtement d'un sacerdoce ordonné superposé au sacerdoce baptismal : l'humanité du Christ est aussi parfaite en son ordre que sa divinité, il est « consubstantiel

Jean-Robert
Armogathe

9 J.-M. GARRIGUES, M.-J. LE GUILLOU, A. RIOU, « Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs », *Nouvelle Revue Théologique*, 93, 8, 1971, p. 806.

10 MAXIME LE CONFESSEUR *Mystagogie*, trad. Marie-Lucie Charpin-Ploix, Éd. Migne, Paris, 2005.

au Père selon sa divinité et consubstantiel à nous selon son humanité ».

L'unité de l'*ecclesia* [ἐκκλησία] (« qu'ils soient Un... »), à travers les modèles que développe Maxime, renvoie donc bien explicitement au Christ dont elle est le Corps. Appliquée aux laïcs et aux clercs, elle ne porte à aucune séparation, aucune

division, tout en maintenant la distinction. Le sanctuaire et la nef sont rassemblés « en vue du mystère célébré sur le divin » (p. 106). Ainsi l'église « faite de main d'homme », « qui est symboliquement un modèle grâce à la variété des réalités divines qui s'y trouvent nous a été livrée avec sagesse pour nous guider vers des réalités plus élevées ».

Conclusion

L'enquête que nous avons menée n'est pas sans actualité : depuis les réformes protestantes, en effet, le vocabulaire « sacerdotal » a été mis en accusation, comme ayant rendu possible cette « plaie de l'Église » décrite au XIX^e siècle par l'abbé Rosmini : « la division entre le peuple et le clergé dans le culte public », ou la « cléricisation », souvent dénoncée aujourd'hui. Le vocabulaire aurait écarté les laïcs, comme « non-prêtres », de toute responsabilité dans l'Église et aurait accordé aux clercs un « pouvoir sacré », une autorité arbitraire sur le peuple chrétien.

L'enquête patristique me semble montrer que *c'est l'exercice du culte*

comme sacrifice qui a entraîné l'institution d'un ordre ministériel distinct du sacerdoce baptismal – cet ordre, dont l'accès était marqué par l'imposition des mains, a très tôt retenu comme exclusive la terminologie sacerdotale.

L'unité synthétique de l'Église réunit laïcs et clercs comme l'humanité et la divinité du Christ sont unies ; ainsi *la différence n'est pas seulement accidentelle ou fonctionnelle : elle est constitutive de l'être même de l'Église, Corps du Christ*. Chacune des deux réalités « sont la même chose l'une pour l'autre » : « l'une est à l'autre, mutuellement, ce que chacune est en fait pour elle-même » (Maxime me Confesseur).

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille en 1947, prêtre (Paris), membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, directeur d'études honoraire à l'École pratique des hautes études, appartient au Comité de Communio depuis les origines.



Pour mieux comprendre le rôle du sacerdoce ministériel, je voudrais traiter, rapidement, des notions, très présentes dans la Bible, de séparation, de différenciation, d'altérité,

Devant une désacralisation généralisée, y compris dans la vie de l'Église et en particulier dans le regard porté sur ses prêtres, revenons quelques instants à la notion de sacré. Celui-ci se rapporte à tout ce qui appartient à la

divinité, ce qui est mis à part pour elle, ce qui est soustrait à l'emprise de l'homme, bref, à ce qui désigne une distinction entre deux univers, celui du divin et celui des réalités profanes. Ce bref exposé cherche à étayer l'intuition selon laquelle la structure duale du sacerdoce chrétien, celui des laïcs et celui des ministres ordonnés, ne se comprend bien qu'en vertu d'une compréhension du sacré fondée sur la différenciation.

Ancienne Alliance

Dès les premières lignes de l'Écriture sainte, le récit de la Création se fonde sur un principe de séparation (lumière/ténèbres, mer/terre) et de différenciations (êtres vivants créés « selon leur espèce »). Séparation et distinction introduites au sein même de l'humanité, créée homme et femme, et qui à l'origine permet à cette humanité d'être vécue comme relation dans la différence (ce qu'on peut désigner par « altérité »). L'histoire du salut repose elle aussi sur ce principe de séparation : Israël est mis à part, est constitué comme peuple non sur la base de singularités culturelles ou linguistiques, mais du fait de sa séparation, voulue et opérée par Dieu, des autres nations. Dieu ne choisit pas un peuple préexistant, il le « crée » en le

distinguant. Cette séparation est comprise comme « sainteté », qui n'est pas une perfection morale mais qui participe de la transcendance d'un Dieu unique sur lequel l'homme n'a pas de prise. « Soyez saints comme je suis Saint ».

On trouve en outre au sein de cette première distinction une seconde, interne à Israël : c'est le sacerdoce lévitique, compris lui aussi comme mise à part. La tribu de Lévi est la « part du Seigneur », et reçoit le service du Très-Haut comme sa seule « part d'héritage ». Cette tribu n'a pas reçu de territoire. L'exercice du culte implique de distinguer les officiants des fidèles, distinction concrétisée par une division de l'espace au sein du temple, le Grand-

Prêtre seul ayant accès au saint des Saints. Ainsi, dès l'Ancien Testament, on comprend que la sainteté de Dieu ne peut être approchée sans médiation.

Une des missions majeures de cette classe sacerdotale est de procéder à des sacrifices, dont certains représentent une offrande totale et irréversible à Dieu, ne serait-ce que parce qu'on ôte la vie à un animal, allant dans certains

cas jusqu'à le brûler (holocauste). Ce caractère définitif s'applique également à la consécration du prêtre : « Tu es prêtre à jamais ».

On constate donc dès l'Ancien Testament l'existence d'un double sacerdoce : celui d'Israël tout entier (vis-à-vis des nations, voir *Exode* 19,6) et celui des prêtres du Temple proprement dit, qui sont prêtres pour le peuple d'Israël.

Nouvelle Alliance

Dans la nouvelle Alliance, la source unique du sacerdoce chrétien est la figure du Christ-Prêtre, offert en sacrifice dans lequel il est à lui seul « l'autel, le prêtre et la victime » (5^{ème} préface du temps pascal). Voyons comment cette mission se déploie dans les deux dimensions du sacerdoce chrétien.

Par le baptême, le nouveau chrétien est consacré à Dieu, il n'est plus entièrement de ce monde. Saint Jérôme écrivait : « le sacerdoce des laïcs, c'est-à-dire le baptême » ; ce sacrement le marque de la sainteté même de Dieu en Jésus-Christ. Le peuple des baptisés est un peuple sacerdotal parce chacun de ses membres est donné à Dieu. C'est ce que Paul rappelle : *Je vous exhorte donc, frères, par la tendresse de Dieu, à lui présenter votre corps – votre personne tout entière –, en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu : c'est là, pour vous, la juste manière de lui rendre un culte* (*Romains* 12,1). Les chrétiens sont prêtres pour l'ensemble de l'humanité.

Ce sacerdoce se fonde dans l'unique sacrifice du Christ, mort sur la Croix, et

livré dans son Eucharistie. Le chrétien participe à ce sacrifice par la consommation du Corps eucharistique du Christ. Il s'agit presque d'un paradoxe, car c'est en étant ainsi consommé que le Christ nous transforme en offrandes parfaites à son Père. Celui qui est sacrifié nous transforme à notre tour en sacrifices. Ce sacerdoce des laïcs s'exerce donc de manière privilégiée dans la réception de l'Eucharistie, qui nous fait entrer dans la sainteté même de Dieu : c'est bien ce que proclame la IV^e prière eucharistique : « accorde à tous ceux qui vont partager ce Pain et boire à cette Coupe d'être rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps, pour qu'ils deviennent eux-mêmes dans le Christ une vivante offrande à la louange de ta gloire ».

Cependant, comme dans le peuple d'Israël, il y a dans l'Église des ministres ordonnés qui introduisent une différenciation, une altérité, au sein du sacerdoce chrétien. Comme le lévite, le prêtre est mis à part, et reste en retrait vis-à-vis de l'exercice d'activités profanes. Ainsi

s'expliquent les réserves de l'Église devant l'exercice de responsabilités politiques, militaires ou économiques par des prêtres. Le sacerdoce ministériel s'exerce au plus haut degré dans la consécration de l'Eucharistie (et pas seulement sa consommation) par laquelle le Christ lui-même livre son Corps et son Sang. Le ministre ordonné participe au sacerdoce du Christ, en agissant *in persona Christi capitis* selon la formule de Vatican II pour rendre présent le Christ quand il s'offre dans le sacrifice eucharistique. Le prêtre reproduit l'acte du Fils se livrant pour l'humanité.

Le ministère ordonné introduit ainsi au sein du peuple chrétien la radicale

altérité du Christ-Tête, qui permet à la communauté d'échapper à l'auto-célébration et d'entrer dans une relation authentique avec son Sauveur. Il rappelle que l'Église n'est pas auto-constituée, mais instituée par le Christ. Celui-ci, par la grâce du ministère ordonné, n'est plus seulement considéré comme une sorte de frère aîné, mais comme le Fils venu dans le monde pour notre salut. Du fait de l'Incarnation, le sacerdoce ministériel nous met en présence du Christ selon les modalités de sa nature humaine, avec sa corporéité, les déterminations et les limites de la condition de créature. Il garantit l'objectivité de la présence du Christ et de son action dans l'Église.

Conséquences : sacerdoce ministériel et différence sexuelle

La séparation opérée dans l'acte créateur donne des limites aux créatures. L'homme n'est pas auto-suffisant, il n'est pas homme s'il reste seul. La différence des sexes au sein de l'humanité ne se réduit pas à la nécessité biologique de survie de l'espèce, elle lui est spécifique, en ceci que l'homme est créé comme « être pour l'autre ». Cette altérité ontologique est assurée concrètement par la différence des sexes. La condition de créature impose donc de n'appartenir qu'à un seul sexe.

La masculinité du Christ relève de cette condition de créature, pleinement assumée dans son Incarnation. Notons que la différence sexuelle est présente jusqu'à la fin des temps : *L'Esprit et l'Épouse disent* «

Viens » (*Apocalypse* 22,17), et, pour l'heure, jusque dans les deux formes du sacerdoce chrétien. Les ministres ordonnés, qui représentent le Christ et agissent en son nom, sont, comme lui, des hommes. Le sacerdoce ministériel se met en adéquation avec celui du Christ incarné, qui est lui-même l'Époux face à l'Église Épouse. Le fait que Jésus n'ait pas choisi de femmes parmi ses Apôtres montre en quoi le sacerdoce ministériel est profondément ancré dans la complémentarité masculin/féminin. Ce n'est pas l'Église qui en a décidé ainsi. Comme dans le cas de l'union homme/femme dans le mariage, *l'égalité en dignité n'est pas identité des fonctions*. Le sacerdoce ministériel masculin rend visible au sein de l'Église son union avec le Christ.

Isabelle
Rak

La différenciation qui fonde la structure du sacerdoce chrétien n'isole pas pour autant les deux pôles. Il a été question précédemment de cette relation entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel comme s'exerçant « sans confusion ni séparation » selon la formule chalcédonienne. Le « monde » est le champ d'action des laïcs, prêtres pour l'humanité. Le ministre ordonné est la figure du Christ Médiateur entre le monde et le Royaume, et témoigne par anticipation de la vie du Royaume des cieux. Sa mission présente un aspect prophétique et eschatologique, au service exclusif de Dieu et de son Église. D'où l'attachement du catholicisme latin au célibat sacerdotal, reflet et exemple de l'union exclusive du Christ

et de son Église, et qui est de toute façon exigé pour les évêques dans les Églises orientales, catholiques et orthodoxes.

On peut alors comprendre en quoi le principe de différenciation, qui structure le sacerdoce chrétien en deux pôles, est devenu incompréhensible pour les mentalités actuelles qui tendent à rejeter les limites, les médiations et la différence des sexes pour leur préférer la démesure, l'immanence et l'auto-génération du même. Redécouvrir et rendre visible la sacralité du sacerdoce ministériel garantit une vie ecclésiale fondée sur une synergie et une complémentarité donnant sa pleine place au Sauveur qui « fait toutes choses nouvelles ».

Dossier

Isabelle Ledoux-Rak professeur des Universités, directrice du Laboratoire de photonique quantique et moléculaire, ENS Paris-Saclay, membre des comités de rédaction de Résurrection et de Communio.

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
Institut Jean-Marie Lustiger, *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 SÀNCHEZ, Gabriel FLYNN, Jean-Robert ARMOGATHE.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-*La confession de la foi* (1975/1)
- 9-« *Jésus, né du Père avant tous les siècles* » (1977/1)
- 15-« *Né de la Vierge Marie* » (1978/1)
- 21-« *Il a pris chair et s'est fait homme* » (1979/1)
- 27-« *La Passion* » (1980/1)
- 33-« *Descendu aux enfers* » (1981/1)
- 39-« *Il est ressuscité* » (1982/1)
- 47-« *Il est monté aux cieux* » (1983/3)
- 51-« *Il est assis à la droite du Père* » (1984/1)
- 57-*Le jugement dernier* (1985/1)
- 63-*L'Esprit Saint* (1986/1)
- 69-*L'Église* (1987/1)
- 212-*Croire l'Église* (2010/6)
- 217-*L'Église Apostolique* (2011/5)
- 224-*La catholique Église* (2012/6)
- 230-*La sainteté de l'Église* (2013/6)
- 236-*L'Église Une* (2014/6)
- 75-*La communion des saints* (1988/1)
- 81-*La rémission des péchés* (1989/1)
- 87-*La résurrection de la chair* (1990/1)
- 93-*La vie éternelle* (1991/1)
- 269-270-*Dieu unique* (2020/3-4)
- 285-*La mission de l'Esprit* (2023/1)

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)
- 59-*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)
- 128-*Baptême et ordre* (1996/6)
- 149-*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)
- 172-*La confession, sacrement difficile ?* (2004/2)
- 210-*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)
- 233-*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

Le Décalogue

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

Les Béatitudes

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

Les Vertus

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

- 191-*La fidélité* (2007/3)
- 196-*La bonté* (2008/2)

L'Église

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

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)
286- *La mémoire* (2023/2)

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 encyclyclic 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 Zâde* (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)
285- *Joseph Ratzinger-Benoît XVI et Communio* (2023/1)

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

Édouard Adé (Cotonou), 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, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguet, 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 Ozarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

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

Dépôt légal : mai 2023 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-915111-99-6 – 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

La liberté religieuse – un droit

XLVIII, 3-4 n° 287-288 mai-août 2023

Dans le magistère de l'Église, la liberté religieuse est un droit qui s'adosse à un devoir. La liberté de se porter vers la religion de son choix est subordonnée à l'obligation de rechercher la vraie religion. Elle est donc avant tout une liberté publique, qui trouve un fondement chrétien dans la dignité de la personne entendue comme enfant de Dieu : la liberté de ne pas se faire imposer par l'État sa religion, sa manière de s'ordonner intérieurement à Dieu et de manifester extérieurement et collectivement cette ordination. Cette conception de la liberté religieuse non seulement s'oppose à sa négation totalitaire, mais elle se distingue aussi de sa réduction libérale à la liberté de conscience.

Éditorial *Émilie Tardivel*: Le droit à faire son devoir

Thème

- François Daquet* Le droit à la liberté religieuse –
Convergences et équivoques entre l'Église et les États libéraux
- Nicholas J. Healy, jr.* *Dignitatis Humanae*
et l'État libéral moderne
- Philippe Portier* Laïcité et liberté religieuse dans le discours de l'épiscopat français –
Constantes et variations
- Émilie Tardivel* Difficile liberté religieuse –
Hobbes, Spinoza et la philosophie politique moderne
- Emmanuel Tawil* Que reste-t-il de la liberté religieuse en France
après la loi sur le séparatisme ?
- David Vopřada* Une question de conscience ?
Tertullien et la défense de la liberté religieuse

Dossier

Religion des poètes (III) : *Hopkins, Werfel, Pilinszky, Tolentino*

- Gerard Manley Hopkins – *Louis Bouyer*
l'Abîme appelle l'abîme...
- János Pilinszky et la mystique du dénuement – *Tibor Görföl*
Le Dieu implicite
dans la poésie de José Tolentino de Mendonça *Maria José Vaz Pinto*
- Quand le Nouveau Testament cite les poètes (Actes 17, 28) – *Jose Tolentino de Mendonça*
Une carte pour s'orienter dans le temps présent
Avec des traductions inédites de textes et poèmes
de Franz Werfel et János Pilinszky

Dossier

Quel avenir pour le sacerdoce ?

Avec les contributions du cardinal Marc Ouellet, de Philippe Capelle-Dumont, de Jean-Robert Armogathe et d'Isabelle Rak à la soirée du 18 avril 2023 au collège des Bernardins.

Le denier de César (vers 1655), Philippe de Champaigne,
Musée des beaux-arts de Montréal.

Revue bimestrielle
Numéro double : 20,00 €

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-99-6



9 782915 111996



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Avec le soutien du

