

revue
catholique
internationale



communio



La peur

revue
catholique
internationale



communio

La peur

« Le trésor unique de la trésorerie divine est la crainte de Dieu. [...] Elle est le point névralgique et incontournable de la relation à Dieu. [...] Crainte libre : reconnaissance en guise d'obéissance, mais d'obéissance sans servitude dans la découverte des obligations sans nécessité au-delà des lois qui régissent l'être. Effroi devant le mal inscrit dans la désobéissance au plus haut. Crainte de Dieu qui, concrètement, se manifeste comme crainte pour l'autre homme. Mais effroi qui témoignerait de Dieu.

Témoignage qui serait sa signification ou sa révélation originare. »

Emmanuel LEVINAS, « Du langage religieux et de la crainte de Dieu », *L'Au-delà du verset. Lectures talmudiques*, Minuit, 1982, p. 119.

La chute de Babylone envahie par les démons. Envers, tapisserie d'Angers, XIV^e siècle.

Les quatre humains présents sur la droite de cette scène apocalyptique manifestent plusieurs usages de la peur. Au premier plan, le personnage en rouge à capuche bleu se détourne de l'événement de destruction tout en le fixant des yeux, il est frappé par l'événement mais s'en écarte. Dans sa fuite il semble bousculer un deuxième personnage, de bleu vêtu, et obstrue sa vue ; on peut imaginer que la peur du premier a entraîné la peur du second mais sans qu'il sache ce qui la motive, ici la peur de l'un attise l'ignorance de l'autre. Mais il est deux autres personnages, en arrière-plan : l'un, en jaune et turban blanc, ouvre les mains comme s'il accueillait l'événement en cours, voyant peut-être, au-delà de la destruction de la ville, celle des démons. L'autre, à la tunique rouge, ouvre aussi ses mains mais il voit déjà, au-delà de l'événement immédiat, l'ange qui vient vers lui, lui aussi les bras ouverts.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

La peur

SOMMAIRE

Éditorial



- 9 Paul Colrat :
Partir de nos peurs

Thème



- La peur

- 13 Paul Colrat : Une peur salutaire

À quelles conditions peut-on reconnaître la peur comme salutaire ? Comment comprendre la peur inhérente à la foi, qui implique, comme dit Hans Urs von Balthasar, « une tension surhumaine – car il faut à la fois, et simultanément, craindre et espérer, être certain et tout laisser en suspens » ? La peur est l'affect qui nous ouvre à ce qui vient sans que nous puissions le maîtriser, c'est à dire à l'événement en général et en particulier à la venue de Dieu dans nos vies.

- 27 Jérôme Moreau : Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ? – L'éclairage des Écritures et de Balthasar

L'article s'appuie sur une étude scripturaire et sur le travail de Hans Urs von Balthasar pour mettre en évidence ce qu'est l'angoisse chrétienne. Il est ainsi possible de caractériser l'attitude chrétienne face à la crise écologique.

- 45 Foucauld Giuliani : Renoncer à l'apocalypse ?
Catastrophisme, collapsologie et eschatologie

L'article compare le statut de la peur dans le catastrophisme de Günther Anders, la collapsologie contemporaine et l'eschatologie chrétienne. Face à la catastrophe écologique, l'enjeu est moins de délégitimer la peur apocalyptique que d'en redécouvrir le sens et de la relier à l'espérance messianique.

- 61 Marie Thomas : La peur est aussi au début du monde

La peur panique, ou angoisse, est au commencement de la pensée plus qu'elle n'en marque l'interruption ; c'est ce que se propose de montrer cet article, à l'aide des réflexions teintées d'anthropogenèse sur lesquelles s'ouvre Arbeit am Mythos, œuvre du philosophe allemand Hans Blumenberg.

Dossier



- In memoriam

- 73 Jan-Heiner Tück : En mémoire de Peter Henrici
(31 mars 1928 – 6 juin 2023)

Le rédacteur en chef de l'édition germanophone de Communio évoque ici ce que fut le parcours et l'œuvre de Peter Henrici, au service de l'Église et de l'intelligence de la foi.

- 76 Marie-Jeanne Coutagne :
Hommage à Monseigneur Peter Henrici

Dans cet hommage, c'est le versant philosophique de l'œuvre de Peter Henrici, particulièrement son intérêt pour Blondel, que l'auteur s'attache ici à souligner.

- 80 Jean Duchesne : Adieu à Jean Congourdeau (1948- 2023)

- 83** Bruno Gautier : « Ne parlez pas à tort et à travers » –
Le Notre Père, purification de la prière (Matthieu 6,7-8)
Jésus nous enjoint de conformer l'objet de notre prière aux demandes du Notre Père. Cet enseignement apparaît particulièrement actuel à une époque où, soucieux de notre manière de prier, nous ne le sommes pas assez du contenu de notre prière.
- 96** Jean-Xavier Lalo : Verbe de lumière et Verbe de vie –
De *Dei Verbum* à *Aperuit illis*
L'auteur revisite la doctrine proposée par Dei Verbum et approfondie par le magistère récent concernant la sacramentalité de la Parole, l'incarnation des paroles de Dieu, ainsi que l'étude, l'utilisation et la pratique de l'Écriture sainte dans la vie de l'Église. Il montre que la croissance de l'Église par la sainteté de ses membres n'est possible que dans l'écoute de la Parole de Dieu dans l'action liturgique, la prière et la réflexion personnelle.
- 108** Jean-Philippe Goudot : Au nom de Dieu :
comment représenter le Christ ?
Comment représenter, c'est-à-dire rendre présent le Christ ici-bas ? La représentation doit montrer ce qui ne se voit pas, sans faire écran. Il ressort de cette étude que nous ne représenterons bien le Christ qu'à condition de savoir que nous ne Le représentons jamais seuls : la représentation est ecclésiale, en ce double sens qu'elle jaillit d'une vie communautaire et qu'elle y renvoie toujours. Nous ne Le représentons jamais tout entier : il y a une part de manque dans ce que je donne à voir du Christ. La représentation ecclésiale appelle donc ses porteurs privilégiés à l'humilité, à une chasteté authentique dans leur vie relationnelle et à une conversion personnelle permanente.

SUMMARY

- Editorial**  9 Paul Colrat:
Starting from our fears

Thème Fear

13 Paul Colrat: A salutary fear

Under what conditions can fear be recognized as salutary? How can we understand the fear inherent in faith, which implies, as Hans Urs von Balthasar puts it, “a superhuman tension – for we must simultaneously fear and hope, be certain and leave everything in suspense”? Fear is the affect that opens us up to that which comes without our being able to control it, that is, to the event in general and to God’s coming into our lives in particular.

27 Jérôme Moreau: Can a Christian live without anguish in the times we are going through? – The light of Scripture and Balthasar

The article draws on scriptural study and the work of Hans Urs von Balthasar to highlight what Christian angst is. It is thus possible to characterize the Christian attitude towards the ecological crisis.

45 Foucauld Giuliani: Renouncing the apocalypse? Catastrophism, collapsology and eschatology

This article compares the status of fear in Günther Anders’ catastrophism, contemporary collapsology and Christian eschatology. In the face of ecological catastrophe, the challenge is not so much to delegitimize apocalyptic fear as to rediscover its meaning and link it to messianic hope.

61 Marie Thomas: Fear is also at the beginning of the world

Panic fear, or anguish, is at the beginning of thought, rather than marking its interruption; this is what this article sets out to show, with the help of the anthropogenesis-tinged reflections on which Arbeit am Mythos, the work of the German philosopher Hans Blumenberg, opens.

Dossier In memoriam

73 Jan-Heiner Tück: In memory of Peter Henrici (March 31, 1928 – June 6, 2023)

The editor-in-chief of the German-language edition of Communio reflects on Peter Henrici’s career and work in the service of the Church and the understanding of faith.

76 Marie-Jeanne Coutagne: A tribute to Monsignor Peter Henrici

In this tribute, it is the philosophical side of Peter Henrici’s work, particularly his interest in Blondel, that the author sets out to highlight.

80 Jean Duchesne: Farewell to Jean Congourdeau (1948-2023)

Notes

83 Bruno Gautier: "Do not speak out of turn" – The Lord's Prayer, the purification of prayer (Matthew 6:7-8)

Jesus enjoins us to conform the object of our prayer to the demands of the Lord's Prayer. This teaching is particularly relevant at a time when, while we are concerned about the way we pray, we are not sufficiently concerned about the content of our prayer.

96 Jean-Xavier Lalo: Word of Light – Word of Life: from *Dei Verbum* to *Aperuit illis*

*The author revisits the doctrine proposed by *Dei Verbum* and further developed by the recent magisterium concerning the sacramentality of the Word, the incarnation of God's words, and the study, use and practice of Sacred Scripture in the life of the Church. It shows that the growth of the Church through the holiness of its members is only possible through listening to the Word of God in liturgical action, prayer and personal reflection.*

108 Jean-Philippe Goudot: In God's name: how to represent Christ?

How do we represent, i.e. make Christ present here below? Representation must show what cannot be seen, without shielding it. This study shows that we can only represent Christ well if we know that we never represent Him alone: representation is ecclesial, in the double sense that it springs from community life and always refers back to it. We can never represent Him in His entirety: there's something lacking in what I show of Christ. Ecclesial representation therefore calls on its privileged bearers to humility, authentic chastity in their relational life and ongoing personal conversion.

Prochain numéro
novembre-décembre 2023

La conversion

Parmi toutes les peurs qui nous viennent, nous voyons bien que nous ne pouvons ni totalement refuser ce sentiment ni totalement l'accepter. Il est des peurs salutaires, comme la peur de la bombe nucléaire, attisée par Hoppenheimer lui-même comme l'a montré le récent film de Christopher Nolan, qui permettrait de tendre au moins à la non-prolifération des armes de destruction massives prônée sans relâche par le Saint Siège¹. Mais il est aussi des peurs néfastes, comme la peur de l'étranger, qui confine à une suspicion toujours plus névrotique à l'égard de ce qui questionne nos identités. Il est des usages de la peur nécessaires, pour éveiller à la justice, et des usages douteux, qui servent un pouvoir. Le pouvoir en effet, comme l'a montré Hobbes, fait usage de la peur et rassure, tirant profit pour son maintien de la peur de la mort violente qui pousse les citoyens non seulement à s'assembler mais aussi à se soumettre². L'usage de la peur enveloppe ainsi une soumission, raison pour laquelle on commence par menacer pour effrayer celui que l'on veut soumettre. Reste à savoir à quoi nous acceptons d'être soumis, si c'est au Léviathan et à ses avatars ou à Dieu.

On se tient avec la peur sur une ligne de crête entre deux périls qu'illustrent d'une part celui qui se replie dans la crainte du dehors mais aussi celui qui s'y expose sans précaution, le timoré *versus* le téméraire. Le timoré a accepté la peur jusqu'à la laisser guider sa vie, avec son lot de représentations imaginaires. À vrai dire le timoré a une peur au carré, il a peur de sa propre peur, dans le sens où il la fuit et, la fuyant, se replie sur lui-même. Le timoré dit quelque chose de ce qui semble être un empire indépassable de la peur, car qui voudrait la refuser totalement la redoublerait en fait, ayant peur d'avoir peur. Au contraire, le téméraire a refusé toute emprise de la peur sur lui mais se soumet aussi à un autre

1 Signataire du traité de non-prolifération des armes nucléaires (TNP) depuis le 5 mars 1970, le Vatican s'est constamment opposé à la doctrine de la dissuasion nucléaire. Voir par exemple la déclaration du Cardinal Pietro Paolin à l'Assemblée de l'ONU le 26 septembre 2019 : « Une paix durable et la sécurité internationale ne peuvent pas se fonder sur la destruction réciproquement assurée ou sur la menace d'annihilation ».

2 Voir au contraire, SPINOZA : « Une multitude libre, en effet, est conduite

par l'espérance plus que par la crainte ; une multitude subjuguée, au contraire, est conduite par la crainte plus que par l'espérance », *Traité politique*, V, 6. Spinoza dit ici que la crainte est le contraire de la liberté, ce qui n'en fait pas un affect très positif, mais si on lit précisément il dit que c'est d'être *conduit* par la crainte qui empêche la liberté. Il faut donc bien distinguer le fait d'être conduit par la crainte et le fait d'avoir été éveillé par la crainte.

Éditorial ● imaginaire, selon lequel le monde serait sans danger. La peur n'évite pas le danger dit le dicton, mais négliger la peur attise la menace, qui guette par exemple le naïf qui remet son sort, confiant, entre les mains du malfaiteur, comme la brebis qui se rassure auprès du berger alors qu'il la mène à l'abattoir.

Le « n'ayez pas peur » semble ainsi à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire car il est comme le commandement qui précède tous les commandements divins, l'archi-commandement, puisque pour le suivre il faut déjà avoir confiance en Dieu. N'avoir pas peur est d'abord synonyme d'avoir confiance (*fides*) en Dieu, ce qui est proprement la condition pour qu'on en suive les commandements – assurance première que de suivre sa Parole on obtiendra le Salut. Lorsqu'il est demandé de ne pas avoir peur, l'impératif consiste à supprimer un affect négatif, négation d'une négation, appel à sortir de l'isolement dans lequel confine la peur. C'est pourquoi nous avons analysé la place de la peur dans l'Écriture, en la confrontant à la catastrophe climatique en cours, en montrant que celle-ci n'est pas la panique mais déjà une forme d'espérance, y compris face à l'Apocalypse (article de Jérôme Moreau³).

Mais en même temps le *n'ayez pas peur* semble impossible car il est contraire à la nature de la peur qu'on lui commande de disparaître, puisqu'il s'agit d'un affect et non d'une décision. « N'aie pas peur » dit en vain, parfois absurdement en criant, le parent à l'enfant qui croit qu'un loup est caché sous son lit ou qui refuse qu'on lui fasse une piqure salutaire. Pire, l'injonction à ne pas avoir peur mérite le soupçon. Ainsi de celui qui ne voulait pas reconnaître l'existence d'une épidémie, jusqu'à parfois en mourir lui-même ou encore du manipulateur qui voudrait que sa victime se laisse faire pour mieux la dominer. Un bon usage de la peur permettrait de nous libérer de la mauvaise confiance – car la confiance est aussi ce que demandent les abuseurs de toutes sortes.

Dès lors, il faut sans doute dire que si le « n'ayez pas peur » qui scande l'Écriture est impossible, cela signifie que seul Dieu peut le dire. Si Dieu est lui-même l'impossible, c'est-à-dire ce qui outre-passe ce dont l'homme est capable, il est le seul à pouvoir légitimement nous rassurer. Encore faut-il dire que lorsqu'il dit « n'ayez pas peur », cela suppose précisément que l'on ait déjà peur, que l'on

³ Voir *infra*, « Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ? L'éclairage des Écritures et de Balthasar », p. 27.

soit dans une situation qui précisément soit de nature à effrayer – on ne dit pas « n'ayez pas peur » au téméraire. Dieu vient rejoindre l'homme dans ses peurs et il vient l'enjoindre à ne pas s'y limiter. Le « n'ayez pas peur » n'est ainsi pas une injonction au déni des dangers mais à l'espérance, qui s'enracine à la fois dans la lucidité quant aux dangers qui nous guettent et dans la confiance dans le secours divin. L'espérance est la rencontre entre nos peurs et l'appel de Dieu, qui nous dit de partir de nos peurs, c'est-à-dire de faire un pas de plus avec Lui, du possible à l'impossible.

Notre objet n'est pas seulement la noble angoisse, que l'on distingue classiquement de la peur, selon par exemple Kierkegaard et Heidegger, car elle serait déjà contact avec l'absolu. La peur au contraire établit une relation avec un événement qui vient nous transformer, positivement ou négativement. Elle n'est pas le resserrement sur soi donné par l'angoisse (*angere* veut dire serrer, resserrer), elle consiste en ce qu'on est frappé par quelque chose d'extérieur. Elle n'est pas non plus la crainte, qui implique déjà une forme d'hésitation. Elle est l'affect qui nous éveille à ce qui nous vient, dès le murmure du vent entendu la nuit. Tel nous semble être le sens chrétien de la peur, présent dès la peur la plus banale, la peur simple, réduite à elle-même, sans la peur de la peur qui pousse au repli. La simple peur, qui ne tombe pas dans les extrêmes de la terreur ou de l'horreur, ouvre l'esprit à autre chose que lui-même. La peur est à la fois ce qui rend humain en nous poussant à formuler une parole sur ce qui nous vient (voir l'article de Marie Thomas sur Hans Blumenberg⁴) et ce qui nous ouvre au salut (voir l'article de Paul Colrat⁵) ; son usage chrétien a pour vocation de nous ouvrir à l'action contrairement aux mauvaises passions attisées aujourd'hui par la collapsologie (voir l'article de Foucauld Giuliani⁶). Ainsi l'usage chrétien de la peur consiste à tenir ensemble l'humain fragile et le salut divin, l'affect qui nous ouvre au monde et l'engagement qui s'apprête à le transformer.

4 Voir *infra*, « La peur est aussi au début du monde », p. 61.

5 Voir *infra*, « Une peur salutaire », p. 13.

6 Voir *infra*, « Renoncer à l'apocalypse ? Catastrophisme, collapsologie et eschatologie », p. 45.

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).

« Que Dieu seul soit votre crainte et votre terreur »
(Isaïe 8, 13).

« Ce Dieu fait homme s'est si complètement dépouillé lui-même qu'il n'a pas voulu garder seulement l'atome de Divinité qui lui eût été nécessaire pour n'avoir pas peur. Il souffre et tremble dans sa Chair, ainsi que les faibles d'entre les plus faibles¹ ».

Lier la peur au salut évoque inexorablement une ambiance de piété étouffante où le fidèle supprime sa vie d'ici-bas par des actes de détails, en espérant sa rédemption dans l'au-delà, d'ailleurs non sans un certain égoïsme. On ne peut le faire aujourd'hui, alors que ce genre de piété lugubre semble presque disparue, sans éprouver soi-même une certaine crainte. Pourtant saint Augustin nous y invite dans le livre XIV de la *Cité de Dieu*, dans un cadre bien précis, le refus d'assimiler le corps au mal (livre XIII), ce qui le conduit à montrer que les passions du corps, dont la crainte, sont bonnes.

La crainte est prise en bien dans ces paroles de l'Apôtre : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement » ; et : « ne t'enorgueillis pas, mais crains » ; et encore : « Or je crains que, comme le serpent a séduit Ève par sa ruse, vos esprits ne se corrompent et ne s'éloignent de leur chasteté, qui est en Christ »².

Ces trois citations données par Augustin soulignent trois aspects de la crainte : elle est liée au « tremblement », elle s'oppose à l'orgueil, et elle empêche une trop grande distance avec Dieu. Augustin ajoute que la crainte incline à prendre certaines précautions³ ou à chercher à se mettre à l'abri d'un mal⁴, c'est pourquoi

1 Léon BLOY, « Le Christ aux outrages », dans *Le mendiant ingrat (1892-1895)*, *Journal I 1892-1907*, Paris, Robert Lafont, 1999, p. 9.

2 SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, Collection de la Pléiade, 2000, p. 558.

3 « Par conséquent, vouloir, *précaution* et contentement, ou, pour le dire en d'autres termes, désir, *crainte* et plaisir sont communs à la fois aux bons et aux méchants », *op. cit.*, p. 561.

4 « La crainte d'éviter le mal donne la sécurité », *op. cit.*, p. 566.

on peut la considérer comme le sentiment par excellence qui incite à rechercher à se sauver, donc à savoir qu'il y a quelque chose à sauver.

Pourtant la peur semble contraire au salut. D'abord, elle enveloppe un désir de fuite qui prépare la déroute des guerriers⁵ ou, en général, de ceux qui ont un mal à affronter. Elle est ainsi contraire à la confiance, donc elle apparaît contraire à la foi, si celle-ci est une confiance mise dans la parole de Dieu qu'aucun mal, pas même la mort, n'est définitif. Lorsque Aristote analyse, dans la *Rhétorique*, le sentiment de peur, il l'oppose clairement à la confiance : « la confiance est l'opposé de la < crainte ; ce qui rassure, l'opposé de ce qui fait > craindre⁶ » et il souligne lui-même l'enjeu théologique de cette opposition, en disant que la confiance dans les dieux exclut la peur. Il établit en effet une liste des cas où l'on peut être insensible à la peur, parmi lesquels il y a précisément celui-ci : « si nous sommes en règle avec les dieux ; en particulier, si nous avons obéi à leurs signes et à leurs oracles ». – Ensuite, l'affect de peur est lié à la *destruction* qui approche, alors que le Dieu chrétien se présente comme le *salut* qui se fait proche ; la notion de crainte de Dieu semble donc contraire avec l'idée qu'il sauve. Dans la *Rhétorique*, l'affect de peur est lié à la corruption (*phthora*) :

La crainte est une peine ou un trouble consécutifs à l'imagination d'un mal à venir pouvant causer destruction ou peine ; car on ne craint pas tous les maux, par exemple d'être injuste ou lent d'esprit, mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions ; encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés, mais proches et imminents⁷.

5 Ainsi est décrite la naissance de la peur chez Hésiode : « D'Amphitrite et du retentissant Ébranleur du sol naquit le grand Triton aux vastes forces qui, au fond des ondes marines, près de sa mère et de son noble père, habite un palais d'or – divinité terrible – cependant qu'à Arès le Pourfendeur Cythérée donnait pour filles Déroute et Panique (*phobos*) qui, terribles, bousculent les bataillons compacts des guerriers dans la guerre frissonnante, avec l'aide d'Arès destructeur, et aussi Harmonie, que l'ardent Cadmos se donna pour épouse », *Théogonie*, 930-937. Voir aussi HOMÈRE, *Iliade*, 13, 299 sur *Phobos*, fils d'Arès, qui suscite la déroute de guerriers.

6 ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 5, trad. M. Dufour. Autre manière d'exprimer cette dichotomie : « Les hommes sont insensibles aux dangers pour deux raisons : ou parce qu'ils n'en ont pas fait l'expérience, ou parce qu'ils disposent de secours, de même que dans les dangers de la mer l'avenir est envisagé avec confiance par ceux qui n'ont pas l'expérience de la tempête et ceux qui, grâce leur expérience, ont des secours contre elle ».

7 *Ibid.* Autre définition un peu plus loin de l'*hexis* de la crainte : « une certaine attente de quelque mal destructif ».

Pourtant, Aristote lui-même reconnaît un lien positif entre la peur et le salut lorsqu'il dit que la peur contient une perception du salut : « il faut pour craindre garder en son for quelque espoir de salut touchant l'objet de son anxiété. En voici un indice : la crainte porte à délibérer ; or nul ne délibère sur les cas désespérés⁸ ». La peur contient un espoir, elle est la perception d'un danger réel et l'espoir d'un salut potentiel. Peut-être pourrait-on toutefois renverser cela en régime chrétien : la crainte de Dieu est l'espérance d'un salut réel, et la perception d'un danger potentiel, notre écart avec Dieu (« ma faute est toujours devant moi », Ps 50).

Augustin n'ignore pas qu'il existe dans l'Écriture des textes hostiles à la crainte, mais il la distingue de la « chaste crainte⁹ ». La question est donc de savoir à quelles conditions on peut reconnaître la peur comme salutaire. En quel sens la peur prépare-t-elle le salut ? Comment comprendre la peur inhérente à la foi, qui implique « une tension surhumaine – car il faut à la fois, et simultanément, craindre et espérer, être certain et tout laisser en suspens¹⁰ » ? Nous voulons montrer ici que le Dieu chrétien doit faire peur, du moins doit susciter une certaine peur, précisément car il diffère de la divinité aristotélicienne ; il n'est pas un être qui maintient le monde dans son cycle éternel de génération et de corruption, mais une source d'événements, de la Création à la conversion et au rachat. Il n'est pas un Dieu de la continuité mais de l'irruption. Or cette irruption intempestive, à temps et à contre-temps, de Dieu dans nos vies, suscite une forme de peur. Nous voudrions montrer en outre que la peur de Dieu procède d'une logique que l'on pourrait appeler la destitution par dédoublement. En doublant les peurs terrestres par la peur de Dieu, l'Écriture destitue les peurs terrestres au nom même de leur logique, qui est de chercher le salut. Cette logique de la destitution par dédoublement se trouve ailleurs, par exemple au début de l'Évangile de Luc où la reconnaissance de Dieu comme Seigneur a pour revers que les seigneurs terrestres sont renversés de leur trône ; ou chez Paul où la soumission de l'épouse à l'époux est

Paul
Colrat

8 Il dit aussi dans *Rhétorique*, II, 5 que dans la représentation que se fait celui qui a peur est « concomitant l'espoir que les choses qui peuvent nous sauver sont proches et que les choses à craindre ou n'existent pas ou sont éloignées », nous reviendrons sur ce point à la fin de cet article.

9 *Op. cit.* p. 565. Augustin donne comme texte hostile à la crainte 1 Jean 4, 18, que l'on peut traduire ainsi : « Il n'y a pas de peur dans la charité ». Il appuie sa notion de « chaste crainte » sur le Psaume 19.

10 Hans Urs von BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 [1951], p. 96.

redoublée et abolie par la soumission de l'époux à l'épouse. Mais pour comprendre ce que la peur de Dieu peut avoir de salubre, il nous faut d'abord saisir ce qu'est en soi la peur.

Idiotie d'une vie sans peur

L'absence totale de peur serait une forme d'inconscience. Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* distingue deux cas : « celui qui n'a peur de rien » et le téméraire « qui nourrit une confiance excessive¹¹ ». Il y aurait donc deux manières distinctes de ne pas être affecté par la peur, la première n'a pas de nom mais elle est une forme d'indolence, elle consiste à ne rien sentir des dangers sans pour autant être porté à les affronter, alors que la témérité en plus s'y affronte. Cette absence de peur sans nom, Aristote en dit ceci : « Il doit s'agir d'une sorte de dément ou d'inaccessible à la douleur s'il ne redoute rien, ni tremblement de terre ni fureur des vagues, comme on le soutient des Celtes » ; quant au téméraire il dit qu'il est un « fanfaron¹² ». Bref, celui qui n'a pas peur est soit un dément soit un être sans sérieux, ce qui signifie par opposition que la peur est liée à la raison et à l'attention. Si la peur est « l'appréhension d'un mal – *prosdokia kakou* » (1115a6-7), cela signifie que celui qui en est dépourvu, soit ignore le mal qui vient, soit feint de l'ignorer. Littéralement, celui qui n'a pas peur ne se fait pas d'opinion (*doxa*) sur le mal qui pourrait lui arriver, son manque d'affect est aussi un manque d'esprit.

C'est pourquoi les frères Grimm, dans « De celui qui partit en quête de la peur », présentent celui qui ne connaît pas la peur comme un « sot » qui veut apprendre à éprouver ce sentiment pour acquérir une nouvelle « science¹³ ». En effet, manquant de la peur, ce personnage cause la mort d'un sacristain qui se faisait passer pour un fantôme, puis décroche des pendus d'un gibet pour les réchauffer sans comprendre qu'ils étaient morts et lorsqu'un

11 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1107b1-4. Et il précise : « quant à celui qu'affectent d'un côté une peur excessive et de l'autre un manque d'intrépidité, c'est un lâche », trad. R. Bodéüs. Notons que la formule classique selon laquelle le courage est un « juste milieu entre la peur et la témérité » que l'on trouve en III, 9, 1115a5-6 doit donc être complexifiée en disant qu'il y a deux manières de ne pas avoir peur, la témérité n'étant que l'une des deux. Il y a donc quatre

contraires au courage et non seulement deux, comme le note Louise Rodrigue dans « Taxonomie aristotélécienne des états moraux associés à la vertu de courage », *Revue de philosophie ancienne*, 2015/1, p. 39-62.

12 Ainsi R. Bodéüs traduit-il *alazôn*, que l'on pourrait aussi rendre par « arrogant », il désigne aussi le personnage de comédie qui correspond au Matamore.

13 Voir GRIMM, *Contes*, Paris, Folio, 1976, p. 32.

charretier lui demande qui il est, il répond : « je ne sais pas ». Celui qui n'éprouve pas la peur est incapable de reconnaître un phénomène qui dépasse le sens commun, ni la mort, ni même sa propre identité. Le conte insiste sur l'incapacité de ce personnage à reconnaître les phénomènes qui outrepassent la nature : au contact de spectres, de chats et chiens hurlant attachés à des chaînes de feu, de morts-vivants jouant aux quilles avec des cranes et des tibias ou encore d'un démon, il ne ressent rien de plus qu'au contact de banales personnes. Le conte s'achève lorsque le jeune homme, qui n'avait toujours pas éprouvé la peur, est réveillé dans son sommeil par de l'eau glacée pleine de goujons. Ressentant le frisson du froid, il s'exclame qu'il a enfin connu la peur. Son ignorance, ou plutôt son incapacité à connaître, est donc profonde : l'absence de peur atrophie jusqu'à sa capacité à reconnaître la différence entre la peur et le froid, entre un sentiment et une sensation. À vrai dire, dénué de la peur, il semble ne lui rester que la sensation – idiot dépourvu de la raison. La peur serait donc un affect intermédiaire entre le sensible et le rationnel, une sorte d'anti-*thumos* platonicien : alors que le *thumos* platonicien permet à la raison de maîtriser les affects, la peur permet aux affects d'éveiller la raison à ce qui l'entoure.

Paul
Colrat

Pourtant, la peur charrie son lot de représentations imaginaires. Si l'anti-héros du conte de Grimm ne parvient pas à reconnaître des spectres quand il y en a, la peur attise aussi l'imagination de ceux qu'elle frappe, poussant à voir des spectres là où il n'y a qu'un courant d'air ou un pli dans un rideau. On peut répondre à cela que c'est précisément en tant qu'elle pousse à l'imagination que la peur pousse à la réflexion. Cela ne signifie pas que la peur suffise à fonder une saine réflexion, mais qu'elle aiguise l'attention sans laquelle la pensée manque de sérieux. On a bien vu récemment l'enjeu politique du refus de la peur chez ceux qui niaient toute dangerosité de l'épidémie de Coronavirus ; ou chez ceux que l'on appelle les « climato-rassuristes », qui nient les effets délétères du mode de vie productiviste. Il y a en effet une vertu de la peur, qui est précisément de pousser à imaginer le mal qui pourrait arriver, ce que Hans Jonas appelait une « heuristique de la peur¹⁴ ».

14 Voir notamment l'usage du mot « image » dans ce passage : « c'est seulement la *prévision* d'une *déformation* de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoin de la *menace* contre l'image de l'homme – et de types tout à fait

spécifiques de menace – pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace », Hans JONAS, *Le principe responsabilité*, Paris, Champs Essais, 2013 [1979], p. 66. À la page suivante il préconise de « se laisser guider par la crainte » (p. 67).

L'imagination permet de pousser la courbe de la catastrophe en cours pour apercevoir le désastre qui vient, qui est déjà là. Il est ainsi vain de fustiger « l'éco-anxiété » de la jeunesse, pathologisant sa peur raisonnable de vivre dans des conditions climatiques impossibles, car elle est ce qui fonde le sérieux de ses engagements actuels et à venir.

La peur implique la conscience d'être dans un monde. Elle n'est pas d'abord isolément mais ouverture au dehors¹⁵. Certes la peur est un affect qui enveloppe une poussée vers le repli mais cela est second par rapport au contact qui a *déjà* été établi en elle avec quelque chose d'autre que soi, que cet « autre » soit réel ou imaginaire. Elle n'est ni seulement subjective ni seulement objective, elle est ce qui du dehors anime le sujet et ce que le sujet projette sur le dehors. Si l'on suit la définition du danger dans la *Rhétorique* d'Aristote comme « l'approche d'une chose à craindre » ou lorsqu'il dit que « sont rassurants l'éloignement des choses à craindre, ou la proximité des choses salutaires », on peut en déduire que la peur est à la fois la conscience qu'il y a quelque chose d'autre que nous, un autre, un au moins, et que cette altérité entretient avec nous un rapport d'approche et de distance¹⁶. La peur est un affect spatial, elle dit qu'un autre est *proche* ou *lointain*, ou plus précisément qu'il s'approche ; et si la peur diminue c'est qu'en un sens l'autre s'éloigne. La peur n'est donc pas en soi la méfiance. Tout comme la peur n'est pas le contraire du courage mais au contraire le sentiment à partir duquel s'exerce la vertu de courage, on pourrait dire que la peur n'est pas le contraire de la confiance

15 HEIDEGGER, *Être et temps*, §30 parle de la peur pour expliquer le « phénomène de la disponibilité ». Il fait immédiatement référence à Aristote, *Rhétorique*, B5, 1382a20-1383b11. Heidegger définit la peur comme *das sich-angehen-lassende Freigeben* (p. 141), donc comme l'arrivée d'une certaine libération, comme une conjonction d'une salvation et d'un événement... « L'avoir-peur lui-même est cette offre de présence dans laquelle on se sent concerné par le menaçant ». Nous voulons ici en un sens repartir de Heidegger pour établir une primauté de la peur sur l'angoisse. Le sentiment le plus commun n'est pas l'angoisse mais la peur, celle-ci est à la fois la matrice générale de l'angoisse, car elle montre la disposition dans laquelle nous sommes à être affectés

par le monde qui nous entoure, et en plus elle est ce que nous ressentons plus souvent, l'angoisse étant réservée à des moments d'exception.

16 Sur le rapport entre la peur et l'altérité, voir cette phrase de J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, chap. III : « Un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé ». Voir le commentaire de Jacques DERRIDA, notamment lorsqu'il dit : « La peur absolue serait alors la première rencontre de l'autre comme *autre* : comme autre que moi et comme autre que soi-même », *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1976, p. 376 ; et encore : « l'autre est d'abord rencontré à distance, il faut vaincre la séparation et la peur pour l'aborder comme un prochain », *idem*.

mais au contraire l'état à partir duquel elle s'exerce. La peur est l'ambiance dans laquelle s'exerce la confiance en général, la foi en particulier, car elle est le savoir que quelque chose d'autre que la fidélité serait possible.

Le redoutable est ce qui « dépasse la mesure humaine » dit Aristote¹⁷. La peur est une rencontre avec ce qui excède notre puissance¹⁸, une rencontre au sens fort car elle modifie d'emblée celui qui l'éprouve, par des signes physiques comme le tremblement mais aussi par une plus grande attention à ce qui nous entoure. La peur n'est pas nécessairement en proie à un mal, du moins à ce qui est objectivement un mal. Elle est en proie à un mal subjectif, à ce qui contraint le sujet à changer, c'est-à-dire à un événement au sens de ce qui modifie ceux à qui il survient. On peut ainsi à la limite avoir peur d'un bien, par exemple la peur de défendre la justice, non parce que défendre la justice serait mauvais mais parce que cela implique de passer de la conformité à l'ordre existant à l'aventure de la lutte. Certes cette peur peut être irrationnelle, motivée par une imagination débordante, ainsi de la peur du loup chez le jeune enfant, mais elle est toujours une certaine ouverture au monde, une certaine disposition à entrer en contact avec lui. La peur est contact avec un possible. C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre la *crainte de Dieu* comme ouverture avec celui que l'on ne peut connaître pleinement par la raison, celui qui se définit par le débordement qu'il impose à nos catégories historiquement déterminées. La crainte de Dieu n'est pas une attitude de repli, tout comme ce n'est pas la peur qui est fermeture, mais la peur de la peur. La peur, elle, est une prise de contact avec l'événement qui vient, une prise dans laquelle on est pris plus que l'on prend, donc une déprise. La peur est une (dé)prise de contact avec l'événement.

Paul
Colrat

17 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1115b5.

18 H. U. VON BALTHASAR rapproche son analyse de l'angoisse de celle de l'admiration chez Thomas d'Aquin : « Ce point où la subjectivité est surmontée par l'aséité pure de l'objet, où tous les désirs et les appétits qui peuvent colorer la contemplation sont exclus par l'objectivité sereine, majestueuse de l'être qui est tel qu'il est et

non autrement, ce point est aussi celui de l'angoisse. Ce qui est essentiel en elle, c'est la suppression du rapport rassurant des forces entre sujet et objet, suppression qui livre le sujet, sans défense, à l'objet (*timor est de futuro malo excedit potestatem timentis, ut scilicet et resisti non possit*) », *op. cit.*, p. 116. Balthasar cite ici *Somme théologique*, I, 2, qu. 41, a. 4 c, et souligne « *et resisti non possit* ».

Le tremblement comme ouverture à l'événement

Avoir peur consiste à se sentir guetté par un événement. La peur renverse l'intentionnalité de la subjectivité classique, qui fait précéder sa rencontre avec le monde d'une intention – non plus vivre aux aguets mais guetté, « comme une gazelle pourchassée, comme des moutons que personne ne rassemble » (*Isaïe* 13, 14). La subjectivité classique constitue son objet ; la peur rend possible un saisissement par le dehors. Certes, la peur bascule aussi en fermeture, reconstituant une subjectivité encore plus constituante. C'est ainsi que celui qui a peur est poussé à désirer la tranquillité plus que l'aventure. Mais celui qui désire la tranquillité s'efforce précisément de ne plus avoir peur, de construire autour de lui un rempart qui le protégerait de l'extérieur. La peur est au contraire une exposition consciente au dehors, ou plutôt la conscience de l'exposition au dehors, elle est une conscience de l'aventure donc de l'advenue.

Thème

La tribulation [...] a pesé sur nous à l'excès, au-delà de notre puissance (*hyper dunamin*), au point que nous étions incertains de vivre ; mais nous portions en nous-mêmes notre arrêt de mort, afin de ne pas mettre notre confiance en nous-mêmes, mais en Dieu¹⁹.

La peur n'est pourtant pas un sentiment agréable, elle est une perturbation désagréable. Ce déplaisir provient précisément de la rupture avec les habitudes dont elle ressent la nécessité. Cette rupture est la « tribulation » dont parle Paul. Le déplaisir lié à la peur provient du fait qu'elle enveloppe la conscience que nous sommes en instance d'être transformé par le dehors. C'est cette transformation en elle-même qui fait peur et non seulement le mal qu'elle peut infliger, car on peut avoir peur d'une agression aussi bien que d'effectuer la promesse qui changera notre vie. Ainsi, lorsque Dieu demande d'être dans la crainte, il demande cette disposition affective à être transformé. En demandant d'être dans la peur, il demande de *rester* dans la peur, de s'y maintenir et d'y trouver ce qui nous maintient, et non de nier cette peur par des protections trop humaines.

19 2 *Corinthiens* 1, 8-9, traduit par Olivier BOULNOIS, *Saint Paul et la philosophie*, Paris, Puf, 2022, p. 81.

Balthasar va jusqu'à dire que le Dieu chrétien a connu, par l'incarnation, quelque chose de la peur :

L'Ancienne Alliance s'était avancée jusqu'à l'angoisse de Job : l'irruption des ténèbres dans le royaume fini de la lumière de la foi. On sortait ainsi de l'ancien ordre, et ce ne pouvait être que comme une anticipation de la croix, de l'angoisse de Dieu lui-même. Dieu ne pouvait se faire homme autrement qu'en connaissant l'angoisse humaine²⁰.

Il note que Paul participe à cette « angoisse féconde de la Croix », par exemple quand il dit : « moi-même, je me suis présenté à vous faible, dans la peur et tout tremblant » (1 Corinthiens 2, 3). Balthasar note que Jésus lui-même tremble, notamment dans deux passages où Jésus ressent un « frisson » : quand il approche de Lazare (Jean 11, 33 et 38) et quand il entrevoit l'heure inéluctable (Jean 12, 27). Notons toutefois qu'entre le passage de Paul, l'épisode de Lazare et le passage au Temple, les mots qui disent ce tremblement ne sont pas les mêmes : ainsi Paul parle de *tromos*, qui est proprement le tremblement, alors que ce que Jésus ressent avec la mort de Lazare et l'incrédulité de ses amis est dit par le verbe *embrimaomai*, qui exprime le fait d'avoir le souffle coupé²¹ alors qu'à l'heure fatidique il ressent un trouble (*tarakhos*) dont la nature n'est pas précisée.

Paul
Colrat

L'épisode du frémissement face au tombeau de Lazare²² est intéressant, car on ne sait pas bien si Jésus frémit du fait de l'incrédulité de ses amis ou bien de la résurrection qui va se donner de manière imminente. De même le trouble²³ a pu être analysé comme angoisse ou comme colère²⁴. Sans vouloir trancher

20 *Op. cit.*, p. 71.

21 Dans ce contexte seulement, car les autres occurrences d'*embrimaomai* servent à exprimer le rudolement, donc en un sens le fait de couper le souffle d'autrui : Matthieu 9, 30 ; Marc 1, 43 ; Marc 14, 5. Voir H. W. ATTRIDGE, « An "Emotional" Jesus and Stoic Tradition », dans Th. Rasimus, Troels Engberg-Pedersen, Ismo Dunderberg (dir.), *Stoicism in early Christianity*, Baker Academic, 2012, p. 77-114. L'article ne tranche pas sur l'interprétation d'*embrimaomai* et du *tarakhos* de Jésus, mais situe ces notions dans le contexte d'une opposition à la philosophie stoïcienne des émotions.

22 « Lorsqu'il la vit pleurer, et pleurer aussi les Juifs qui l'avaient accompagnée, Jésus frémit en son esprit et se troubla (*enebrimèsato*) », Jean 11, 33. « Alors Jésus, frémissant (*embrimômenos*) à nouveau en lui-même, se rend au tombeau », Jean 11, 38.

23 « Maintenant mon âme est troublée (*tetaraktai*) », Jean 12, 27.

24 Balthasar soutient ainsi que le frémissement vient de l'angoisse, alors que Zumstein le comprend comme « la colère que Jésus ressent face à la puissance de la mort qui anéantit l'œuvre de Dieu », *L'évangile selon Jean*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 376.

cette question, on peut avancer que le frémissement est précisément ce qui surgit de la rencontre de l'incrédulité et de la résurrection, c'est-à-dire de la rencontre de l'humanité avec l'impossible. C'est pourquoi le « trouble » que ressent Jésus n'est pas une confusion mais au contraire une claire conscience qu'arrive un bouleversement. Que ce soit la *psukhè* de Jésus qui soit atteinte ici peut être compris comme son identité humaine même, qui n'a donc pas la fixité du dieu métaphysique. Jésus n'est pas animé par lui-même comme la pensée se pensant éternellement elle-même d'Aristote, mais il est lui aussi en proie à un dehors.

Qu'un certain tremblement caractérise l'affectivité chrétienne montre le décalage avec l'anthropologie et l'ontologie classique. Aucun tremblement n'affecte le dieu aristotélicien : s'il a un mouvement, c'est seulement celui de la pensée. De plus, le tremblement ne peut être analysé dans les termes classiques du mouvement finalisé, il n'a pas de fin (*telos*), au contraire il désactive la capacité à atteindre une fin s'il se fait trop intense. Le tremblement est un mouvement de désactivation du mouvement. Trembler c'est bouger sans pour autant se mouvoir d'un point à un autre, un bougé sans mouvement. Le tremblement peut être présent aussi bien dans le mouvement que dans une certaine immobilité. Un bâtiment solide peut trembler mais rester en place, un soldat peut trembler parce que l'ennemi arrive tout en tenant sa position, un fiancé peut trembler au moment de dire son « oui ».

Le tremblement est l'intériorisation affective de l'événement. Il consiste à être déjà déplacé intérieurement, à être déjà transformé par le possible qui vient. Il est la vibration qui naît en harmonie avec l'événement, tel le tremblement que l'amant ressent à l'approche de l'aimée. Balthasar note que l'image précise de la peur de Dieu est celle de la femme sur le point d'accoucher²⁵. Le modèle de la sainte peur n'est ainsi pas celle que l'on ressent à l'arrivée de l'ennemi mais à l'arrivée d'une bonne nouvelle, d'une naissance, ce « miracle qui sauve le monde » comme disait Hannah Arendt. Si elle est un trouble, c'est un dérangement plus qu'une confusion.

25 Il donne notamment la référence suivante : « Il y aura une terreur comme celle d'une femme qui accouche ; ils se

regarderont les uns les autres avec horreur ; leurs visages seront comme la flamme » (*Isaïe* 13, 8).

Ce que révèle la peur : la primauté de la salvation sur l'être

En même temps qu'elle ouvre à une menace, la peur ouvre une existence à la question de sa salvation²⁶ immédiate. Alors que Heidegger disait que « seul l'étant pour qui il y va en son être de cet être même peut s'apeurer²⁷ », nous pouvons dire que seul celui pour qui il en va de sa propre salvation ou de celle de ses proches, avant même son être, peut s'apeurer.

La peur révèle qu'il y a quelque chose à sauver, quelque chose qui ne se sauve pas lui-même²⁸ et quelque chose qui ne pourrait être si n'était d'abord donnée une salvation. Elle n'est pas seulement la connaissance d'un être mais d'un sauf et d'une salvation potentielle, car avoir peur c'est à la fois se savoir encore sauf du mal qui approche et envisager qu'on peut y échapper. La peur n'est pas l'appréhension d'un mal effectif mais d'un mal seulement possible, dont on est encore sauf. Elle n'enveloppe donc pas seulement une perception d'un événement mais aussi l'espoir d'une salvation²⁹. Lorsqu'il décrit celui qui n'éprouve pas la peur, Aristote dit que si

Paul
Colrat

26 J'utilise le vieux mot de salvation, qui n'est pas un anglicisme, pour exprimer une notion plus large que le seul « salut ». La salvation désigne toute manière d'échapper à un mal, dès ici-bas aussi, sans nécessairement passer par la mort.

27 Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, §30, Paris, Gallimard, 1992, p. 186 [141].

28 Voir ce magnifique passage d'Augustin : « C'est au milieu des périls que nous cheminons. Serions-nous de verre que nous aurions moins de périls à craindre. Quoi de plus fragile qu'un vase de verre ? Et pourtant il se conserve, et il persiste pendant des siècles. Même si, certes, on s'inquiète pour lui d'accidents, il n'y a pas lieu de s'inquiéter pour lui de la vieillesse ni de la fièvre. Nous sommes donc, nous, plus fragiles et plus faibles : du fait aussi de tous les malheurs qui ne cessent pas dans l'ordre humain, nous nous angoissons en tout cas pour notre propre fragilité tous les jours ; et même s'il n'arrive pas de malheurs, le temps continue d'avancer. L'homme évite un coup, est-ce qu'il peut éviter la mort ? », Augustin, *Sermo*, CIX, 1, P. L. XXXVIII, 636. Cité par J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris, Minuit, 2017, p. 57.

29 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, 2, qu. 42, a. 2 c : « Pour qu'on ait peur, il faut qu'il y ait une certaine possibilité de se sauver ». Et Balthasar de préciser : « ou plus clairement : un certain espace ouvert dans lequel ce qui est menaçant puisse se mouvoir : soit dans un mouvement d'approche, du lointain indifférent jusqu'au bord de la proximité écrasante, soit dans un mouvement de fuite, de la proximité tangible vers le lointain fuyant, disparaissant », *op. cit.*, p. 117-118. Voir aussi Sénèque pour qui la peur enveloppe une *connaissance* naturelle du moyen de salvation : « Comment se fait-il que les poules ne fuient pas les paons ou les oies, mais se sauvent, sans les connaître, devant les éperviers, qui sont bien plus petits qu'elles ? Comment se fait-il que les pous-sins craignent les chats et ne craignent pas les chiens ? [...] Et ne va pas t'imaginer que cela est l'effet du hasard : ils ne redoutent que ce qu'ils doivent redouter, ils ne négligent jamais leur propre protection et le souci d'eux-mêmes. Ils fuient ce qui les menace [toujours] de la même manière », SÉNÈQUE, *ÉM* 121, 19-20. Cf ND II, 124 et 128.

le danger arrive, il poursuit son existence comme si de rien n'était, comme lorsque la tempête se lève sur le navire en pleine mer mais que les gens de mer de cette sorte, dit-il, « n'espèrent plus en leur salut³⁰ ». Celui qui n'a aucun espoir en son salut n'a non plus aucune peur. L'absence totale de peur serait donc une double indifférence, à la fois au mal qui vient et au salut qui aurait pu survenir néanmoins. Avoir peur consiste à se sentir dans un double écart, à la fois par rapport à ce qui est perçu comme un mal et à la salvation possible.

Avoir peur enveloppe à la fois la conscience de la fragilité de son être et, par conséquent, de la nécessité de lui trouver une salvation extérieure. Se sentir fragile n'est pas seulement sentir que l'on pourrait disparaître, c'est aussi sentir que l'on ne subsiste pas par soi-même, donc que l'on existe en vertu d'une salvation. Ressentir la peur c'est sentir que nous ne pourrions pas être si nous n'étions d'abord sauvés. La salvation n'est alors plus l'accomplissement de l'être mais sa condition.

Thème

Loin d'être paralysante, la peur est au contraire liée à une certaine « course » dans l'Épître aux Philippiens. Ce texte qui contient le célèbre « effectuez votre salut avec crainte et tremblement³¹ » est aussi celui qui dit que les disciples du Christ sont capables de « proclamer sans crainte (*aphobôs*) la parole » (1, 14). Ce n'est donc pas n'importe quelle peur et n'importe quel tremblement qui est célébré par Paul. « Je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être » (*emprosthen epekteinomenos*)³². Donc la crainte et le tremblement ne sont pas liés à un repli mais au contraire à ce que l'on pourrait appeler une fuite en avant, cette « course » qui pousse le chrétien à rechercher Dieu, à le suivre à la trace³³.

Ainsi donc, mes bien-aimés, avec cette obéissance dont vous avez toujours fait preuve, et qui doit paraître, non seulement quand je suis là, mais bien plus encore maintenant que je suis absent, travaillez avec crainte et tremblement à accomplir (*katerkazesthe*) votre salut ; aussi bien, Dieu est là qui opère (*ho energôn*) en vous à

30 *Op. cit.*, 1115b1.

31 Voir par exemple la reprise par Pascal dans le fragment 803 (Sellier) : « Opérez votre salut avec crainte ». L'italique indique-t-elle que Pascal souligne cette citation ?

32 Voir aussi 2, 16 et 3, 12 : « je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus ».

33 « Chasser » pourrait être une autre traduction du verbe *diôkô*, utilisé en 3, 12, d'ailleurs utilisé par Platon dans la *République* pour décrire la philosophie.

la fois le vouloir et l'opération (*to energein*) même, au profit de ses bienveillants desseins³⁴.

On est frappé en lisant ce passage de Paul par le lexique très philosophique de l'opération et de l'*energeia*. Or on peut avancer que ce lexique de la philosophie classique est subverti par l'Apôtre, l'effectuation du salut ne se faisant pas selon la logique de l'accomplissement d'une puissance naturelle. Tout de suite après avoir dit d'effectuer par la peur son salut, il dit que c'est Dieu qui l'effectue : la peur et le tremblement disent la rencontre de l'opération humaine et de l'opération divine. La peur chrétienne désactive la logique de l'action comme accomplissement d'une puissance en s'ouvrant à Celui qui accomplit nos gestes par sa grâce. Le redoublement de l'opération humaine par l'*energein* divin est précisément rendu possible par la peur, qui donne à sentir la nécessité d'un secours. En ce sens la communion entre l'homme et le divin destitue la logique classique de l'action. On pourrait ici mesurer, encore une fois, la distance avec Aristote, puisque lui aussi fait de la peur le moyen d'une certaine salvation, lorsque dans la *Poétique* il dit que la peur (*phobos*) suscitée par la tragédie opère la purification (*catharsis*) des spectateurs³⁵. Pour Aristote, la peur fictive de la tragédie permet de purger le citoyen de ses peurs effectives en le rendant ainsi plus courageux, vertu élémentaire du potentiel soldat. La peur suscitée par la fiction rend apte à surmonter la peur suscitée par la réalité, elle restaure la puissance humaine. La peur est donc l'intermédiaire vers la vertu, alors que chez saint Paul elle est l'ambiance dans laquelle s'effectue la relation à Dieu et le salut, elle redouble la puissance humaine de la puissance divine.

Paul
Colrat

Conclusion : au commencement, le salut

La crainte de Dieu enveloppe la conscience que Dieu sauve – mais d'une manière sans doute différente de ce que nous pensions être le salut. Elle ne doit pas être comprise comme une attitude de retrait ou de soumission mais comme une conscience stricte de ce qu'est le divin pour nous, une puissance de salvation. Il n'est pas d'abord un être que l'on définit mais Celui à qui on demande de nous en sortir. On ne demande pas à Dieu d'abord d'être mais de sauver – ce qui rendra toujours la religion suspecte d'être illusoire tient en fait à la nature même de la relation à Dieu : son être est second pour nous par rapport à sa puissance de salvation. Autrement dit, la peur de

34 Épître aux Philippiens, 2, 12-13.

35 ARISTOTE, *Poétique*, 1449b24-28.

Dieu opère sur le plan sensible une réduction de Dieu qui obère son être pour s'en tenir à ce qu'il nous donne, le salut.

Ce n'est pas d'abord parce qu'il nous juge que Dieu fait peur mais parce qu'il vient nous sauver. La peur est à la fois la condition et l'effet du salut. « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde³⁶ ». Il est comme un sauveteur qui viendrait chercher un prisonnier qui ne se saurait pas prisonnier et qui l'entendant croirait venir un mal. Ce prisonnier percevrait le sauveteur comme un mal et serait poussé à se cacher encore plus au sein de sa cellule. Mais la peur qu'il ressent est déjà un contact avec ce qui vient le sauver sans pour autant le conserver en l'état. La sorte de salut que Dieu donne fait peur car il n'est pas la conservation d'une identité à soi mais l'ouverture à une miséricorde infinie. « Sa miséricorde est de génération en génération sur ceux qui le craignent – *tois phoboumenoïis auton*³⁷ ». On pourrait lire cette phrase en faisant de la peur non pas une condition de la miséricorde, mais un effet de celle-ci. La miséricorde de Dieu répand une certaine peur à la fois parce qu'elle survient en dépassant ce qu'on pouvait attendre et parce qu'elle nous conduit à la conversion. Ainsi, si cette peur est une grâce c'est en tant qu'affect qui ouvre à l'événement du salut qui vient.

Thème

Paul Colrat, né en 1988, marié, père de trois enfants, ancien élève de l'ENS de Lyon est agrégé et docteur en philosophie. Auteur de La communion qui vient, Seuil, 2021 avec F. Giuliani et A. Waeles, et de L'invention de la philosophie politique. La cité-philosophe dans les Politiques d'Aristote, Kimé, 2022, ill publiera prochainement chez Classiques Garnier : Platon, Sauver la cité par la philosophie.

Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ?



Jérôme
Moreau

L'éclairage des Écritures et de Balthasar

L'heure est à la prise de conscience croissante que notre maison commune risque de devenir largement inhospitalière, sinon plus, à l'échelle de deux ou trois générations. La disparition désormais envisageable de notre manière de vivre, si ce n'est de notre civilisation voire, pour les plus alarmistes, de notre humanité, nourrit le sentiment de voir arriver la fin des temps, dans une disparition que d'aucuns qualifieraient d'apocalyptique, pour exprimer à quel point il s'agit d'une fin brutale et totale, terrifiante. On parle à cet égard, avec un vocabulaire aussi moderne que vague, d'éco-anxiété. Mais faut-il aller jusqu'à parler d'apocalypse ? Pour un chrétien, la question se pose, tant le contenu du Livre de l'Apocalypse semble relever d'une autre perspective, à l'inverse de l'angoisse que l'on associe couramment à l'imaginaire apocalyptique : la révélation que Dieu a faite de lui-même – son « dévoilement » pour reprendre le sens étymologique d'apocalypse – n'est-elle pas motif d'espérance ?

Pour autant, les chrétiens sont-ils par principe libérés de toute angoisse ? Dans un récent numéro de la revue allemande de *Communio*, Ludger Schwiendhorst-Schönberger a rappelé que les théophanies, pour effrayantes qu'elles soient, s'accompagnaient généralement d'une invitation à ne pas avoir peur¹. La fine pointe de la question de la peur dans les Écritures serait ce passage de la Première épître de Jean : « la peur n'existe pas dans l'amour, mais l'amour parfait chasse la peur » (1 Jean 4,18)². Dans la mesure où Dieu invite les croyants à une réponse de confiance et d'amour, la peur, qui est en quelque sorte leur contraire commun, n'aurait plus lieu d'être. À rebours, pourtant, Hans Urs von Balthasar, à la suite de Kierkegaard, a consacré une étude profonde à éclairer l'expérience fondamentale de l'angoisse

1 Ludger SCHWIENDHORST-SCHÖNBERGER, « Furcht und Furchtlosigkeit in der Bibel », *Communio* 52 (2023), p. 140-151.

2 *Ibid.*, p. 148.

à travers les Écritures, jusqu'au cœur de la vie chrétienne³. Il y a tout un parcours à travers la Révélation qui conduit à faire passer d'une angoisse existentielle, liée à la peur de la mort ou à la manifestation de la toute-puissance de Dieu, à une angoisse d'un autre ordre, qui est comme l'autre face de la lumière jaillie de la Croix et de la Résurrection.

Nous voudrions, à sa suite, remettre en perspective la question de la peur et de l'angoisse à travers les Écritures, pour répondre à cette question : loin d'imaginer pouvoir purger nos cœurs de toute angoisse, quelle acception proprement chrétienne pouvons-nous lui reconnaître ? Nous commencerons par clarifier la question de l'apocalypse dans une perspective chrétienne avant de revenir sur la notion d'angoisse dans les Écritures, en rejoignant le travail de Balthasar. Nous pourrons, à partir de là, déterminer sur des bases théologiques solides le sentiment qui peut légitimement nous habiter face à la fin possible du monde tel que nous le connaissons.

1. Les apocalypses dans le Nouveau Testament : l'assurance de la victoire

Thème

Contrairement à l'opinion couramment répandue, les passages apocalyptiques dans le Nouveau Testament ne visent pas d'abord à effrayer par l'évocation de cataclysmes terribles. C'est ce que montrent de façon claire les petites apocalypses des évangiles synoptiques : *Marc 13*, *Matthieu 24-25* et *Luc 21*. Dans les trois textes, les annonces que fait Jésus suivent sa déclaration sur la future destruction du Temple qui étonne les disciples. Ils demandent quel en sera le signe annonciateur, ce que Matthieu précise en ajoutant : « quel sera le signe de ta venue et de l'achèvement du monde ? » (*Matthieu 24,3*). L'enjeu n'est pas seulement celui d'une grave destruction, mais bien celui de la fin des temps. Jésus leur répond pour les exhorter à ne pas se laisser tromper par ceux qui se feront passer pour lui (*Marc 13,5-6* ; *Matthieu 24,4-5* ; *Luc 21,8*) et à savoir interpréter les événements qui se produiront.

Le plan général du passage est très semblable dans les trois textes : des guerres et des séismes, suivis par des persécutions contre les disciples ; « l'abomination de la désolation dressée là où elle ne doit

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 [1951].

pas être » (*Marc* 13,14) – Matthieu et Luc l'éclairent en évoquant pour l'un la prophétie de Daniel, pour l'autre de façon plus explicite la prise de Jérusalem – ce qui s'accompagnera pour les trois évangélistes de malheurs extrêmes ; la venue du Fils de Dieu sur les nuées, associée chez Marc (*Marc* 13,21-23) et plus longuement chez Matthieu (*Matthieu* 24,23-28) à la venue de faux Christs, et conjointe dans tous les cas à des cataclysmes cosmiques (ou en tout cas, chez Luc, des signes célestes : *Luc* 21,25). Tous les trois reprennent en conclusion, de façon presque identique, la même affirmation de Jésus : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (*Marc* 13,31 ; *Matthieu* 24,35 ; *Luc* 21,33).

Il importe de souligner qu'à chaque étape, les disciples sont incités à endurer les épreuves avec la promesse que Dieu sauve ses élus (*Marc* 13,13.20.27 ; *Matthieu* 24,13.22.31 ; *Luc* 21,18-19.28.36). Les événements à venir ne sont donc pas à attendre comme des catastrophes mortelles pour les disciples, mais comme des épreuves dont ils seront sauvés (même si certains mourront peut-être : *Luc* 21,16). Les persécutions permettront d'annoncer l'Évangile (*Marc* 13,10 ; *Matthieu* 24,14 ; *Luc* 21,13) et les disciples seront sauvés s'ils demeurent fermes dans la foi. Le vocabulaire de la peur n'apparaît ainsi même pas chez Marc et Matthieu. Il n'y a que Luc, fidèle à son souci d'explicitation psychologique, qui mentionne un appel à ne pas être terrorisé (*mē ptoēthēte*, *Luc* 21,9), évoque des événements « effrayants » (*phóbētra*, 21,11) et parle d'une véritable « angoisse » (*synochē* ; 21,25) qui va saisir les nations, tandis que « les êtres humains expireront de peur (*apō phóbou*) et d'attente (*prosdokías*) des événements s'abattant sur la terre » (21,26). Cependant, au plus fort de ces scènes de terreur qui ne touchent pas les disciples, il ajoute : « Lorsque ces événements commenceront à se produire, redressez-vous et levez la tête, parce que s'approche votre délivrance » (21,28). Le dévoilement (*apokálypsis*, même si les évangélistes ne l'emploient pas en ce sens), c'est la délivrance (*apolýtrosis*).

Jérôme
Moreau

Cette vision est cohérente avec celle du Livre de l'Apocalypse, par exemple lors de l'ouverture des sept sceaux où les événements effrayants se succèdent (*Apocalypse* 6). D'un côté, les témoins morts pour leur foi en appellent à la justice de Dieu, et se voient vêtus de blanc en attendant d'être rejoints par ceux qui seront aussi mis à mort : ils sont sauvés, pour une vie à servir Dieu

et débarrassée de toute souffrance (voir 7,15-17). De l'autre, les personnages les plus considérables (rois, capitaines, etc.), et à leur suite l'humanité entière (« tout esclave et homme libre », 6,15), cherchent à se cacher pour échapper à la colère divine, ou plus précisément « au visage de celui qui siège sur le trône et à la colère de l'Agneau » (6,16). Ce sont eux qui appellent les montagnes à s'écrouler sur eux pour les dissimuler, tant leur peur est grande face à la colère qui vient. En effet, face à Dieu, « qui peut se tenir debout ? » (6,17)

La différence principale avec les évangiles est que la victoire de l'Agneau est un préalable, non la conclusion d'un enchaînement de cataclysmes. La vision en tant que telle s'ouvre en effet par une grande liturgie céleste, à partir du chapitre 4, qui proclame la gloire de Dieu créateur (4,11) et celle de l'Agneau immolé mais vainqueur (5,12-14), seul capable d'ouvrir les sept sceaux du livre fermé. Le Christ a donc déjà vaincu : contrairement aux textes apocalyptiques antérieurs, comme Daniel, la victoire n'est pas une perspective finale, dans un avenir incertain : elle appartient à l'histoire, l'eschatologie est déjà réalisée.

Thème

D'ailleurs, la dimension fortement symbolique du texte, typique du genre apocalyptique et sur lequel repose une grande partie de son caractère effrayant, peut dans un certain nombre de cas s'expliquer par une situation historique identifiable. Ainsi le lien entre la Bête et la figure de Néron est connu, pas seulement autour du chiffre 666 (*Apocalypse* 13,18, qu'il n'est du reste pas si évident à faire correspondre au nom de Néron), mais plus généralement dans ce que le passage évoque de l'œuvre de l'Empire romain. L'évocation de la statue qu'il convient d'adorer (13,14-15) renvoie au culte des empereurs en général et fait peut-être écho aux vellétés de Caligula, en 39-40, de faire édifier une statue géante de lui-même en Jupiter dans le Temple de Jérusalem. Quant à la marque que tous doivent porter pour pouvoir commercer (13,16-17), elle peut renvoyer au système économique et notamment fiscal que l'Empire impose à ses habitants. Le livre ne prétend donc pas anticiper mystérieusement des événements presque indescritibles : il retranscrit des faits ou des rapports de force qui sont déjà dans la mémoire collective des premiers chrétiens, notamment les persécutions à Rome sous Néron en 64. Le contexte d'écriture peut même être relativement paisible : les adresses aux sept Églises dans les chapitres 2 et 3 ne font

apparaître qu'un seul martyr, à Éphèse, du nom d'Antipas (2,13), et ne mentionnent pas d'épreuves particulières.

La volonté première n'est donc pas d'effrayer les croyants : le vocabulaire de la peur est du reste très rare dans ce livre. Comme dans les évangiles, les élus sont appelés à garder confiance à travers les vicissitudes de l'histoire, certains de leur salut ; mieux, même, l'histoire est désormais éclairée par l'événement pascal et la victoire de l'Agneau. L'idée générale est celle qui est énoncée à l'intention de l'Église de Smyrne : « Ne crains pas les souffrances que tu t'apprêtes à subir » (*Apocalypse* 2,10).

Il en résulte que ce n'est pas la fin du monde en tant que telle, ni la teneur possiblement catastrophique de son déroulement, qui doit inciter le chrétien à la peur. Pour autant, le croyant ne doit-il avoir peur de rien ? Pour y répondre, il est nécessaire d'effectuer un détour plus large à travers une mise en perspective de l'ensemble des Écritures, à l'exemple du parcours suivi par Balthasar dans le premier chapitre de son livre.

2. Peur et angoisse dans l'Ancien Testament

Jérôme
Moreau

a) Parcours scripturaire

La première peur, c'est celle d'Adam et de sa femme qui se cachent après avoir découverts qu'ils étaient nus (*Genèse* 3,8). Comme l'explique Adam : « J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché » (*Genèse* 3,10). Cette peur est celle de l'être humain dont les yeux se sont ouverts et qui, alors qu'il voulait devenir l'égal de Dieu, s'est découvert simplement nu : vulnérable, honteux, pécheur. La rencontre avec Dieu est désormais empêchée par un obstacle, ou plutôt par une distance infranchissable, par la faute d'un être qui se voit dans tout ce qu'il a d'imparfait et de limité.

C'est ce qui explique en particulier, comme le rappelle Ludger Schwienhorst-Schönberger, la peur que suscite par la suite chaque théophanie⁴. Que l'on pense, par exemple, au récit de la vocation d'Isaïe. Devant l'apparition stupéfiante de Dieu dans sa gloire, le prophète ne parle pas explicitement de peur mais se considère comme perdu : « Malheur à moi ! Je suis perdu, car je suis un

4 *Ibid.*, p. 141-142 en particulier.

homme aux lèvres impures et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures » (*Isaïe* 5,6). La réaction de Pierre face à Jésus après la pêche miraculeuse ne sera pas différente : « Ce que voyant, Simon Pierre tomba aux genoux de Jésus en lui disant : "Éloigne-toi de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur" » (*Luc* 5,8). L'être humain, pécheur, ne peut supporter sa finitude et son péché lorsque Dieu se manifeste à lui dans sa sainteté. C'est pourquoi Dieu invite, dans ces situations, à ne pas avoir peur : dès la toute première théophanie, devant Abraham, se fait précisément entendre pour la première fois cette invitation (*Genèse* 15,1). De même, dans la suite du passage de Luc, Jésus envoie du même fait Pierre en mission : « N'aie pas peur : à partir de maintenant tu seras pécheur d'homme » (*Luc* 5,10). Dans la théophanie d'Isaïe, il n'y a pas d'injonction à ne pas craindre, mais les lèvres d'Isaïe sont purifiées par le contact d'un charbon (*Isaïe* 6,7), ce qui le libère de son impureté et permet qu'il soit envoyé en mission (6,8-13), là encore sans peur.

Thème

En somme, donc, l'être humain reconnaît sa finitude et son péché, et Dieu en retour l'incite à ne pas craindre, pour entrer en communion avec lui et l'associer à son projet en l'envoyant en mission. La connaissance ou la reconnaissance de Dieu devrait permettre de dépasser la peur, comme on le voit dans l'épisode où Jésus rejoint ses disciples en marchant sur les eaux et qu'ils le prennent pour un fantôme : « Courage (*tharseïte*), c'est moi : n'ayez pas peur ! » (*mè phobeïsthe* ; *Marc* 6,50).

Il existe naturellement une autre peur, moins problématique, celle de tout ce qui peut, en ce monde, porter atteinte à la vie, notamment les ennemis. C'est ce que les Psaumes rappellent sans cesse : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut : de qui aurais-je peur ? Le Seigneur est la forteresse de ma vie : devant qui serais-je terrifié ? » (Psaume 26[27], – le premier verbe est la racine *yr'* en hébreu, *phobéo* en grec : nous y reviendrons). La foi en Dieu opère comme une puissance de délivrance : « de toutes ses détresses, il l'a sauvé » (Psaume 33[34],7 ; voir aussi Psaume 33[34],5 dans le texte hébreu).

Il y a pourtant une peur particulière qui fait partie de l'expérience du croyant. Prenons le cas de la manifestation effrayante de Dieu au Sinaï (avec tonnerre, trompette, flammes...) : le peuple craint de mourir si Dieu leur parle directement, comme c'est le cas pour

Isaïe. Or Moïse leur répond : « N'ayez pas peur, car c'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu et pour qu'il y ait en vous la peur à son égard, afin que vous ne péchiez pas » (*Exode* 20,20). L'hébreu emploie à deux reprises la racine *yr'*, quand le grec commence par dire « courage » (*tharseite*, comme en *Marc* 6,50), avant de revenir à *phóbos*. Dans le même verset, Moïse invite donc à ne pas avoir peur du caractère effrayant de la manifestation de Dieu (*Exode* 20,18), mais à avoir peur de Dieu : c'est en effet le moyen de ne pas pécher. Alors que viennent d'être proclamées les Dix paroles, il s'agit de s'attacher à l'alliance qui a été conclue et à ses clauses, sans se laisser emporter par la crainte que fait nécessairement naître la manifestation glorieuse et spectaculaire de Dieu.

Il y a donc deux types de peur, dont le partage revient constamment à travers l'Ancien Testament. La première est la peur pour sa vie, qu'elle vienne des causes physiques de mort, notamment les ennemis, ou du caractère écrasant des théophanies. L'attachement à Dieu doit permettre de la surmonter. La seconde est une peur de Dieu qu'il faut paradoxalement garder constamment vivante, pour échapper au péché. Le Livre d'Isaïe l'énonce de manière claire : « n'ayez pas peur de sa peur [celle du peuple] et ne tremblez pas / le Seigneur Sabaoth, c'est lui que vous sanctifierez, il sera votre peur et celui qui vous terrifie » (*Isaïe* 8,12-13 ; le grec dit seulement : « il sera votre peur »). Au lieu d'avoir peur comme le peuple pour des raisons humaines et de trembler avec lui, il importe donc d'avoir peur de Dieu seul et même d'être terrifié par lui – tout en l'attendant fermement (*Isaïe* 8,17 ; le grec dit même : je serai plein de confiance en lui, *pepoithòs ésomai ep' autòï*).

Jérôme
Moreau

Il y a deux versants à cette peur. Le premier, vers l'arrière en quelque sorte, est celui des châtements. Ne pas craindre Dieu, c'est-à-dire agir sans s'en remettre à lui et s'éloigner de ses commandements, c'est s'exposer à sa colère. C'est le sens de la théologie deutéronomiste qui présente deux choix au peuple : suivre ou ne pas suivre les commandements que Dieu lui a donnés. La plus grande partie du chapitre 28 du Deutéronome (28,15-68) est ainsi consacrée à un long développement sur tous les maux que subira le peuple s'il ne conserve pas, pour les mettre en pratique, les lois de Dieu, afin de « craindre ce nom glorieux et qui suscite la peur : le Seigneur ton Dieu » (28,58 ; le grec adoucit l'expression en parlant d'un nom « digne d'honneur et

merveilleux »). Le second versant, celui des bénédictions dont Dieu comblera ses fidèles, et que le Deutéronome développe déjà abondamment (28,1-14), est résumé dans la célèbre formule des Proverbes : « La peur du Seigneur est le commencement de la connaissance » (*Proverbes* 1,7). Le terme de « sagesse » (*hakmâ*), qui apparaît dans la seconde partie du verset, a été déplacé dans la première par le grec (*archè sophias fóbos theou*) puis le latin (*initium sapientiae timor Domini*) pour appuyer la lecture sapientielle du passage. Celle-ci est abondamment développée dans le deuxième chapitre du livre, après l'énoncé de la bouche de la Sagesse des peines qui attendent ceux qui ne la suivent pas (*Proverbes* 1,20-33). Il est question de « sagesse », de « compréhension », d'« intelligence » (2,2-3 ; les termes sont à peu près équivalents en grec), dont la recherche a un but : « tu comprendras la crainte du Seigneur et tu trouveras l'intelligence de Dieu : parce que le Seigneur donne la sagesse, de sa bouche viennent la connaissance et la compréhension » (2,5-6 : les termes grecs sont là encore équivalents). Les chapitres qui suivent illustrent les bienfaits pour l'existence pour qui s'engage dans ce chemin.

Thème

La réflexion sapientielle sur la peur de Dieu a le mérite de faire sortir cette dernière du registre de la seule émotion négative, fût-elle éducatrice : elle est une autre manière d'exprimer la confiance en l'intelligence du dessein créateur de Dieu, même s'il demeure incommensurable à ce que nous pouvons en saisir. C'est ce que Balthasar illustre de façon très convaincante en partant du Livre de la Sagesse, et en particulier le chapitre 16. Les mauvais, ceux qui ont peur de Dieu à cause de leur éloignement, sont pris de peurs proprement irrationnelles. Ils ont peur de réalités qu'on pourrait qualifier de fantasmatiques. Les justes, par contraste, et c'est le sens du vibrant éloge de la Sagesse à travers tout le livre, entrent, par la peur en quelque sorte positive de Dieu, dans la connaissance de son dessein de création et de salut : « Dieu a créé toutes choses en vue de l'être » (*Sagesse* 1,14), quand les impies reconnaissent que leur existence n'est qu'un souffle sans consistance, soumis au hasard (*Sagesse* 2,1-5). Le mal n'est pas une force opposée à celle de Dieu, mais une non-créeation, le contraire d'une causalité, là où la juste connaissance de Dieu fait entrer en relation avec ce qui est, l'Être des philosophes. Pour les mauvais, il suscite donc une peur qui tourne bel et bien à l'angoisse, s'il faut chercher à synthétiser le tableau de *Sagesse* 16 par un terme dont il n'y a pas d'équivalent direct dans le texte.

Au terme de ce parcours à travers l'Ancien Testament, il apparaît donc que les textes sapientiels achèvent de déployer et d'éclaircir l'expérience initiale du premier couple dans le jardin. Au lieu de connaître sa place et de demeurer dans l'intelligence du dessein de Dieu, il s'est trouvé confronté à sa finitude et à la peur d'un Dieu inaccessible. La peur positive de Dieu serait un chemin de réconciliation.

b) Le vocabulaire de l'angoisse

À ce stade, pour mieux mesurer le sens des analyses de Balthasar, il nous faut nous arrêter sur une question de vocabulaire. Le tableau de *Sagesse* 16, on l'a vu, développe une description saisissante de ce que l'on peut qualifier d'angoisse : Balthasar choisit le terme d'*Angst*, dont il fait le concept central de son analyse. Le traducteur en français a retenu, non sans raison, le sens d'« angoisse », même s'il pouvait aussi, en allemand, s'agir de « peur ». Une analyse transversale du vocabulaire vétéro-testamentaire permet de mesurer ce que recouvre concrètement ce concept d'angoisse : le vocabulaire est très varié, même s'il est dominé par les deux familles que sont *yr'* pour l'hébreu et *phóbos* pour le grec.

Jérôme
Moreau

Sans être absolument exhaustif, on peut noter qu'en hébreu, on trouve un certain nombre de termes différents, qui s'appliquent à chaque fois aussi bien à la peur envers les ennemis, ou d'autres réalités suscitant l'effroi, qu'à celle envers Dieu. Sur la racine de *yr'*, qui exprime la peur de façon générale, on trouve plus de trois cents occurrences. Mais on rencontre également la racine *hrd*, avec 45 occurrences, dont le sens, plus concret, va du tremblement à la terreur. La racine *bhl*, à peu près aussi fréquente, désigne dans une majorité de cas une peur panique qui conduit à des actions précipitées. On rencontre également une trentaine d'occurrences de la racine *phd* qui exprime l'effroi, au sens d'une peur mêlée d'étonnement (en *Isaïe* 2,10 et 19,21, le verbe exprime cette terreur qui fait se cacher de Dieu sous les montagnes que nous avons déjà mentionnée dans le Livre de l'Apocalypse). La racine *r's* exprime un tremblement exclusivement lié à la peur, à côté de la racine *rgz* qui renvoie à tout type de tremblement, de la colère à la crainte en passant par le trouble (on trouve ponctuellement *r'd* pour exprimer un tremblement de peur). On rencontre enfin aussi assez couramment (plus d'une quinzaine d'occurrences) le substantif *'emâ*, c'est-à-dire « terreur ». Notons que l'on peut

aussi trouver employée ponctuellement, de façon imagée, la référence aux douleurs de l'accouchement (le substantif *hēvel* ou la racine *hûl*) pour exprimer une angoisse intense. Ce vocabulaire, très corporel, est donc très varié. Il est également fréquemment utilisé par paires ou dans des structures parallèles, ce qui indique que leurs significations se répondent ou se complètent (voir par exemple la densité du vocabulaire en *Exode* 15,14-16).

Ce flou relatif se constate aussi dans la Septante qui propose des traductions assez flottantes d'un passage à l'autre pour les mêmes termes en hébreu. Les termes de la famille de *phóbos* dominent de façon écrasante, plus encore que ceux de la racine *yr'*, avec près de sept cents occurrences. L'autre famille la plus courante est celle d'*existēmi* et *ékstasis* (plus de 100 occurrences conjointes), qui exprime littéralement un ébranlement qui va jusqu'à mettre quelqu'un hors de soi. On rencontre encore régulièrement le verbe *ptoéo* (près de quarante occurrences) qui signifie « effrayer ». Le tremblement de peur en tant que tel est exprimé souvent par *trémō* et *trómos* (45 occurrences), mais le verbe *tarássō* (« troubler », « agiter »), très fréquent (plus de 120 occurrences) peut exprimer dans un certain nombre de cas le trouble d'une angoisse. Ainsi, en Psaume 6,3.4.8.11, les trois premières occurrences concernent le bouleversement d'une situation d'oppression, et la dernière son renversement contre les ennemis grâce à l'intervention de Dieu (voir aussi Psaume 29[30],8). Du côté de l'angoisse, on rencontre surtout le verbe *thlibō* ou le substantif *thlipsis* (plus de 230 occurrences à eux deux) qui indiquent le fait d'oppresser ou la situation d'oppression, tout comme *stenochōría*, beaucoup plus rare, qui indique de façon semblable une situation de manque d'espace et peut être utilisé en corrélation avec le précédent (*Deutéronome* 28,52-57). Le constat est assez semblable dans le Nouveau Testament, où l'on retrouve essentiellement *phóbos* et ses dérivés (plus de 150 occurrences), *thlibō* et *thlipsis* (55 occurrences), *existēmi* et *ékstasis* (presque 25), ou encore *tarássō* (17 occurrences). Le terme *synochē* rencontré chez Luc (21,25), avec le sens d'angoisse, fait figure de quasi *hapax* scripturaire en ce sens.

Dans l'ensemble, il y a donc un champ lexical très vaste qui peut même commencer à l'étonnement (voir *thaumásia* qui traduit *môra'* en *Deutéronome* 34,12, ou la réaction des disciples après la tempête apaisée, qui oscille selon les évangélistes entre *phobéo* et *thaumázō* : on trouve même les deux en *Luc* 8,25). Ce vocabulaire a

une application large et Dieu n'est qu'un auteur ou un objet parmi d'autres. Le choix du terme « angoisse » en français est à comprendre comme une tentative de rendre de façon synthétique l'étendue du vocabulaire scripturaire sous-jacent, et notamment sa dimension très incarnée. Il englobe une expérience de surprise inquiétante qui conduit jusqu'à une perte d'assurance quant à sa propre existence, d'un vacillement de toute certitude à l'égard de sa survie immédiate, face à la mort ou dans la révélation de l'Être.

De fait, Balthasar fait apparaître de façon significative que cette même angoisse touche, quoique de manière différenciée, aussi bien les méchants que les justes. Job est l'exemple le plus poussé, dans l'Ancien Testament, de ce juste angoissé : il se sait dépouillé, démun, probablement reconnu comme pécheur, sans pouvoir trouver de médiation entre lui et Dieu. Le juste n'est pas épargné totalement par ce sentiment qui l'étreint, face au constat de sa finitude devant les desseins impénétrables de Dieu, et de son inévitable péché face au Saint. Son être connaît ce vacillement et ce vertige effrayant face à la toute-puissance du Dieu qui lui propose de s'engager dans un chemin d'alliance. L'équilibre apparent de la perspective sapientielle – souvent qualifiée de « crainte de Dieu » comme pour en adoucir les contours – qui fait apparaître tous les biens que le juste obtient dans son alliance avec Dieu, ne doit pas faire disparaître l'attitude fondamentale des justes qui se tournent vers Dieu « dans un cri d'angoisse pour implorer sa miséricorde » : cette angoisse « est le signe de la grâce de Dieu dressé au-dessus d'eux⁵ ». Il y a donc pour ainsi dire un bon usage de l'angoisse pour les mauvais (une prise de conscience éducatrice de la vanité de leur existence, qui doit les conduire à chercher le salut en se tournant vers Dieu ou ceux en qui il manifeste son salut, fût-il paradoxal, d'Isaïe 52,13-53,12 à Sagesse 5,1-13), ainsi qu'une angoisse nécessaire pour les justes.

Jérôme
Moreau

3. Quelle est l'angoisse du chrétien ?

Qu'en est-il maintenant de l'angoisse au regard de la Révélation accomplie de l'amour de Dieu dans l'Incarnation ? Au-delà des passages du Nouveau Testament qui prolongent l'expérience de l'Ancien, notamment dans les scènes de théophanie que nous avons déjà évoquées, n'y a-t-il pas une réponse qui viendrait

5 H. Urs von BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, op. cit., p. 65.

supprimer cette angoisse qui relèverait peut-être d'une attente de la Révélation définitive du Père et du salut qu'il donne à l'humanité en son Fils ? Il est vrai, comme le rappelle Ludger Schwienhorst-Schönberger, que l'angoisse de la mort et même celle de la manifestation de Dieu sont appelées à s'effacer devant la révélation de l'amour de Dieu et de son dessein de communion avec l'humanité rachetée. Mais s'il ne s'agissait que de cela, comment le Fils aurait-il pu connaître quelque angoisse que ce soit ?

Or, comme Balthasar l'explique, le Nouveau Testament exacerbe aussi bien l'angoisse des méchants – l'Apocalypse (*Apocalypse* 9) pousse un degré plus loin le tableau d'horreur du livre de la Sagesse (*Sagesse* 16) – que celle des bons. Mais ce qui est au centre, et relativise les autres angoisses, est surtout l'angoisse du Rédempteur : « Dieu ne pouvait se faire homme autrement qu'en connaissant l'angoisse humaine, en l'assumant⁶ ». Lors de l'agonie au Mont des Oliviers, « c'est la plongée brusque, définitive, dans l'abîme de l'angoisse qui se referme aussitôt sur lui : de l'angoisse représentative, soufferte pour chaque pécheur, pour chaque péché, devant le Dieu de justice absolue » (p. 72). C'est une angoisse qui n'est plus environnée par la lumière, comme dans l'Ancien Testament, car « seul le Fils sait entièrement ce que signifie être abandonné par le Père, parce que lui seul sait qui est le Père, et ce qu'est la proximité et l'amour du Père » (p. 73). Lui seul peut mesurer l'horreur du péché que Dieu abomine et lui seul supporte l'angoisse que chaque pécheur devrait supporter devant son péché. Son angoisse est « finalement, et au plus profond, l'angoisse que Dieu (sous la figure humaine) souffre à cause du monde qui est sien, et qui menace d'être perdu pour lui, et qui même, en cet instant-là, est un monde entièrement perdu » (*ibid.*). Ainsi, « sur la Croix, il n'y a plus de *Livre de la Sagesse* » (p. 74) : celle-ci devra renaître, de façon nouvelle, en participant à l'ensevelissement et à la résurrection du Christ.

L'évangile de Marc le montre bien, l'expérience de la peur et de l'angoisse ne disparaît pas, elle est assumée et transformée par la Croix. Marqué par les difficultés croissantes de la prédication et les incompréhensions de plus en plus marquées des disciples, il s'achevait à l'origine de façon abrupte par ce verset, chargé d'effroi : « Et étant sorties, elles s'enfuirent du tombeau, car elles étaient

Thème

saisies par la terreur (*trómos*) et la stupéfaction (*ékstasis*) ; et elles ne dirent rien à personne : en effet, elles avaient peur (*ephoboûnto*) » (Marc 16,8). Ce récit interrompu peut signifier que la transmission de l'Évangile ne résulte que d'une peur surmontée, que de la décision de témoigner que chaque disciple doit prendre à son tour. Mais la « terreur » et la « stupéfaction » relèvent aussi d'un vocabulaire théophanique. Cette peur violente manifeste que les femmes ont intégré en leur chair l'annonce de la Résurrection comme manifestation de l'œuvre de Dieu la plus éclatante. Il est très significatif à cet égard que Matthieu, lorsqu'il reprend la finale de Marc, enjambe ce seuil de la peur sans le supprimer : « Et s'étant éloignées rapidement du tombeau, avec une grande peur (*phóbou*) et une grande joie, elles coururent faire l'annonce à ses disciples » (Matthieu 28,8). La peur n'est pas exclusive de la joie, quand elle est précisément le signe de reconnaissance de la manifestation de Dieu.

Il nous reste à éclairer ce qui demeure de cette angoisse pour le croyant. Balthasar le redit avec force : « par la Croix, l'angoisse humaine a subi sa défaite complète, définitive » (p. 80). Il paraît d'ailleurs, à cet égard, aller plus loin que les finales des évangiles : selon lui, « le jour de Pâques, Pierre ne *peut* plus avoir peur de celui qu'il a renié. L'angoisse lui a été ôtée, et il lui a été donné à la place l'amour et la confiance (p. 81) – sauf à considérer que Balthasar envisage un moment un peu plus tardif de ce jour-là, lorsque Jésus s'est manifesté à Pierre et aux apôtres et entre désormais en relation avec eux comme le Ressuscité : de fait, il reconnaît s'appuyer surtout sur Jean et Paul, « les deux grands témoins de la vie chrétienne après la Passion » (p. 82). Il est vrai encore que Balthasar conclut son analyse avec cette loi : « Dieu ne donne à aucun croyant la participation (mystique ou même ordinaire) à l'angoisse de son Fils sur la Croix sans lui avoir donné auparavant toute la force de la mission et de la joie chrétiennes, et toute la lumière de la foi, de l'espérance et de la charité, donc sans lui avoir ôté l'angoisse du péché » (p.110). Sans doute est-ce bien quelque chose de ce genre qui se joue dans le récit de Matthieu.

Jérôme
Moreau

Qu'en est-il alors de l'angoisse des chrétiens ? Balthasar affirme que dans la lumière de la Résurrection, la domination moderne de l'angoisse existentielle n'est plus possible pour le croyant, pas plus que l'angoisse du péché. Cela étant dit, puisqu'il reçoit tout de la Croix, il lui est aussi permis de partager l'angoisse du Christ, mais

c'est une angoisse qui élargit : elle est « le fruit et l'effet d'une communication : elle est extension, dilatation de l'amour, sur la croix, et ne peut par conséquent apporter à celui qui y participe autre chose qu'un élargissement » (p.87). En vertu du commandement nouveau d'amour qui est « l'essence même du christianisme », « l'angoisse chrétienne ne peut [...] avoir son point de départ que dans l'inquiétude née de l'amour pour le prochain, ami ou ennemi », et dont le croyant « ne peut se désolidariser » (p. 90-91). Le salut apporte la joie, mais c'est de là précisément que naît l'angoisse chrétienne : « il suffira que l'amour ouvre les yeux sur ce qu'est en réalité, c'est-à-dire devant Dieu, et devant le Crucifié, le péché du monde, pour être plongé dans un abîme d'angoisse » (p. 92).

Les deux premières lois que Balthasar énonce quant à l'angoisse chrétienne mettent en évidence deux choses. La première est que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, « parce qu'elles ont leur origine dans la Croix, peuvent donner naissance en elles-mêmes à une nouvelle forme d'angoisse, don de la grâce, et issue de la solidarité catholique » (p.94), celle que l'on retrouve dans la volonté de Paul d'être maudit, s'il le faut, pour le salut de ses frères juifs (*Romains* 9,3). La deuxième loi rappelle que l'angoisse du péché

reste placée devant nous. Nous ne pouvons la laisser derrière nous que dans la mesure où nous nous approprions dans la vérité la foi qui nous est offerte du haut de la Croix, foi vivante, c'est-à-dire agissante dans notre vie ; et même lorsqu'est accordée la grâce de participer à l'angoisse de la Croix, la distance entre celui qui a souffert de façon primaire sa Passion rédemptrice et celui qui y participe reste entière, entièrement consciente aussi pour ce dernier (p. 102-103).

Ces notations sont rapides, Balthasar cherchant surtout à conduire son analyse jusqu'à la troisième loi qu'il dégage, mais c'est dans cet entre-deux que peut sans doute enfin s'éclairer un juste rapport du croyant à la fin du monde, telle que nous l'appréhendons aujourd'hui.

4. L'angoisse chrétienne face à la destruction de la maison commune

Au regard des analyses qui précèdent, l'angoisse est-elle justifiée pour un chrétien face à la crise écologique ? Nous avons vu que

l'apocalypse en son sens théologique, et quelles qu'en soient les circonstances, n'est pas à craindre pour les croyants dont la vie est éclairée par l'accueil de la grâce qui vient de la Croix. Dieu se révèle et ouvre un chemin de salut pour les siens. Il y a, il est vrai, une possible angoisse de la fin pour celui qui ne connaît pas Dieu et craint de voir cesser la seule vie qu'il connaisse, celle de ce monde-ci : nous avons vu qu'il ne s'agit pas d'une angoisse chrétienne, puisque la reconnaissance de Dieu en détache le croyant. Or si l'expression d'éco-anxiété dans son acception commune a un sens, celui-ci est probablement dans une proximité forte avec cette angoisse-là : il marque la reconnaissance d'un danger existentiel sans issue prévisible. Est-ce à dire que le croyant en est par principe dégagé, tels ceux qui revendiquent au nom de leur foi une sérénité totale et une mise à distance de toute préoccupation écologique, en raison de sa mondanité ?

Il convient de préciser ce qui se joue : ce n'est pas la fin de la Création, dont nos esprits peinent désormais à embrasser l'immensité dans le temps et l'espace, tant ses dimensions dépassent nos facultés. Ce n'est pas même sans doute la fin de la vie sur notre planète, qui a déjà connu des crises profondes et pourra voir se développer d'autres formes de vie, voire de vie intelligente, à une échelle brève pour elle, quasi infinie pour nous. Ce que les discours scientifiques nous font voir, c'est une atteinte massive à la biodiversité et un dérèglement croissant du climat conduisant à une hausse continue des températures. Ces deux phénomènes d'échelle planétaire, additionnés, font peser des menaces sérieuses sur les conditions d'existence de l'humanité par les effondrements systémiques qu'ils provoqueront tôt ou tard, privant des zones entières de ressources naturelles premières (nourriture, eau potable...). Pour un croyant, il ne s'agit donc pas de réfléchir à la fin d'un monde, certes imparfait, et dont la destruction serait simplement subie – ou causée, par exemple, par une apocalypse nucléaire dont on pourrait tenir pour responsables des chefs d'État ou des militaires déterminés sans que le reste de l'humanité y puisse grand-chose. Cette destruction-là laisserait encore espérer l'entrée joyeuse dans l'éternité, pour l'humanité qui a accueilli le Christ mais aussi pour la Création entièrement récapitulée dans le Christ. La menace présente est celle d'une planète où l'humanité rend progressivement plus difficiles les conditions d'existence de tous les êtres vivants.

Jérôme
Moreau

Ce que les discours scientifiques dépeignent de façon technique, le croyant peut en mesurer la portée spirituelle. C'est notamment le

projet de l'encyclique *Laudato Si'* – et plus largement de l'enseignement du Magistère sur les questions écologiques –, qui donne à voir ce qui se joue, rappelle l'enseignement de l'Église sur la Création et analyse à sa lumière les causes de la situation présente afin d'établir une écologie pleinement chrétienne et de proposer des voies d'action (LS 15). La destruction possible des conditions de vie normales de l'humanité, voire de sa survie, ne tient pas à une fatalité d'ordre cosmique, mais est imputable à l'humanité de façon collective, à des degrés divers selon les peuples et les individus et appelle ce que François, à la suite de Jean-Paul II, a qualifié de véritable « conversion » (LS 5, 14 et surtout 216-221). Là où certains désespèrent tandis que d'autres s'indiffèrent, par ignorance ou égoïsme, le croyant, dans « l'inquiétude née de l'amour pour le prochain » évoquée par Balthasar, ne peut que ressentir « une nouvelle forme d'angoisse [...] issue de la solidarité catholique ». Ou pour reprendre une autre affirmation de Balthasar, « il suffira que l'amour ouvre les yeux sur ce qu'est en réalité [...] le péché du monde, pour être plongé dans un abîme d'angoisse ».

Thème

Il y a donc bien pour les chrétiens une angoisse particulière qui suscite l'espérance d'une conversion. C'est ce à quoi la théologie apporte aujourd'hui sa part dans des domaines variés : les moralistes s'interrogent sur la manière d'appréhender la question du péché dans un monde complexe où tout se tient, la doctrine sociale est relue de façon transversale à l'aune de la question écologique, l'articulation entre Création et salut est pensée à frais nouveaux⁷ tandis que les biblistes s'interrogent sur la place de tous les vivants dans les Écritures⁸. Si l'angoisse reçue du Christ est « extension, dilatation de l'amour », comme l'écrit Balthasar, elle suscite en retour un tel travail de l'intelligence pour dégager les contours théologiques de cette crise globale.

7 Sur ces deux derniers points, nous pouvons mentionner les derniers travaux de Fabien REVOL, qui s'efforcent d'éclairer les enjeux théologiques de ces nouvelles questions : *Le concept de création continuée dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris-Lyon, Vrin-IEEE, 2017 ; *L'écologie intégrale. Une question de conversions*, Nouan-le-Fuselier, EDB, 2020 ; *Le regard de Dieu sur la Création. Un dialogue entre théologie et écologie*, Lyon, Peuple Libre, 2021.

8 Citons parmi les récents colloques celui du RRENAB, à Paris : « Raconter les

vivants. La Bible en perspective écopoétique » (8-11 juin 2023) ou encore celui organisé par la Faculté de Théologie catholique de Lille, avec un spectre plus large : « Vulnérabilités du vivant ? La nature vulnérable : chances et défis » (15-16 juin 2023). L'an prochain, encore, aura lieu à la Faculté de Théologie catholique de Lyon un colloque sur le thème « Quelles relations entre l'humain et les animaux au regard des théologies de la Création ? Lectures bibliques et patristiques » (16-18 mai 2024).

Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ?

Jérôme Moreau, né en 1980, ancien élève de l'ENS, docteur, marié et père de famille, est maître de conférences à la Faculté de Théologie catholique de Lyon. Il est spécialiste de Philon d'Alexandrie et du judaïsme hellénistique.

*Jérôme
Moreau*

Prochain numéro
novembre-décembre 2023

La conversion

La revue Communio, c'est aussi :

- **un site web** [communio.fr](https://www.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>

Renoncer à l'apocalypse ?

Catastrophisme, collapsologie et eschatologie



Foucauld
Giuliani

Dans une enquête intitulée « Repenser la catastrophe : l'apocalypse déçoit (de nouveau) », parue en janvier 2023 sur le site Mediapart, le journaliste Joseph Confavreux relève un paradoxe. Une certaine lassitude à l'égard des discours alarmistes se fait jour, alors même que cet alarmisme s'apparente davantage à un réalisme qu'à un « catastrophisme » – au sens où les détracteurs de l'écologie utilisent ce terme – et que son omniprésence est révélatrice d'une volonté politique encore impuissante à prendre véritablement la mesure du désastre écologique qui se déploie sous nos yeux¹.

Comment interpréter cet état de fait ? N'est-il que la traduction du « déni collectif décomplexé qui caractérise si bien notre époque² », comme l'affirment deux des collapsologues français les plus connus, ou bien manifeste-t-il plutôt la difficulté voire l'échec à *dire* la catastrophe écologique et à agir sur elle ? Sommes-nous prisonniers de l'impuissance à avoir peur ou bien ne sommes-nous pas encore parvenus à *vivre la peur* de manière à ce qu'elle devienne un point de départ pour la pensée et pour l'action ? Dans la première hypothèse, nous faisons face à une forme d'irrationalité inquiétante, diffuse dans la société et conforme à des intérêts dominants convaincus de pouvoir maintenir leur position avantageuse même en cas d'aggravation de la catastrophe écologique. Dans la seconde, pas exclusive de la première, nous sommes invités à examiner plus en profondeur les causes de notre désinvolture. L'oubli du thème éminemment théologique de la fin des temps – ainsi que la mise de côté de la notion théologique d'apocalypse et du type spécifique de peur qui l'accompagne – ne jouerait-il pas en faveur de l'immobilisme constaté ?

¹ Voir par exemple : *Le Monde*, Audrey GARRIC, juin 2023, « Nous poussons la planète vers un avenir climatique où seule une partie de sa surface sera habitable ». La biogéographe Debra Roberts et le climatologue Hans-Otto Pörtner, tous deux membres du G.I.E.C. (Groupe

d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat), préviennent que nous ne sommes pas préparés aux effets du dérèglement climatique qui se profilent.

² Pablo SERVIGNE, Raphaël STEVENS, *Comment tout peut s'effondrer*, Paris, Seuil, 2015, p. 18.

J'examinerai la signification et l'usage du concept d'apocalypse dans la pensée catastrophiste de Günther Anders et dans la collapsologie contemporaine³ ainsi que les rapports entretenus par ces courants de pensée avec la peur. Je mettrai en lumière certains points de jonction et de divergence entretenus par ces pensées avec l'eschatologie chrétienne⁴. Loin de figer dans une terreur paralysante, de faire sombrer dans l'indifférence ou de bercer d'un fade optimisme, la pensée eschatologique est un entrelacement de trois attitudes – apocalyptique, messianique et prophétique – qui nourrissent le désir d'œuvrer pour le Royaume, dessein de Dieu pour sa création et finalité de l'histoire déjà à l'œuvre dans le temps présent.

Craindre l'apocalypse pour l'empêcher

Centré sur le problème du nucléaire, les analyses de Anders sont souvent utilisées pour penser le problème écologique. Pour Anders, l'âge atomique exige de repenser à nouveaux frais le concept d'apocalypse. Un passage de *L'obsolescence de l'homme* illustre bien ce projet sémantique :

Si quelque chose dans la conscience des hommes d'aujourd'hui a valeur d'Absolu ou d'Infini, ce n'est plus la puissance de Dieu ou la puissance de la nature, ni même les prétendues puissances de la morale ou de la culture : c'est *notre* propre puissance. À la *création ex nihilo*, qui était une manifestation d'omnipotence s'est substituée la puissance opposée : la puissance d'anéantir, de réduire à néant [...] Nous sommes les seigneurs de l'apocalypse⁵.

« Apocalypse » ne signifie plus « dévoilement du sens de l'histoire » ni même « catastrophe précédant l'avènement du Royaume de Dieu » mais capacité d'anéantissement de l'humanité par elle-même. Dotée de la puissance d'anéantir le monde naturel

3 La collapsologie est un corpus par nature divers que j'examine surtout ici à partir de la pensée des deux collapsologues français les plus connus : Pablo Servigne et Raphaël Stevens.

4 En tant que pensée des « choses ultimes », l'eschatologie possède en propre deux objets. Le premier est le devenir des individus après leur mort ; le second porte sur les événements de la fin du monde. La fin est comprise comme une catégorie du temps futur pouvant

ouvrir sur un nouvel éon. La théologie chrétienne enrichit le sens de la notion de fin. La fin n'est pas seulement pensée en tant qu'événement futur. Elle qualifie le dessein de Dieu pour sa création et s'attache à penser le dévoilement continu de la vérité de l'histoire où sont entremêlées les dynamiques de destruction et d'accomplissement.

5 Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2002 [1956], p. 266.

et culturel dans sa totalité, l'humanité change de statut métaphysique. Elle passe du « genre des mortels » au « genre mortel »⁶. La mise en œuvre de cette capacité et la fin du monde auto-administrée n'est plus une idée théologique découlant de la foi mais une hypothèse crédible issue de la raison. De croyance religieuse, décret divin et pari sur l'avenir, l'apocalypse se mue en capacité technique, volonté humaine et probabilité présente. Ce n'est pas Dieu mais l'homme qui est à l'œuvre. Ainsi, « la métamorphose de notre monde en un monde apocalyptique⁷ » est de notre fait. L'apocalypse n'est plus une loi divine imaginée mais un accident réel de l'histoire découlant de notre faculté technicienne.

Anders n'hésite pas à parler « d'apocalypse sans royaume », « simple fin du monde n'impliquant pas l'ouverture d'une nouvelle situation positive⁸ ». « Apocalypse » devient synonyme de « catastrophe fatale pour l'humanité ». Athée revendiqué, Anders ne prend pas au sérieux l'apocalypse de type eschatologique : « Il n'y a bien sûr jamais eu jusqu'à présent de véritable danger de fin du monde. » La menace nucléaire est ainsi la première à faire courir un risque « objectivement sérieux⁹ » à l'humanité. Mais pourquoi persister à parler « d'apocalypse » si le but est justement d'échapper à son sens religieux ? C'est que le terme conserve une certaine valeur d'usage tributaire de son poids culturel et qu'il présente l'intérêt de faire prendre conscience aux hommes de l'imminence potentielle de leur fin collective. Selon Anders, une telle idée a été battue en brèche par deux siècles de « croyance au progrès¹⁰ ». Cette croyance moderne par excellence à laquelle nous avons été conditionnés empêche toute considération de la fin du monde. Anders redécouvre ici une composante du sens originel de l'apocalypse¹¹ qui lui paraît indispensable pour surmonter l'impasse dans laquelle nous place l'idéologie optimiste du progrès.

Foucauld
Giuliani

L'existence de la bombe et la perspective concrète de l'apocalypse modifient en profondeur la temporalité historique. L'époque inaugurée par le danger atomique n'est pas définissable en tant que

6 Günther ANDERS, *Le temps de la fin*, Paris, L'Herne, 2007 [1960], p. 12.

7 *Ibid.*, p. 27.

8 *Ibid.*, p. 88.

9 *Ibid.*, p. 102.

10 Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 308.

11 Le philosophe perçoit d'ailleurs une parenté entre sa pensée catastrophiste et

la pensée apocalyptique des premiers chrétiens : « Car la situation des premiers chrétiens est la seule avant la nôtre à avoir été forcée, si elle ne voulait pas renoncer à son credo principal, d'insister fermement sur l'avènement d'une catastrophe annoncée comme imminente et qui n'arrivait pourtant pas. » (*Le temps de la fin*, p. 109).

calcul d'une durée quantifiable mais en tant que transformation qualitative radicale. « Nous vivons dans un délai¹². » Ce délai est synonyme de « temps de la fin », « époque où nous pouvons chaque jour provoquer la fin du monde¹³ ». Non seulement l'anéantissement peut être déclenché sur le plan pratique, mais cette possibilité de la fin a aussi des effets tangibles dans le présent. L'apocalypse de type atomique est déjà présente en ce que la possibilité de la réaliser ou même d'éliminer des milliards d'individus bouleversent les relations entre États. Selon Anders, distinguer la capacité d'utiliser la puissance atomique et son utilisation effective ne suffit pas à rendre compte de la situation : « Ceux qui possèdent l'arme l'utilisent déjà du simple fait qu'ils la possèdent¹⁴. » Les pays ne possédant pas la bombe sont victimes d'un chantage à la menace en ce qu'ils connaissent la puissance distinguant les pays qui la détiennent, ce qui a pour effet de provoquer une course à l'armement nucléaire¹⁵. Évoquer un risque d'un anéantissement de l'humanité par elle-même présuppose une unicité de la volonté qui n'existe pas dans les faits. Il est plus juste de parler d'une menace de destruction universelle mais qui menacerait prioritairement la partie de l'humanité la moins dotée technologiquement et militairement.

Thème

Loin d'être perçue, la menace de l'apocalypse et le fait de vivre dans l'imminence de notre propre fin collective sont ignorés. Cet « aveuglement face à l'apocalypse¹⁶ » traduite psychiquement par notre impuissance à avoir peur¹⁷ est tout aussi inquiétant que notre capacité matérielle d'annihilation. La première cause de cette impuissance se situe dans le « décalage prométhéen¹⁸ ». Chez Anders, la technique moderne n'est pas réductible à un ensemble de moyens matériels conçus sur mesure pour atteindre des fins prédéterminées mentalement. Elle est devenue un ensemble de fins poursuivies pour elles-mêmes et engageant l'avenir de l'humanité. Le concept de « décalage prométhéen » signifie « le fait que nos facultés (l'action, la pensée, l'imagination, les sentiments, la responsabilité) ne réussissent pas à s'accorder, chacun ayant un parcours qui lui est propre : les hommes ne sont

12 Günther ANDERS, *Le temps de la fin*, op. cit., p. 79.

13 *Ibid*, p. 116.

14 *Ibid*, p. 36.

15 Pour cette raison, le pape François perçoit dans le désarmement nucléaire une condition nécessaire d'une paix véritable.

16 Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 265.

17 « Mais où est notre angoisse ? Je n'en trouve pas la moindre trace. » Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 294.

18 *Ibid*, p. 297.

plus capables de penser ce qu'ils font, de comprendre le sens de ce qu'ils connaissent, de sentir ou d'imaginer ce qu'ils produisent¹⁹ ». Les effets matériels et les conséquences morales de nos productions s'imposent à nous à un rythme toujours plus rapide, entraînés que nous sommes par les impératifs de performance, d'innovation et de croissance économique²⁰. Une deuxième cause de notre impuissance se trouve dans la croyance au progrès telle que nous l'avons déjà décrite. Cette croyance a tronqué le sens de l'apocalypse, au point que nous croyons naïvement en la possibilité d'un royaume sans apocalypse. L'essence de la technique moderne et la foi dans le progrès concourent ainsi à ajourner la peur qui devrait logiquement résulter de la conscience de la menace apocalyptique. À la conscience de la présence de la bombe devrait correspondre une peur permanente, un état de peur traduisant notre statut d'être-en-sursis et d'habitants du temps de la fin. Or un état d'insouciance domine qui laisse penser que la technique prométhéenne nous a dépossédés du poids de notre responsabilité morale et de notre conscience existentielle. L'esprit moderne s'est aliéné dans une vision de l'histoire qui en exclut la fin.

Foucauld
Giuliani

La prédiction de l'apocalypse est le seul moyen de l'éviter, ce qui différencie radicalement selon Anders l'apocalypse au sens religieux de l'apocalypse au sens où il l'entend :

Si nous nous distinguons des apocalypticiens judéo-chrétiens classiques, ce n'est pas seulement parce que nous craignons la fin (qu'ils ont, eux, espérée) mais surtout parce que notre passion

19 Florent BUSSY, *Günther Anders & nos catastrophes*, Lorient, Le Passager Clamdestin, 2020, p. 33.

20 On retrouve chez Jacques ELLUL la même idée d'autonomie de la technique : « Nous sommes radicalement déterminés, pris dans un engrenage sans répit. » (*Le bluff technologique*, Pluriel, Paris, 2017 [1988], p. 730). Le philosophe Benoît SIBILLE interprète cette thèse de manière convaincante (*Revue Écologie & politique*, Le Bord de l'eau, 2022/1, n° 64) : « L'autonomie de la technique chez Ellul n'a rien d'une conception métaphysique de la technique ; il ne s'agit en aucun cas de lui prêter une forme de subjectivité ou d'intentionnalité. Cela exprime seulement le constat selon

lequel le facteur déterminant du progrès technique est "essentiellement la situation technique antérieure" (*La Technique ou l'enjeu du siècle*, Economica, Paris, 2008 [1954], p. 84) c'est-à-dire que les innovations ne résultent pas d'orientations économiques, sociales ou intellectuelles mais ne font qu'actualiser les possibilités effectives ouvertes par les innovations précédentes. "La technique s'engendre elle-même." (*La Technique ou l'enjeu du siècle*, Economica, Paris, 2008 [1954], p. 81). Dans un tel "système technicien" le temps n'est plus rien d'autre que l'enchaînement mécanique dans lequel "chaque invention technique provoque d'autres inventions techniques" avec la même fatalité ».

apocalyptique n'a pas d'autre objectif que celui d'empêcher l'apocalypse. Nous ne sommes apocalypticiens que pour avoir tort²¹.

L'apocalypse n'est pas une fatalité. Son statut ontologique est paradoxal : elle est en dehors du fait même d'exister ; elle modifie tout sans avoir besoin de survenir. Sur le plan pratique, l'enjeu est de retarder à l'infini l'usage de la bombe, c'est-à-dire non pas d'abolir le temps de la fin – il faudrait pour cela oublier le savoir scientifique sous-tendant la production de la bombe et détruire tout arsenal nucléaire, hypothèse jugée irréaliste – mais d'y demeurer sempiternellement. Autrement dit, épouser notre condition apocalyptique tout en évitant de produire l'événement de l'apocalypse. Ce programme, qui confère à tout propos sur l'apocalypse une utilité pratique, repose sur un certain usage de la peur. La peur n'est pas ici le contraire du courage mais de l'inconscience. Marteler l'arrivée de l'apocalypse doit ranimer en nous la capacité à avoir peur.²² Présenter le pire comme certain doit mener aux changements de pensée et d'habitude permettant d'y échapper²³.

Thème

On nous a traités de « semeurs de panique ». C'est bien ce que nous cherchons à être. [...] La tâche morale la plus importante aujourd'hui consiste à faire comprendre aux hommes qu'ils doivent s'inquiéter et qu'ils doivent ouvertement proclamer leur peur légitime. [...] La plupart des gens ne sont pas en mesure de faire naître d'eux-mêmes cette peur qu'il est nécessaire d'avoir aujourd'hui. Nous devons par conséquent les aider²⁴.

Mais comment susciter efficacement la peur si nous sommes prisonniers de l'impuissance à la vivre et à reconnaître le danger qui nous menace ? Si le savoir que la bombe existe ne suffit pas à faire naître la peur, il est douteux qu'une augmentation quantitative ou fréquentielle de l'annonce de la catastrophe y change quoi que ce soit. Anders reconnaît lui-même que « les oreilles auxquelles on tente de parler deviennent sourdes dès qu'on mentionne cet objet²⁵ ». D'où l'importance de « trouver un

21 Günther ANDERS, *Le temps de la fin*, op. cit., p. 30.

22 « Car ce qui nous manque avant tout, c'est la capacité d'éprouver une peur à la mesure du danger qui pèse sur nous. » Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 296.

23 On retrouve la même logique chez Jean-Pierre Dupuy et son concept de « catastrophisme éclairé ».

24 Günther ANDERS, *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?* Paris, Allia, 2001 [1977].

25 Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 263.

ton²⁶ » à même de susciter la panique apocalyptique parmi la population. Une transmutation qualitative de l'annonce apocalyptique est nécessaire pour susciter des émotions et des réactions propres à contrecarrer l'anéantissement. Cette tâche conduit Anders à adopter une posture de moraliste qui se traduit par un type de langage impératif, remarquable dans *Commandements de l'âge atomique* (1957). Il cherche à convertir la conscience de ses lecteurs à la vérité apocalyptique de l'histoire :

Que ta première pensée au réveil soit : « Atome ». Car tu ne saurais commencer ta journée dans l'illusion d'être entouré d'un monde stable. [...] Ce « mode de pensée » appartient au passé. [...] Ta deuxième pensée après ton réveil doit être : « La possibilité de l'Apocalypse est notre œuvre. Mais nous ne savons pas ce que nous faisons. » [...] Ta tâche suivante sera : « Élargis ta perception du temps. » [...] Ta réflexion suivante, au réveil, sera : « Ne sois pas lâche. » Aie le courage d'avoir peur. Efforce-toi d'éprouver une peur suffisamment grande pour correspondre à l'ampleur du danger apocalyptique.

À la peur succède le courage de modifier le cours de l'histoire, que la structure technique moderne modèle en destin catastrophique, de manière à en faire l'œuvre d'une liberté non destructrice. Éprouver la peur est la condition de notre salut. Éveiller à la peur est une tâche prophétique au sens d'oracle : le présent n'est pas jugé selon des critères divins mais selon les effets futurs de notre action ; il faut révéler aux hommes une vérité à laquelle ils se sont rendus aveugles et exiger d'eux une conversion radicale de leur agir. Cette transformation suppose un effort de la raison et un aiguisement de la sensibilité plus qu'un acte de foi.

Foucauld
Giuliani

Reconnaître l'effondrement et y survivre

À l'origine de la collapsologie figure un ouvrage aux thèses contestées publié en 2005 par Jared Diamond : *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. L'auteur entend y démontrer que la disparition des civilisations se produit toujours par la combinaison de plusieurs facteurs parmi lesquels la destruction de l'environnement et l'incapacité politique à anticiper les risques. Ce dernier facteur est identifié par Diamond comme le plus décisif dans tous les épisodes d'écroulement

civilisationnel entraînant « une réduction drastique de la population humaine²⁷ ».

À la faveur de l'aggravation de la catastrophe écologique, on assiste à la popularisation de la notion d'effondrement et au développement de la collapsologie. L'effondrement est défini par le collapsologue Yves Cochet comme « le processus à l'issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, habillement, énergie, etc.) ne sont plus fournis à un coût raisonnable à une majorité de la population par des services encadrés par la loi²⁸ ». La collapsologie se pense comme le suivi précis et actualisé des processus d'effondrement affectant la civilisation industrielle dépendant de l'énergie carbonée. L'approche se veut objective, le but étant la constitution d'un domaine du savoir qui se consacre à l'étude multifactorielle des causes, des conditions et des conséquences de l'effondrement écologique et des moyens protéiformes d'y faire face. On peut donc également définir la collapsologie de manière plus pratique comme « l'exercice transdisciplinaire d'étude de l'effondrement de notre civilisation industrielle et de ce qui pourrait lui succéder²⁹ ».

Thème

Plusieurs traits importants distinguent l'approche catastrophiste telle qu'elle s'incarne chez Anders de l'approche collapsologique. La collapsologie cherche à décrire des dynamiques de destruction déjà en cours plus qu'à prédire une catastrophe future. Certes, Anders met l'accent sur le fait que l'anéantissement est déjà à l'œuvre en tant que possibilité transformatrice du monde présent, donc que la fin du monde s'est en quelque sorte déjà accomplie, mais on note également chez lui la volonté d'empêcher l'annihilation de l'humanité par elle-même. Proclamer que la fin est déjà là est un moyen de l'éviter. La collapsologie veut définitivement rompre avec l'imaginaire de la rupture brusque et inattendue. Elle vise à décrire des processus irréversibles, tel que le réchauffement climatique, dont les effets destructeurs apparaissent et s'accroissent progressivement. Elle parie sur le perfectionnement de nos capacités de mesure et de prévision.

La collapsologie tend à rejeter la notion d'apocalypse jugée impropre à expliquer la réalité et contreproductive d'un point

27 Jared DIAMOND, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard, 2006, p. 16.

28 Pablo SERVIGNE, Raphaël STEVENS, *op. cit.*, p. 20.

29 *Ibid.*, p. 24.

de vue pratique. Servigne et Stevens ne croient pas à l'anéantissement universel : « Il ne s'agit pas de la fin du monde, ni de l'apocalypse³⁰. » Si l'effondrement implique bien la destruction fatale de certaines conditions de vie, donc « une diminution drastique de population humaine », elle ne signifie pas pour autant la fin des temps. Selon ces auteurs, nous sommes « empêtrés dans l'image religieuse de l'apocalypse³¹ », ce qui a un triple effet pervers. Cela nous enferme dans l'illusion collective que l'effondrement n'est pas encore effectif, donc que nous pouvons continuer de vivre comme avant. Ensuite, en raison de l'atmosphère de terreur qu'elle charrie, la notion d'apocalypse est facile à détourner. On peut la traiter comme un mythe propre à nous faire peur, ce qui masque les processus de destruction réellement à l'œuvre. Enfin, la notion est exploitée par « les progressistes³² » pour dépeindre la collapsologie en doctrine irrationnelle et inutile menaçant les libertés individuelles et le développement économique. Pour la collapsologie, l'effondrement que nous devons affronter n'est ni une crise passagère, ni un événement futur, mais un ensemble de faits que nous peinons à reconnaître. Il est urgent de renoncer à l'apocalypse et de « vivre avec³³ » l'effondrement.

Foucauld
Giuliani

L'expérience de la peur est traitée de manière ambivalente par les collapsologues. Si certains, tels que Servigne et Stevens, se défendent de « faire peur³⁴ », d'autres font nettement plus écho au Anders « semeur de panique » qui traite la peur en outil psycho-politique. Dans le premier cas, la peur n'est qu'un stade de la prise de conscience de l'effondrement. Elle signifie la crainte d'une transformation radicale de son environnement et de ses habitudes de vie. Elle n'est pas ici de l'ordre de l'instrument à utiliser pour éviter une catastrophe, comme c'est le cas chez Anders ou Jonas³⁵. Elle a vocation à être suivie par la confiance

30 *Ibid*, p. 20.

31 *Ibid*, p. 154.

32 *Ibid*, p. 18.

33 *Ibid*, p. 156.

34 *Ibid*, p. 25.

35 Pour Hans JONAS, la peur fait d'abord figure d'obligation morale. Elle émane de la représentation de ce que pourrait être le monde pour les futures générations si nous cédon à des simples intérêts productivistes et consuméristes de court terme. « Se laisser guider par la crainte » (*Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990 [1979]) équivalait chez

lui à limiter notre pouvoir dans le présent afin de préserver la viabilité du monde pour les futures générations. Michaël FOESSEL l'explique bien : « Passion spontanément rationnelle », la peur fait donc figure de « ressource critique » sur laquelle fonder l'action (*Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 48-50). L'exigence de Jonas paraît insuffisante de nos jours, notre incapacité à nous solidariser avec les victimes déjà existantes de la catastrophe climatique étant manifeste.

en notre capacité d'éviter les effets les plus destructeurs de l'effondrement de notre civilisation industrielle. Il est souhaitable de ne pas vivre dans la peur, de ne pas s'y installer, car cela suscite des sentiments de désespoir et d'impuissance. D'où la tonalité optimiste qui traverse, de façon à première vue assez paradoxale, tout un pan de la littérature collapsologique.

Veiller dans le temps de la fin

Changer le sens de l'apocalypse ou bien renoncer au concept ? La craindre pour être en mesure de l'éviter ou bien s'adonner sereinement à l'élaboration du « monde d'après » ? La pensée eschatologique n'a sans doute pas à se soumettre à ce genre de dilemmes. Sa tâche est double : interpréter les discours qui mobilisent l'idée de fin pour y déceler des parentés et des divergences ; expliciter son sens au contact de l'époque. Je confronterai ici le catastrophisme de Anders, la collapsologie contemporaine et la pensée eschatologique chrétienne sur les terrains de l'apocalypse et du messianisme.

Thème

Anders invite à se ressaisir de la préoccupation chrétienne pour l'apocalypse tout en transformant l'objet de cette préoccupation³⁶. Il évoque « cette minorité de chrétiens qui attend toujours la même fin du monde tout en restant aveugle à celle qui se prépare³⁷ ». À ses yeux, la foi religieuse dispose à attendre un événement qui n'advient jamais : une catastrophe cosmique suivie d'un retour du Christ sur la terre. En tant que les chrétiens sont critiques face à la croyance au progrès, Anders les considère comme des alliés ; en tant qu'ils se trompent sur le sens de l'apocalypse, ce sont des alliés peu fiables. Il est pourtant abusif de décorrélérer ainsi l'apocalypse des processus de destruction inhérents à l'histoire. La phase de déclenchement de l'apocalypse telle que les Évangiles synoptiques le rapportent inclut bien, par

36 Pour Michaël FOESSEL (*Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*), cette tendance à remettre au cœur de la philosophie la notion de fin du monde prend le contrepied du rationalisme moderne et reconduit à la théologie. En « neutralisant » la fin du monde, les Modernes auraient ouvert un espace strictement politique où la raison seule est légitime à organiser la vie humaine.

Chez Hobbes, par exemple, on note ainsi « l'illégitimité absolue de tous les comportements présents qui se rapportent à la fin du monde comme à un motif d'action » (p. 35), ce qui justifie de parler de « démessianisation du temps intermédiaire » pour qualifier sa pensée politique.

37 Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 268.

exemple, « des guerres » ou encore des « famines » qui précèdent et participent de la révélation finale³⁸ :

Quand vous entendrez parler de guerres et de rumeurs de guerre, ne vous laissez pas effrayer ; il faut que cela arrive, mais ce ne sera pas encore la fin.

Car on se dressera nation contre nation, royaume contre royaume, il y aura des tremblements de terre en divers lieux, il y aura des famines ; c'est le commencement des douleurs de l'enfantement³⁹.

Si le discours apocalyptique porte bien sur « une réalité transcendante, à la fois sur le plan temporel, dans la mesure où le salut eschatologique est en ligne de mire, et sur le plan spatial, dans la mesure où l'avènement d'un autre monde, supranaturel, est annoncé⁴⁰ », on peut aussi comprendre l'apocalypse comme une dynamique qui travaille l'histoire de l'intérieur et dont la cause lui appartient au moins en partie. Le genre apocalyptique n'annonce pas seulement un futur qui transcende et achève l'histoire ; il décrit celle-ci comme le lieu de l'affrontement de plus en plus intense entre la grâce de Dieu et les structures de péché qui lui résistent.

Foucauld
Giuliani

La collapsologie refuse d'identifier un quelconque événement de l'histoire à l'apocalypse. La destruction de la nature risque moins d'anéantir l'humanité dans son ensemble – perspective qui pourrait à la rigueur rendre nécessaire l'usage de la notion d'apocalypse à la manière de Anders – que les catégories de l'humanité les plus vulnérables géographiquement et économiquement. Un tel scandale éthique et politique n'est pas synonyme d'apocalypse. Un second argument servant à justifier l'expression de « fin d'un monde » plutôt que celle de « fin du monde » est que l'emploi de la notion d'apocalypse alimente le fatalisme. L'indifférence à l'effondrement trouve sa cause dans les outrances du catastrophisme. D'un point de vue théologique, l'approche collapsologique semble, sur ce point précis, intéressante à double titre. En refusant

38 Toutes les citations bibliques sont issues de l'*Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones* (A.E.L.F.). Marc 13, 24-27 : « En ces jours-là, après une pareille détresse, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa clarté ; les étoiles tomberont du ciel, et les puissances célestes seront ébranlées. Alors on verra le Fils de l'homme venir dans les nuées avec grande puissance et

avec gloire. Il enverra les anges pour rassembler les élus des quatre coins du monde, depuis l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel. »

39 Marc 13, 7-8.

40 John Joseph COLLINS, *Apocalypse : the morphology of a genre*, Atlanta (Georgia, United States), Society of Biblical Literature, 1979.

de séculariser le terme d'apocalypse et en le définissant comme fin du monde, la collapsologie lui reconnaît implicitement un sens précis ; en se retenant d'apparenter l'apocalypse à la catastrophe écologique et sociale en cours et d'en prédire le point culminant, elle retrouve sans le savoir une recommandation du Christ : « Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les connaît, pas même les anges des cieux, pas même le Fils, mais seulement le Père, et lui seul⁴¹. » Nul besoin de mentionner l'apocalypse, donc, pour réfléchir à la catastrophe écologique. La limite de cette perspective, qui se veut strictement rationnelle, est qu'elle ne propose aucune interprétation du sens de l'histoire humaine et qu'elle paraît ignorer que les récits apocalyptiques ont autant pour fonction d'éclairer l'histoire présente que d'annoncer la fin du monde⁴².

Dans l'eschatologie sécularisée de Anders, l'unique forme de salut rationnellement intelligible et humainement accessible est l'acte de déjouer continuellement l'extermination atomique pour s'éterniser dans le temps du délai. Cela nécessite de vivre dans la peur de la fin. La croyance au progrès doit laisser place à la quasi-certitude de l'apocalypse, le « devoir d'angoisse⁴³ » doit se substituer à la confiance naïve dans les bienfaits de la technique. Anders affirme certes ne « pas vouloir artificiellement réhabiliter l'angoisse et la peur de l'enfer⁴⁴ » mais sa réduction de l'eschatologie à l'apocalyptique et son interprétation de l'apocalypse comme catastrophe à venir ont bien des allures de Jugement dernier sécularisé. L'anéantissement comprend la peine définitive et absolue, la forclusion dans un état qui n'en est pas un : le non-être.

N'y-a-t-il pas là un troncage problématique de l'expérience humaine vécue dans le temps du délai ? Anders a le mérite de penser le temps historique en termes de « temps qui reste » selon l'expression de Giorgio Agamben⁴⁵. Du point de vue chrétien,

41 Matthieu 24, 36.

42 Dans *Quelques mots avant l'Apocalypse. Lire l'Évangile en temps de crise* (Adrien CANDIARD, Paris, Le Cerf, 2022), l'auteur identifie plusieurs écueils découlant du refus de prendre au sérieux le genre biblique apocalyptique : l'historicisation totale de ces textes ; leur spiritualisation ; leur disqualification. Or la signification des discours apocalyptiques n'est épuisée par aucun des

événements du passé ; ils parlent de l'histoire dans son ensemble et du salut de toute la création et cherchent moins à saisir les causes des événements qu'à restituer leur sens dans la dramatique du salut.

43 Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*, op. cit., p. 311.

44 *Ibid*, p. 311.

45 Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste*, Paris, Rivages & Payot, 2000.

l'histoire – depuis la mort du Christ sur la croix, sa résurrection, l'annonce de son retour et sa victoire définitive sur le mal – est bien synonyme de temps de la fin, de période intermédiaire entre la création et la fin du monde. Anders affirme cependant se distinguer des « apocalypticiens judéo-chrétiens » en ce qu'ils « espèrent » la fin que quant à lui il confesse « craindre⁴⁶ ». Pourtant, l'apocalypse est-elle vraiment appréhendée par les chrétiens sur le mode de l'espoir ? En tant que destruction et jugement, l'apocalypse est moins désirée que crainte. L'élément désirable qu'elle contient est la parousie et le salut pensé comme participation à une nouvelle création. Une humeur ambivalente émane ainsi de la pensée de l'apocalypse, faite d'inquiétude et d'excitation⁴⁷ et que traduit bien la recommandation du Christ à « prendre garde », prononcée à la fin de son discours apocalyptique. Si l'idée d'apocalypse n'est pas source de terreur en ce qu'elle ne paralyse pas la pensée et n'annihile pas l'action, la conscience apocalyptique est une conscience aux aguets qui comprend que la fidélité au Christ dans le temps de la fin est difficile et probablement impossible sans la grâce. Par ailleurs, on peut opposer à Anders que l'histoire-délai n'est pas un temps de focalisation exclusive sur la fin du monde mais un temps messianique qui transfigure notre rapport au présent. Ce point est bien mis en évidence par Agamben dans sa conférence de Carême prononcée à Paris en 2009, « L'Église et le royaume⁴⁸ ». Il y distingue nettement « temps apocalyptique » et « temps messianique ». Si le premier décrit le dernier jour, le second, bien révélé par Paul dans ses épîtres, est une « transformation qualitative du temps vécu » qui découle de « la relation de chaque instant, de chaque *kairos*, avec la fin du temps et l'éternité ». L'expérience de ce temps « implique une transformation intégrale de nous-mêmes et de notre façon de vivre. » Si le temps messianique est une expérience subjective qui s'enracine dans le contact avec « la fin du temps », il devient légitime de définir la fin non plus comme le terme de l'histoire mais comme sa finalité, son *telos*. Envisagé théologiquement, ce *telos* est une personne – le Christ lui-même – dont la rencontre réelle engendre un processus de

Foucauld
Giuliani

46 Günther ANDERS, *Le temps de la fin*, op. cit., p. 30.

47 Voir la préface de Georges DUBY au recueil de textes : *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen-Âge*, Paris, Stock, 1982. « Au cœur du christianisme, une attente est enracinée, la conviction que l'histoire un jour finira,

que Jésus descendra des cieux et reviendra dans la gloire, que les morts se relèveront alors de leur tombeau pour être jugés en même temps que les vivants, et qu'il faut, par conséquent, se tenir prêt constamment, se purifier, faire pénitence. »

48 « L'Église et le Royaume », Conférence de Carême donnée à Paris en 2009.

conversion de ses gestes à la charité. Autrement dit : « Bien que le déroulement de l'histoire continue et que nous attendions encore un *eschaton* chronologique, la réalité finale est déjà présente dans la personne du Verbe incarné, au-delà duquel il n'y a rien, parce qu'il ne peut rien y avoir⁴⁹. » Si le dessein divin s'incarne dans la forme de vie évangélique, alors le temps messianique est orientation vers cette fin, conversion à cette forme de vie et ouverture à la joie. En tant qu'elle intègre le messianique, l'eschatologie nous pousse à la transfiguration de notre manière d'habiter le monde présent. La dimension messianique est absente de l'eschatologie sécularisée de Anders au point qu'on peut se demander si celle-ci ne bascule pas dans une idéologie jumelle de celle du progrès qu'il dénonce : l'idéologie de la décadence.

La collapsologie ne fait pas de la peur de l'anéantissement le point de départ de l'action mais mise au contraire sur l'inévitabilité et la désirabilité d'un « monde d'après » qu'on tente d'imaginer. Cette volonté de s'affranchir de l'imaginaire apocalyptique repose au fond sur un optimisme de la raison scientifique et de la volonté humaine. Force est pourtant de constater que nous peinons à tirer de nos connaissances de véritables résolutions pratiques. La volonté de changement de nos structures économiques semble atrophie ; le divorce entre la connaissance scientifique, la conscience morale et l'action politique paraît consommé. Dès lors, le rationalisme collapsologique risque fort d'apparaître comme un messianisme sans Messie, particulièrement faible et vague. Politiquement, on peut souligner la tendance de la collapsologie à ne pas prendre en compte l'hétérogénéité des responsabilités humaines dans la catastrophe écologique, à miser sur la bonne volonté morale plutôt que sur le combat politique et à ne pas désigner clairement le capitalisme productiviste comme la cause principale de destruction des écosystèmes et la mise en péril de millions de vies humaines. Jérôme Baschet vise juste lorsqu'il écrit que « la belle unité apparente du concept d'effondrement fait qu'on oublie de se demander ce qui, au juste, s'effondre⁵⁰ » et sous l'impulsion de quels choix politiques et économiques.

Nous ne vivons pas une addition de crises qui ne seraient que des « parenthèses » avant un prétendu « retour à la normale ». Au

49 Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 188.

50 Jérôme BASCHET, *Basculements. Mondes émergents, possibles désirables*, Paris, La Découverte, 2021, p. 56.

contraire, « nous vivons les prémices des conséquences du changement climatique⁵¹ ». Il est à craindre que les temps à venir soient ceux d'une aggravation des périls, notamment pour les populations les plus pauvres. Ainsi, « les tensions autour des ressources en eau et en nourriture font craindre les conflits les plus impitoyables, ceux où on lutte pour sa survie⁵². » L'hypothèse de la fin du monde est de nouveau considérée mais savons-nous la penser et œuvrer dans un contexte aussi alarmant que le nôtre ? Le catastrophisme et la collapsologie partagent la juste ambition de nous arracher à l'inaction et à l'indifférence. Cela se traduit chez Anders par l'apparition d'une vocation d'éveilleur de consciences et par la généralisation du langage de l'impératif moral. Du côté de la collapsologie, l'injonction qui nous est faite de conserver la vie et l'accumulation des données quantitatives sont censées aboutir au changement de nos modes de vie. Le catastrophisme de Anders peut se lire comme un prophétisme sécularisé, pessimiste dans la mesure où il remplit une fonction oraculaire – celle d'annoncer une catastrophe – et une fonction morale – via l'injonction de retarder l'anéantissement. Bien qu'elle cherche d'abord à décrire la réalité et qu'elle exige moins de nous une conversion qu'une adaptation à la réalité du « monde d'après », la collapsologie peut s'interpréter comme un prophétisme sécularisé optimiste.

Foucauld
Giuliani

Ces quelques limites du catastrophisme et de la collapsologie me conduisent à interroger le sens chrétien de l'attitude prophétique qui dessine une autre dimension de l'eschatologie chrétienne, aux côtés des dimensions apocalyptique et messianique, dans la mesure où le prophète nous enjoint de changer notre manière de vivre et de respecter les finalités éthiques et spirituelles fondamentales. Ses contemporains lui en veulent pour les avoir tirés de leurs habitudes et de leurs certitudes. Le prophète biblique n'assume pas seulement une fonction oraculaire et morale, mais remplit aussi une fonction de médiation entre les hommes et Dieu⁵³. Il se fait l'interprète de la Loi divine, il presse les hommes de cesser de trahir les commandements de l'Alliance. Quel prophétisme chrétien dans le contexte de la catastrophe écologique et devant la diffusion des récits catastrophistes et collapsologiques ? Si l'on prend au sérieux l'appel divin à « garder » le jardin d'Eden

51 Adrien CANDIARD, *op. cit.*, p. 17.

52 *Ibid.*, p. 18.

53 Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Article « Prophétisme », Paris, PUF, 2007 : « Les

médiateurs prophétiques prétendent connaître ce qu'ignore le commun des mortels, grâce à ce que Dieu leur communique à travers visions et auditions. »

(Genèse 2, 15), la perspective d'un prophétisme écologique prend tout son sens. Dans l'Évangile de Luc (24, 19), les disciples d'Emmaüs décrivent Jésus comme « un prophète puissant par ses actes et ses paroles devant Dieu et devant tout le peuple ». Pour les croyants, le Christ n'est pas simplement prophète-médiateur mais Messie et incarnation même de Dieu. L'Évangile apparaît comme l'expression ultime de la Loi divine, c'est en se confrontant à lui que nous devons juger notre présent et notre existence individuelle et collective.

La première tâche du prophétisme chrétien est peut-être d'entendre l'appel du Christ à « veiller », émise à la fin de son discours eschatologique. Qu'est-ce que « veiller » sinon s'ouvrir à une forme paradoxale d'attente où Dieu est rendu présent davantage qu'il n'est repoussé dans le futur ? Ici, attendre veut dire cultiver l'espérance de la victoire définitive de Dieu sur le mal qui défigure la Création et les relations entre les êtres. C'est ensuite consentir à vivre dans un état de manque, d'incomplétude, d'ouverture à la grâce divine créatrice qui seule nous permet de dispenser l'amour donnant sens à nos vies. Cela signifie aussi se reconnaître non pas maître mais récepteur de la fin, au double sens du mot « fin » : la finalité de la création est donnée par Dieu et non pas fixée par la volonté humaine ; le terme temporel de l'histoire n'est pas un objet de la raison scientifique. Combattre les forces multiples qui poussent le monde vers une fin catastrophique en forme d'affrontement généralisé passe par la découverte toujours recommencée de la finalité de la création – don que Dieu offre aux hommes pour qu'ils en jouissent, le partagent et le cultivent. Enfin, l'attente du veilleur consiste à demeurer fidèle au Christ, donc à mettre en pratique ses paroles, individuellement et collectivement, ce qui témoigne du dessein divin déjà à l'œuvre dans le monde. Ne sommes-nous pas loin d'être de tels veilleurs, aujourd'hui où « la clameur de la terre et la clameur des pauvres » (Pape François, *Laudato Si'*, § 49) retentissent sans susciter de notre part, riches citoyens des pays du Nord, d'actions réellement transformatrices du cours de l'histoire ?

Foucauld Giuliani, né en 1990, diplômé de Sciences Po Paris, enseigne la philosophie au lycée Charles Péguy, à Paris. Il est co-fondateur et ancien président du café-atelier chrétien Le Dorothy et a co-écrit La communion qui vient (*Le Seuil*, 2021).

Thème



De lourds nuages obstruent le ciel ; il faut faire demi-tour et renoncer à franchir ce col encore enneigé contre lequel le regard butait depuis le matin. Quelques heures plus tard, l'orage s'abat effectivement sur le pauvre randonneur qu'une simple toile de tente ne protège guère ; reste à se rouler en boule en attendant qu'il s'éloigne, et, avec lui, la terreur... Aussi peu chargé soit le randonneur en montagne, aussi rutilant soit son équipement, la peur est une vieille compagne qu'il emmène avec lui, et quelques jours de pérégrination suffisent pour retrouver son portrait qui pouvait se laisser oublier dans la banalité de la vie quotidienne. Comme chaque accessoire dont s'est paré le randonneur, la peur se justifie par sa fonction : elle doit sauver du danger, en incitant à la fuite lorsque le danger est lointain, à la protection lorsqu'il est immédiat et inévitable. Dans les deux cas, la peur appelle au retrait : j'abandonne cette traversée dont j'avais le projet, je me cache à l'abri de la tente ou d'une anfractuosité dont j'espère qu'elle me tiendra couvert face au danger.

La dette que nous nous reconnaissons à l'égard de la peur est donc entachée de mépris. La peur sauve, certes, mais elle n'est pas de ces passions desquelles naissent de beaux fruits. L'action commise par peur a tous les traits du renoncement, et paraît moins faire appel à la pensée qu'à nos instincts ; elle ne vaut pas par elle-même, mais par les actions futures qu'elle rendra possibles en prolongeant la vie. Obéir à la peur, c'est ajourner un instant ce qui fait notre fierté d'humain, pour être mieux en mesure de s'y consacrer derechef une fois le danger passé.

À ce portrait de la peur comme simple perturbation, la pensée de Blumenberg apporte un saisissant contrepoint : pour le philosophe allemand¹, notamment dans son magistral *Arbeit*

1 Né à Lübeck en 1920, Hans Blumenberg fut un brillant élève du *Katharineum*, lycée catholique où étudia aussi Thomas Mann. La guerre interrompit ses études ; sa mère étant juive, il dut sa survie à la

protection d'une famille amie. Ses intérêts le portèrent à la fois du côté de l'histoire de la philosophie, en particulier médiévale, et de la phénoménologie qu'il étudia à Hambourg aux côtés de Ludwig

*am Mythos*², la peur amorce notre hominisation plutôt qu'elle n'interrompt notre humanité. C'est que Blumenberg présente la pensée comme une construction de l'homme née pour faire face à la peur. Cette réaction de l'intelligence humaine se déploie aussi bien dans le mythe que dans la science. C'est sur le fond de la terreur originelle que l'homme se met à penser.

Pour comprendre cette thèse qui réarticule de manière originale le rapport entre peur et pensée, on présentera dans un premier temps ce que Blumenberg entend par « absolutisme de la réalité », qui est la situation originaire suscitant une peur maximale ; puis on rendra compte de la façon dont l'homme réagit à partir de cette situation, par la pensée conçue comme performance dont le concept n'est qu'une des réalisations possibles.

I. Absolutisme de la réalité : la peur aux origines

1) Le concept d'« absolutisme de la réalité » et sa fonction

Pourquoi une étude sur le mythe telle qu'*Arbeit am Mythos* peut-elle nous être utile dans notre réflexion sur la peur ? Cet appel à la pensée de Blumenberg ne se justifie qu'à condition de saisir la démarche qui est la sienne dans son monumental ouvrage. Le philosophe se donne pour projet de comprendre le mythe dans une perspective fonctionnelle, autrement dit de montrer ce à quoi sert le mythe – et d'abord, ce contre quoi il sert. Pour Blumenberg,

Landgrebe qui avait été lui-même assistant de Husserl. Il devint bientôt professeur de philosophie dans les universités de Hambourg, puis de Gießen. L'étude des métaphores proposée dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie* (1960) enrichit l'histoire intellectuelle d'une nouvelle perspective, puisqu'il s'agit d'explorer l'histoire des faisceaux implicites d'images qui font le lit de la pensée. Cette étude trouve son prolongement dans la fondation du groupe interdisciplinaire *Poetik und Hermeneutik*, essentiellement consacré à des problèmes d'esthétique. Le premier ouvrage par lequel Blumenberg fut réellement remarqué est certainement *La légitimité des temps modernes* (1966), critique du théorème de la sécularisation, plus largement réflexion sur la modernité. Travailleur nocturne acharné, il publia ensuite à un rythme régulier, non sans négliger ses cours à l'université, où il

était décrit comme un homme fascinant pour son érudition, mais aussi remarquable par son retrait du domaine politique en une époque marquée par l'influence de l'école de Francfort. Il mourut en 1996 à Altenberge, et laissa derrière lui un nombre d'écrits considérable. Pour une première découverte du parcours de Blumenberg, on consultera avec profit la biographie qu'a donnée Jean-Claude Monod (*Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007). Signalons, parmi les premiers articles français qui furent consacrés à Blumenberg, celui de Rémi Brague, qui présente *La légitimité des temps modernes* : « La galaxie Blumenberg », *Le Débat*, n° 83, 1995, pp. 173-186.

2 BLUMENBERG H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 (désormais AM). À ce jour, l'ouvrage n'a pas été traduit en français. C'est nous qui traduirons les citations données.

on peut dire que le mythe est avant tout ce par quoi la terreur que suscite l'horizon indéterminé est mise à distance, par des procédés qui visent à rendre familier ce même horizon.

Or il nous est particulièrement difficile, à nous autres lecteurs, de mesurer cette performance du mythe. C'est que nous vivons dans un monde qui nous paraît généralement maîtrisé. Certes la vie n'est pas sans embarras, certes notre présent est émaillé d'horreurs dont Blumenberg note, non sans l'ironie dont il est coutumier, qu'elles font l'objet de descriptions « professionnelles », voire « professorales³ ». Mais le fait même que nous puissions nommer ces embarras, décrire ces horreurs signale qu'ils ne constituent pas notre vie, mais peuvent être circonscrits en « problèmes marginaux⁴ ». Notre curiosité pour le macabre, notre recherche de sensations fortes ne trahissent-elles pas elles-mêmes combien l'état général de terreur nous est, pour la plupart, étranger ? Il faut avoir oublié le danger permanent pour souhaiter en revivre les frissons. Le randonneur qui vient seulement de se mettre à l'abri de l'orage ne retournerait pas volontiers sous la foudre.

Marie
Thomas

On ne perçoit pas l'intérêt d'un outil avant d'avoir éprouvé le besoin qu'il permet de satisfaire ; nous avons peu de chance de saisir l'intérêt du mythe si nous ignorons la terreur originelle contre laquelle il est dirigé. C'est donc cet état de vulnérabilité que Blumenberg se donne pour tâche de décrire au commencement de son ouvrage ; il le nomme « absolutisme de la réalité », et le définit très sobrement :

[Ce concept d'absolutisme de la réalité] signifie que l'homme n'avait pour ainsi dire pas en main ses conditions d'existence, et, plus important encore, qu'il ne croyait tout bonnement pas les avoir en main⁵.

Le choix du terme d'« absolutisme » signale parfaitement la disproportion de pouvoir entre l'homme et ce qui lui faisait face ; d'un côté, plein pouvoir de la réalité (*Wirklichkeit*) que l'on peut définir comme ce qui est toujours autre que l'homme. De l'autre, vulnérabilité totale de l'être humain. L'affect correspondant à cette

3 *AM*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 9.

5 *Idem*. Une nouvelle définition de l'« état de nature » qui précède le mythe est

donnée p. 15 : « [alors] la possibilité que l'homme domine n'est ni connue, ni explorée, ni essayée. »

situation de vulnérabilité totale est bien évidemment la peur (*Angst*⁶).

Blumenberg entend moins décrire avec précision une situation historique, qu'en proposer une reconstruction. Il faut voir avant tout l'absolutisme de la réalité comme un « concept limite⁷ » que l'on obtient si l'on extrapole au plus loin vers l'arrière des traits repérés dans la période archaïque ; un concept dont la valeur est avant tout fonctionnelle, tout comme l'est l'état de nature à partir duquel les philosophes dessinent les fondements de l'État ou de la culture. Blumenberg assume ce caractère spéculatif : ce qui importe, ce n'est pas une enquête sur la véracité de l'absolutisme de la réalité, mais l'ébauche de la toile de fond à partir de laquelle nous pouvons comprendre l'efficacité du mythe⁸.

2) Un « saut de situation »

La situation de l'absolutisme de la réalité en des temps immémoriaux ne suffit pas à en avoir une idée nette. Venons-en donc à la description qui ne peut être, on l'a vu, que spéculative, quoique Blumenberg affirme s'appuyer sur les travaux de l'anthropogénèse. Cet état correspond à un moment très particulier de l'évolution humaine que Blumenberg appelle « saut de situation », moment décisif dans le processus d'hominisation.

Avant ce point de basculement, la créature pré-humaine vivait dans la forêt vierge, qui offrait l'avantage de la protéger des attaques particulièrement dangereuses lors de la reproduction et de l'allaitement des nourrissons. Elle appartenait au type de vivants qui opposent au danger la simple fuite : une fuite causée

6 Nous avons choisi ici de traduire « Angst » par « peur », sa traduction la plus courante, et traduirons « Furcht » par « crainte ». Certes, « Angst » pourrait être traduit par « angoisse », et c'est le choix que fait le traducteur de l'anglais Robert M. Wallace (H. Blumenberg, *Work on Myth*, trad. Robert M. Wallace, Cambridge and London, The MIT Press). Il nous paraissait plus judicieux de donner à entendre la peur qui accompagne l'absolutisme de la réalité indépendamment de l'héritage kierkegaardien et heideggérien qui retentit dans le concept d'angoisse. Cette précaution peut être discutée, Blumenberg

paraissant souvent dialoguer de manière implicite avec Heidegger – dans le cadre de notre réflexion, il importe surtout de bien distinguer *Angst* et *Furcht*, en premier lieu en termes d'intensité.

7 « Ce concept-limite, auquel on tend en extrapolant vers une époque archaïque des éléments que l'histoire nous fournit, nous pouvons le définir formellement en une unique détermination : en tant qu'absolutisme de la réalité. » AM, p. 9.

8 Du reste, en insistant sur le caractère spéculatif de l'absolutisme de la réalité, Blumenberg se défend de se livrer au culte, toujours oiseux, des origines. Voir par exemple AM, p. 53.

par la crainte que provoquent des signaux déterminés. Dans cette situation pré-humaine, il n'est pas question de peur (*Angst*) mais de crainte (*Furcht*). La différence tient à l'intensité de l'affect, qui n'a pas besoin d'être porté à son comble dans la mesure où la fuite permet d'y mettre immédiatement fin⁹. Ce fonctionnement permettant la survie ne nécessite en aucun cas l'existence de la pensée (sous la forme minimale de « conscience ») – il y a fort à parier que l'on s'en passe. La crainte détourne du danger sans faire appel à la pensée, sans même convier la représentation du danger.

Mais cette vie animale prend fin à la faveur d'un « changement de biotope » : soudain l'être en voie d'hominisation quitte la forêt pour la savane. Ce changement de milieu est à l'origine d'une posture modifiée. La créature dont nous suivions les divagations à quatre pattes se hisse sur ses deux jambes. Si la raison exacte de ce passage à la bipédie nous échappe, son avantage fonctionnel est évident, et consiste en un formidable gain perceptif : voici l'homme face à l'horizon, qu'il contemple à loisir. Or cet horizon qu'il découvre le découvre tout autant : cruelle contrepartie de la bipédie, que l'on ne perçoit pas sans être à son tour perçu !

Marie
Thomas

3) De la crainte à la peur

Face à l'horizon menaçant, la crainte [*Furcht*] se métamorphose en peur [*Angst*], supérieure par son intensité comme sa durée. Les raisons précises de cette double métamorphose tiennent à un rapport au danger différent. La crainte était éveillée par un danger immédiat ; la peur, elle, précède le danger¹⁰. Elle est disposition à l'attente, pressentiment du danger, encore invisible, que recèle l'horizon. Cette capacité à l'anticipation se fonde à la fois sur l'accroissement considérable du champ visuel du bipède, et sur le fait que la fuite n'apparaît plus comme la solution la plus probante dans un horizon dégagé, sans cachettes ; or la confrontation directe doit être évitée à tout prix. Pour se sauver du danger, on ne le fuit donc plus ; on le prévient.

9 « [...] avant le changement de biotope, tous les signaux déclenchant des réactions de fuite devaient certes avoir le caractère contraignant de la crainte [*Furcht*], sans pour autant avoir besoin d'atteindre l'état omnipotent de la peur [*Angst*], aussi longtemps

qu'un simple mouvement permettait de clarifier la situation » AM, p. 11.

10 Et c'est parce que la peur n'a pas d'objet précis que Blumenberg écrit qu'elle n'est « jamais réaliste ». Voir AM, p. 12.

Si nous suivons Blumenberg, cet état de peur marque l'acte de naissance de la pensée, dans la mesure où avec elle, pour la première fois, s'ouvre une brèche dans l'immédiateté. Immédiateté de l'action : l'hominidé ne peut plus recourir aux réactions automatiques qui étaient les siennes dans son précédent lieu de vie. Il se trouve les bras ballants, face à l'horizon qu'il redoute ; de sorte qu'il a à présent le temps et l'énergie de penser¹¹. Quant à l'immédiateté de la perception, elle se trouve soudain élargie par la représentation de ce qui n'est pas encore. C'est que l'hominidé ne se contente pas d'observer la ligne d'horizon ; il voit en elle « la totalité des directions, d'où "ça peut surgir"¹². ». Or qu'est-ce que la pensée, sinon une certaine manière de se rapporter à ce qui est absent ? Il faut noter ici que les représentations qui traversent notre hominidé craintif ne sont sans doute pas encore des concepts, dans la mesure où elles sont encore absolument sans objet, menaces indéterminées. De manière étonnante, la peur offre donc un espace pour la pensée ; elle est, « pour le formuler en un paradoxe, l'intentionnalité de la conscience sans objet¹³ ». Elle est un premier rapport pensé à l'extériorité du sujet ; une extériorité encore indéterminée, dont on ne peut encore dire qu'elle ait les contours du monde ni son objectivité.

Thème

Le portrait de la peur, versant subjectif de l'absolutisme de la réalité, n'est donc pas sans contrastes. Nous lui devons d'ouvrir cet espace qui fait le lit de la pensée ; et pour autant il n'est pas recommandé de séjourner dans cet affect totalitaire et paralysant au point de menacer la simple survie.

II. Quitter la peur. Le travail du mythe, déconstruction de l'absolutisme de la réalité

1) Comment quitter la peur ?

Comment se libérer de la peur, et retrouver la crainte, à la fois plus supportable et plus raisonnable, dans la mesure où elle est liée à un objet précis ?

11 Le lecteur français retrouve cette idée chez Bergson : la conscience intervient dès lors que l'automatisme n'est pas en place, elle peut être décrite comme un surcroît énergétique qui n'est pas encore dérivé, qui ne trouve pas encore

d'échappée dans une action quelconque. BERGSON H., « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*, Paris, Félix Alcan, 1919, rééd. P.U.F., 2005.

12 AM, p. 10.

13 *Idem*.

Cela n'advient pas d'abord par l'expérience, ni par la connaissance, mais au moyen d'artifices, comme celui par lequel nous supposons une familiarité pour ce qui est étranger, une explication pour l'inexplicable, une dénomination pour l'innommable. On avance une chose, pour transformer [la puissance] absente en objet d'une action destinée à l'écarter, la conjurer, l'attendrir, ou la priver de son pouvoir. Les noms permettent d'établir l'identité de ces menaces et de les approcher, ce qui est l'équivalent d'un premier maniement. Ce que le nom a rendu identifiable, la métaphore le dépouille de son étrangeté, et raconter des histoires permet d'exploiter ce qu'il recèle. Panique et stupéfaction, les deux formes extrêmes du comportement de celui qui a peur, se défont sous l'apparence de grandeurs calculables, que l'on peut manier selon des formes réglées [...] ¹⁴.

En quelques mots sont résumés, dès les premières pages d'*Arbeit am Mythos*, ce qui constitue le travail du mythe : déployer une série d'artifices pour rendre l'horizon familier.

Le premier de ces artifices est le nom. Nommer, c'est délimiter, et donc séparer les puissances qui nous font face en entités distinctes. User de métaphores pour décrire les puissances, c'est transposer leur étrangeté en images qui nous sont familières ; c'est littéralement les rapprocher de nous.

Marie
Thomas

Ces deux premières étapes de la réduction rendent le récit possible ; or il ne faut pas le voir comme fantaisie à laquelle les noms encouragent, mais comme une nouvelle contribution à la réduction des puissances, et donc de la peur qu'elles suscitent. En racontant la naissance et la mort des puissances dont il s'occupe, en narrant leurs péripéties, il met en évidence leurs limites. Montrer les puissances opposées dans divers combats rassure aussi l'homme ; parfois les dieux se désintéressent de lui, ce qui lui laisse un peu de répit pour mener ses propres affaires.

Loin d'être neutre, ce premier geste de séparation et de limitation des puissances est la condition de la maîtrise du monde, de même que démêler les différents fils de cordage nous permet de les tenir en main. Le nom fournit comme une poignée pour les choses, et ouvre donc la possibilité d'un pouvoir sur elles : c'est du moins ce que l'on croit, puisqu'on s'autorise à de premières actions dont elles sont l'objet : prière, conjuration, supplication, voire contrats et chantages. Ces actions sont réglées par le culte ou la magie, qui

14 *Ibid.*, pp. 11-12.

ont la double qualité d'étendre notre pouvoir sur les choses et de redoubler notre assurance, dans la mesure où leur caractère procédural nous donne le sentiment que notre relation aux puissances est stable dans le temps.

2. La pensée comme technique

Le nom, la métaphore, le récit, ces trois réalisations de la pensée mythique sont qualifiées, on l'a vu, d'artifices [*Kunstgriffe*] : des artifices qui n'ont rien de tangibles, mais appartiennent au domaine de la pensée. Si les fouilles archéologiques s'avèrent donc vaines pour en retrouver les reliques, Blumenberg ne les considère pas moins comme des outils à part entière, qui ont toute leur place dans la panoplie de l'*homo faber*¹⁵.

Relisons notre citation. Ces outils présentent une particularité remarquable : ils semblent constituer l'objet sur lequel ils sont supposés agir. Car il est évident que ce qu'ils permettent de manier, ce ne sont pas les puissances effrayantes elles-mêmes, telles que l'orage ou la montagne ; mais c'est quelque chose que l'on « avance » à leur place, un substitut dont la réalité est idéale, en bref une représentation, peu à peu déterminée par le nom, par l'histoire. Le fait que le travail du mythe prenne pour cible une simple représentation de la puissance, et non la puissance elle-même, n'en amoindrit pas son efficace, si l'on veut bien se rappeler que l'objectif premier est moins la maîtrise réelle de la puissance, que la libération de la peur.

Par-là, il apparaît que le travail du mythe ne fait sans doute pas autre chose que de constituer peu à peu l'objectivité, c'est-à-dire un ensemble d'entités idéales maniables, communes, venant se substituer aux puissances terrifiantes, et composer un monde familier. Cette conclusion n'est pas sans nous surprendre. Elle affirme, au fond, que l'objectivité se construit avant la théorie, c'est-à-dire avant la recherche de la seule connaissance ; elle fait de l'objectivité le résultat de la pensée conçue avant tout comme puissance de maniement, de maîtrise, dont on recherche non l'adéquation à ce qu'elle pense, mais l'efficacité de son action.

3. Réhabilitation de la pensée mythique

Nous sommes donc invités par Blumenberg à reconsidérer radicalement la pensée à l'œuvre dans le mythe. L'édification de la

Thème

culture, à laquelle elle aboutit, n'est plus à comprendre comme une construction *ex nihilo*, gratuite, qui emprunterait des détours plus ou moins arbitraires, mais comme une longue et besogneuse entreprise de déconstruction de l'absolutisme de la réalité. Elle est une lutte contre le fond archaïque et sombre qui la précède. Mais en se débattant contre la peur, l'homme construit du même coup, on l'a vu, la pensée objective.

Nous restons aveugles à cette performance de la pensée mythique si nous nous bornons à l'examiner depuis notre perspective, modelée par la pensée scientifique et son exigence de vérité. Considérée comme une explication du monde, la pensée mythique paraît en effet bien naïve et maladroite ; un balbutiement que la science aura tôt fait de corriger. Mais c'est évaluer le mythe à partir d'un critère qu'il ne s'est jamais donné : l'objectif de la pensée mythique n'est pas l'explication du monde, mais son aménagement. « Les mythes ne répondent pas aux questions, ils rendent inquestionnable¹⁶ ». Les mythes ne doivent pas ouvrir un champ d'exploration, mais fonder un sol solide. Faute de ce sol, aucun individu ne pourrait se donner le loisir d'interroger, aucune théorie ne pourrait voir le jour.

Marie
Thomas

Partir des origines, c'est-à-dire de l'absolutisme de la réalité, permet donc de considérer la pensée mythique avec plus de justesse, comme une performance destinée à contrer la peur¹⁷. Par-là, on se donne ainsi les moyens de comprendre les rémanences de la pensée mythique dans notre monde contemporain, alors même que ce dernier est marqué par le triomphe de la raison scientifique : le succès du mythe montre bien qu'il occupe une autre fonction que celle de l'explication¹⁸. Il y a fort à parier que ceux de nos concitoyens qui voyaient dans l'épidémie de coronavirus le résultat d'une intention délibérée de nuire, intention partagée par les plus hautes autorités mondiales qui paraissent autant de puissances mythiques,

16 « Mythen antworten nicht auf Fragen, sie machen unbefragbar », *AM*, p. 142.

17 Le lecteur désireux de creuser plus avant la discussion du rapport entre *mythos* et *logos* pourra se reporter au deuxième chapitre d'*Arbeit am Mythos*, en particulier à partir de la page 57, où Blumenberg amorce frontalement une discussion de la thèse de Nestle portée par son ouvrage *Vom Mythos zum Logos*.

18 Dans *Le mythe de l'État* [*The myth of the State*], œuvre publiée en langue anglaise en 1946, soit un an après la

mort de Cassirer, ce dernier s'essayait déjà à comprendre le renouveau de la pensée mythique dans le champ politique – renouveau dont Cassirer avait fait pour son compte la douloureuse expérience. Cassirer avançait en conclusion de son ouvrage que le mythe ressurgit dès lors que s'affaiblissent les puissances intellectuelles, éthiques, artistiques, accomplissements de la culture humaine qui en sont le dépassement. CASSIRER E., *Le mythe de l'État*, trad. Vergely B., Paris, Gallimard, 1993.

cherchaient moins à découvrir la vérité qu'à délimiter nettement les responsables d'un mal terrifiant parce que diffus et imperceptible, pour l'éloigner d'eux. Celui qu'étreint et qu'isole une peur panique ne cherche pas d'abord la vérité ; il essaye, comme il peut, de se dégager. C'est ce mouvement de dégagement qu'il faut voir dans les rémanences du mythique, avant de se donner les moyens d'identifier les terreurs qui le suscitent, autant que les situations d'isolement extrême qui y prédisposent. Cela nous paraît plus juste que d'entonner, avec d'autres, ce refrain aveugle qui invite à « forger de nouveaux mythes¹⁹ » – ce prétendu hommage au mythe, en lui attribuant une floraison à l'envi, trahit une méconnaissance complète de ce qu'il est : un geste qui permet d'éloigner l'horreur.

Ces pages préliminaires d'*Arbeit am Mythos*, qui esquissent le paysage d'une terreur originelle peu à peu défaite par le travail du mythe, suggèrent combien est pauvre le tableau coutumier que nous nous faisons de la peur comme simple perturbation, ennemie de la pensée dont elle interromprait le fil. Bien au contraire, la peur paraît, chez Blumenberg, constituer la matrice de la pensée. La peur enfante la pensée ; cela nous apparaît avec force si nous nous rappelons que la peur est la première manière dont nous nous rapportons à ce que nous ne percevons pas, qui nous menace, au-delà de la ligne d'horizon. En outre, la peur informe indirectement la pensée, dans la mesure où c'est contre la peur totale que se déploie avec richesse le travail du mythe, qui forge peu à peu une série de représentations par lesquelles nous donnons à l'horizon menaçant des contours familiers.

Le lecteur de Blumenberg est donc amené à reconsidérer la peur comme le noble ennemi auquel l'homme doit ses plus éclatantes victoires²⁰ : l'édification du monde humain correspond négativement à la libération de la peur ou, pour reprendre les termes de Blumenberg, à la déconstruction de l'absolutisme de la réalité.

Marie Thomas, née en 1995, est normalienne, agrégée, et enseigne la philosophie au lycée.

19 Invitation qui ferait, du reste, sourire Blumenberg ; il se montre assez narquois à l'égard de l'efficacité des mythes créés de toutes pièces, les « remythisations », non sans reconnaître qu'elles se multiplient. Le mythe tardif ne peut prétendre à la force de conviction du mythe ancien ; il n'a pas fait l'épreuve décisive

du temps. Le mythe ancien a vu chacun de ses détails éprouvé, amélioré, par l'écoute d'innombrables auditeurs, nuit après nuit. Voir *AM*, p. 178.

20 Victoires dont Blumenberg prend garde de montrer qu'elles ne sont jamais définitives.

Dossier

In Memoriam



Prochain numéro
novembre-décembre 2023

La conversion



En octobre 2022, Peter Henrici participait encore à une réunion de l'édition allemande de *Communio* à Munich et présentait quelques réflexions programmatiques sur le profil de la revue. Il est désormais décédé, le 6 juin 2023 à Brig, dans le Valais suisse, à l'âge de 95 ans. Nous perdons avec lui un coéditeur et coordinateur international de la revue de longue date. Son humour d'une grande finesse et sa politesse réservée, semblant à première vue presque farouche, demeurent aussi inoubliables que son jugement sobre et libre de tout préjugé, son ouverture catholique et sa participation amicale au devenir de *Communio*.

Il était né à Zurich en 1928 et avait grandi, avec son frère Andreas, dans une famille aisée aux racines multiples, y compris aristocratiques : « Dans mon arbre généalogique, on trouve la NZZ (Neue Zürcher Zeitung), une usine de fabrication de machines zurichoise, de l'hôtellerie lucernoise et de la haute noblesse hongroise », en fit-il une fois la remarque. Ses parents étaient tous les deux juristes de formation, polyglottes et actifs dans des associations diverses ; ils avaient une orientation œcuménique et étaient socialement engagés. Son père, Georg Henrici, président du barreau de Zurich, fut membre fondateur d'un cercle de discussion œcuménique créé sous l'impulsion de Otto Karrer. Sa mère,

Marguerite-Marie Henrici-Pietzcker, exerça la fonction de première vice-présidente de l'*International Federation of University Women* et, en tant qu'universitaire, s'engagea en faveur du droit de vote des femmes. Avec l'école, où les catholiques étaient, dans la Zurich réformée, une minorité composée d'immigrés, le service de la messe comme enfant de chœur et l'engagement dans le scoutisme furent des expériences marquantes pour le lycéen Henrici. Il vécut les années de la guerre et leurs privations sans jamais se plaindre. Après un baccalauréat obtenu en 1946, il fit d'abord ses études en philologie classique et en langues indo-européennes à l'Université de Zurich. Mais cet intermède ne fut pas de longue durée. Sur une indication de son cousin Hans Urs von Balthasar (1905-1988), qui eut en tout état de cause une influence à ne pas sous-estimer sur son chemin de vie, il entra en 1947 dans la Compagnie de Jésus, qui était à l'époque encore interdite mais tolérée, commença ses études de philosophie à Pullach près de Munich, fut répétiteur de philosophie au Germanicum (Rome) de 1953 à 1955, avant d'entreprendre des études de théologie à l'Université de Louvain. Il rédigea sa thèse de philosophie sur *L'action* de Maurice Blondel et la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il fit la distinction entre une dialectique bidimensionnelle et une dialectique

tridimensionnelle. Chez Hegel, la dialectique du savoir s'applique seulement de manière bidimensionnelle ; aussi réduit-il la mort du Christ à un « vendredi saint spéculatif ». En revanche, chez Blondel, la dialectique s'appuie sur l'action concrète, événementielle, et admet ainsi un caractère tridimensionnel. L'articulation de la pensée et de la spiritualité, que l'on trouve dans les journaux intimes de Blondel, était pour Henrici exemplaires. Il fut ordonné prêtre en 1958 et Hans Urs von Balthasar donna l'homélie pour sa première messe. La direction de la Compagnie l'envoya de nouveau à Rome où il devint, en 1960, professeur en histoire de la philosophie moderne à l'Université pontificale de la Grégorienne, un poste qu'il occupa jusqu'en 1992. Il vécut de très près les préparatifs et le déroulement des quatre sessions du concile Vatican II (1962-1965). Il eut bientôt un cercle international de doctorants, parmi lesquels Karl Lehmann, Marc Ouellet, Heinrich Schmidinger et Heinrich Wilmer. Henrici exerça à deux reprises la fonction de doyen – et il devint en 1979 le directeur fondateur du *Centro Interdisciplinare sulla Comunicazione Sociale* à la Grégorienne. Quand Joseph Ratzinger devint en 1982 préfet de la Congrégation pour la foi et abandonna la fonction de coéditeur de *Communio*, il demanda à Henrici s'il pouvait devenir son successeur. À côté de l'enseignement et de la recherche en philosophie, Henrici eut aussi une activité pastorale au sein du Chemin Néocatéchuménal – une activité sur laquelle il pose rétrospectivement, dans son autobiographie, un regard reconnaissant. Il fut brusquement arraché à ses activités romaines en

1992. Le pape Jean-Paul II l'envoya – en dépit de toute résistance – avec Paul Vollmar, dans le diocèse de Coire traversé par de graves conflits. Il dut jouer là-bas le rôle de médiateur, en tant qu'évêque auxiliaire et vicaire général pour les cantons de Zurich et de Glaris. Sa manière de procéder, prudente, aimable, réussit à apaiser les vagues autour du « Cas Haas » et à restaurer la confiance qui avait été perdue. Sa devise épiscopale était : « *Virtus in infirmitate* – La puissance dans la faiblesse ». De 1993 à 2009, il fut membre de la Conférence des évêques suisses et, dans le cadre de cette fonction, il eut longtemps la charge du domaine des médias. Il collabora sans conflit avec la Commission centrale catholique-romaine du canton de Zurich de l'époque, sous la présidence de René Zihlmann. De même, sa collaboration avec le président du Conseil de l'Église réformée zurichoise Ruedi Reich montra qu'il savait très bien concilier l'ouverture au dialogue et le maintien d'une position catholique. Quand on lui demanda un jour quelle était sa vision de l'avenir pour l'Église, il réagit avec la sécheresse qui le caractérisait : « Je ne suis pas un visionnaire. » Et : « L'Église ne va pas comme une voiture sur une route pré-tracée, c'est un bateau qui doit essayer, dans des vents et des courants changeants, de tenir son cap le mieux possible. » Avant son éméritat, Henrici exerça d'abord en tant que professeur invité, puis professeur honoraire, à la Haute École théologique de Coire et publia quelques volumes, notamment : *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung* (2008), *Hegel für Theologen* (2009), *Philosophie aus Glaubens-*

erfahrung (2012), *Erlebte Kirche. Von Löwen über Rom nach Zürich* (2013) et le livre d'entretien avec Urban Fink, *Rückblick. Ereignisse und Erlebnisse* (2022). Il put offrir au pape François en personne, lors d'une audience privée, son recueil d'extraits d'œuvres de Alberto Hurtado, *Gelingendes Leben. Die Spiritualität eines rastlos Tätigen* (2015).

À plusieurs reprises, Peter Henrici avertit que *Communio* ne devait pas devenir une revue théologique à caractère scientifique. Elle devait servir de boussole à ceux qui sont en demande et en recherche. Il faut essayer d'intégrer toujours à nouveau le grand héritage de la foi dans un présent de plus en plus court-termiste. Cela suppose de maintenir un dialogue régulier avec les autres éditions pour que l'ouverture catholique soit sauvegardée. Lorsqu'un théologien de la Fraternité Saint-Pierre proposa un jour un article et que certains, dans la rédaction, eurent des scrupules politico-ecclésiaux, il dit brièvement que *Communio* était une revue catholique et que toute personne faisant partie de l'Église catholique romaine pouvait potentiellement y faire paraître un article. Les seuls critères devaient être la qualité et la compatibilité avec le profil de la revue, et non pas des positions ni *a fortiori* des animosités politico-ecclésiales. Une telle ouverture catholique, qui n'exclut

aucune voix du discours sur l'Église, cette ouverture représentée de manière authentique par Peter Henrici, est devenue aujourd'hui presque rare. Il conseilla à plusieurs reprises de pratiquer l'art de la « haute vulgarisation » et d'avoir le courage, à la manière de Henri de Lubac et de Hans Urs von Balthasar, de s'exposer sur le plan théologique, afin d'opposer quelque chose au lent épuisement de la foi. Lui-même était passé maître dans les contributions claires et sans fioritures, qui n'avaient pas besoin d'être attifées d'un spoiler de notes de bas de page. En même temps, la conversation avec la philosophie et la culture du temps présent était pour lui importante. Il refusait la formation de nouveaux bastions, sans affaiblir pour autant sa fidélité aux objectifs des éditeurs fondateurs. L'entretien avec Urban Fink, à caractère autobiographique, montre à quel point il appréciait par-dessus tout Hans Urs von Balthasar. Dans son combat pour le bon développement de la revue, il se sentait obligé par cet héritage et, dans les dernières années, était toujours aux côtés de la rédaction comme un conseiller avisé. Nous perdons avec Peter Henrici, catholique, jésuite, philosophe, théologien, évêque, une voix unique, un noble caractère, un accompagnateur de longue date et un ami fidèle. Qu'il repose en paix.

Jan-
Heiner
Tück

(Traduit de l'allemand par Émilie Tardivel et Benedikt Schick. Titre original : In memoriam Peter Henrici)

Jan-Heiner Tück est rédacteur en chef de l'édition germanophone de *Communio*.



Hommage à Monseigneur Peter Henrici

La petite ville de Brig se cache dans le Haut-Valais, au pied du col du Simplon, à quelques kilomètres de la frontière italienne. Carrefour linguistique en Suisse alémanique, Brig est fière de son histoire. Au début du XVII^e, des religieuses ursulines d'origine française s'y sont installées et ont contribué au rayonnement de la région. C'est auprès de cette communauté apostolique, de spiritualité ignatienne, que Monseigneur Peter Henrici avait choisi de terminer sa vie faisant de cette humble retraite, encore fort active, le symbole de sa vie intellectuelle : polyglotte, lumineuse et féconde.

Né à Zurich le 31 mars 1928, Monseigneur Henrici s'est éteint le 6 juin 2023 à Brig. Sa famille comptait d'éminents juristes, cultivés et sensibles à la dimension œcuménique du témoignage chrétien. Entré en 1947 chez les jésuites, comme son cousin Hans Urs von Balthasar auquel il consacra plus tard nombre d'articles et de traductions, il étudie la philosophie de 1949 à 1952 à Pullach-Munich, puis de 1955 à 1959 la théologie à la Faculté des Jésuites St-Albert à Eeghoven/Louvain. Il se destine d'abord à la théologie. Mais ses supérieurs lui demanderont de s'orienter vers la philosophie. Ses recherches se portent sur le philosophe Maurice Blondel, plus spécifiquement sur un parallèle entre Hegel et Blondel¹, projetant sur le philosophe allemand la vive lumière de sa *concordia discors*

avec le maître d'Aix-en-Provence. Dans cette confrontation se lit le programme que développera toute l'œuvre scientifique du Père Henrici. Il était certainement le blondélien le plus exigeant, qui a su saisir l'intention fondamentale de cette philosophie ouverte au Don gratuit de Dieu. Attentif à la démarche explicitement phénoménologique de Blondel, Peter Henrici opposait au panthéisme hégélien le panchristisme blondélien, non seulement conciliable avec le surnaturel mais articulable avec lui.

L'itinéraire ultérieur du Père Henrici restera fidèle à sa vocation ignatienne, en se déployant au cœur d'une modernité qu'il ne cessera d'interroger de manière critique, tout au long de son enseignement à l'Université Grégorienne de Rome : il y fut de longues années un professeur apprécié et un doyen de la Faculté de philosophie respecté. De 1973 à 1988, il fut membre du comité de direction de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. Il fut aussi invité à donner des cours à Munich, Innsbruck, San Francisco, Sao Paulo et Kinshasa.

Il participa dès 1982 à l'édition et à la rédaction de la revue internationale catholique *Communio*. Pour son quatre-vingt dixième anniversaire, la revue lui a consacré un hommage² en soulignant avec force sa *constante*

1 Sa thèse soutenue en 1956 fut publiée à Pullach, près de Munich, en 1958.

2 Heinrich SCHMIDINGER, « À Peter Henrici, pour ses quatre-vingt-dix ans », in *Communio*, XLIII,3-4, n° 257-258, 2018, p. 162-166.

*disponibilité pour assumer des tâches imprévues et en tirer le meilleur parti possible*³.

Sa famille l'avait sensibilisé aux multiples défis de son époque, sa mère en particulier, militante catholique pour le droit de vote des femmes. Très sensible au rôle social des femmes, il s'interrogeait sur le sens de la dualité originelle des sexes. Cela lui suggéra peut-être la possibilité d'articuler une métaphysique à une méta-anthropologie⁴.

Par ailleurs, les engagements sociaux de l'Église paraissaient au Père Henrici le lieu d'un débat intellectuel dans le prolongement d'une philosophie sociale nécessaire. Ce qui ne manquait pas, pour lui, de poser, paradoxalement, la question du mystère de la Beauté, comme si, dans ce que nous aimons, et dans nos liens les plus proches, *notre admiration s'attachait à un lointain et plus puissant amour, dont la beauté connue ne serait qu'un infime symbole*⁵. Cet écho balthasarien permettait au Père Henrici de poser – à une époque alors dominée par l'influence massive du marxisme – les principes épistémologiques et théologiques des pratiques sociales compatibles ou non avec le mystère chrétien. C'est en analysant les exigences de l'esprit chrétien, en effet, que l'on peut clarifier les

engagements éthiques, sociaux et politiques, et poser les fondements de la paix.

Peter Henrici aimait rappeler que, dans les débats très vifs auxquels il fut mêlé, Maurice Blondel avait choisi de signer ses textes d'un pseudonyme : « Testis » avec la double connotation de distance et d'engagement. Si le témoin paraît se tenir « hors de la mêlée », ni acteur, ni juge, ni spectateur, il est profondément concerné par les événements dont il rend témoignage, ce qui n'exclut jamais pour lui l'éventualité ultime du martyre, *épreuve décisive*⁶. Dans tous les cas, toute vie sociale est toujours pour le chrétien, et elle le fut pour le Père Henrici, une exigence de communication⁷ et surtout l'expression *de la vérité, du devoir, du bonheur et de la charité*⁸.

Ses qualités de médiateur et sa clairvoyance dans les débats n'avaient pas échappé au Pape Jean-Paul II qui, à sa grande surprise, le nomma évêque auxiliaire de Coire-Zurich, où la position conservatrice et autoritaire de l'évêque titulaire avait déclenché de vives protestations qui menaçaient l'unité du diocèse. Sa patience, sa compréhension en profondeur des enjeux, frappèrent les fidèles qui attendaient de l'Église une attitude de service humble et ferme. Le Père Henrici qui avait travaillé dans une

Marie-
Jeanne
Coutagne

3 *Ibid.* p. 162.

4 Voir Peter HENRICI, « Meta-Anthropologie der Geschlechter Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen », Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft, <https://www.dijg.de/anthropologie/zweigeschlechtlichkeit-geschlechter/> ; voir Peter HENRICI « Les deux sexes vers un dépassement de l'anthropologie » in *Communio*, XXXI, 5-6, n° 187-188 (sept.-déc. 2006), p. 29.

5 Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris, PUF 1950-1993, p. 229.

6 Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968.

7 Entre 1979 et 1990 le Père Henrici a été, dans son université, le fondateur et le premier directeur d'un *Centro Interdisciplinare sulla comunicazione sociale*,

8 Peter HENRICI, « De l'action à la critique du monopohorisme », in *Bulletin des Amis de M. Blondel*, Nouvelle Série, n° 3 décembre 1991, p. 28.

communauté de base à Rome, cherchait à rester toujours proche des réalités pastorales.

Même si l'inspiration blondélienne n'a pas été la seule qui ait vivifié le dynamisme de sa réflexion, elle comptait tout particulièrement pour Peter Henrici. Aussi fut-il attristé de constater, alors qu'il avait été sollicité pour participer à la rédaction des schémas préparatoires de *Fides et Ratio*, que le nom de Blondel avait disparu lors des dernières moutures du texte. C'est pourquoi il tint à rédiger un article intitulé *L'innommé. Maurice Blondel dans l'encyclique Fides et Ratio*⁹. Tout en saluant les efforts du pape Jean-Paul II pour intégrer l'apport de la philosophie moderne et contemporaine à l'enseignement de l'Église, Peter Henrici soulignait le caractère fondamental de la question du sens, et la nécessité de trouver la vérité dans le dialogue dans un contexte moderne et postmoderne. Il y voyait un point de convergence essentiel avec l'attitude blondélienne sans nostalgie de retour aux formes antérieures de la philosophie : la nécessité consiste à aller de l'avant¹⁰. Aussi s'interrogeait-il sur le fait que les conclusions et les requêtes de l'encyclique auraient dû conduire à intégrer explicitement l'apport blondélien qui en constitue une *interprétation décisive* ! Mais si Blondel reste innommé, supposait-il, ce n'est peut-être pas par

prudence ou restriction, mais en raison même de convergences trop évidentes !

Toutefois, ce que Peter Henrici retenait avant tout de Blondel, au-delà d'une christologie audacieuse et de part en part philosophique, était un engagement spirituel consonant avec le sien propre. Dans ses dernières années il avait voulu entreprendre l'édition intégrale des *Carnets Intimes* du philosophe d'Aix¹¹. Entreprise considérable à laquelle un petit groupe de chercheurs, en accord avec la famille du philosophe, avait accepté de collaborer. L'un de ses derniers textes dans le volume *Maurice Blondel. La sainteté de la raison*¹² insistait sur le rôle central de l'eucharistie dans la spiritualité comme dans la réflexion intellectuelle de Maurice Blondel, ce qui vaut aussi pour tout chrétien, donc pour lui-même. Car pour Peter Henrici, spiritualité et philosophie, sans empiéter sur le terrain l'une de l'autre *peuvent toutefois servir d'entraide ou de stimulus l'une pour l'autre*¹³.

Ce sont les dernières lignes de Monseigneur Henrici qui furent publiées.

Nous sommes bien conscients de mettre ici en évidence l'unité même de son parcours intellectuel et spirituel. Nous garderons longtemps le souvenir de son accueil toujours bienveillant. Son influence auprès de ses étudiants

9 In *Communio* XXV, 6-novembre-décembre 2000, p. 53-66.

10 *Ibid.* p. 60.

11 Une édition parcellaire avait été faite aux éditions du Cerf en 1962 et 1966. Une édition en allemand de ces extraits avait été faite par Hans Urs von Balthasar : *Maurice Blondel: Tagebuch vor Gott*. Tr. de H. U. von Balthasar. Préface de Peter Henrici. Johannes, Einsiedeln, 1964.

12 Peter HENRICI « Le Vinculum blondélien : métaphysique et spirituel », in Marie-Jeanne Coutagne (dir.) *Maurice Blondel. La sainteté de la raison*, Paris, Hermann, 2022, p. 265 sq.

13 *Ibid.* p. 270.

et collègues à la Grégorienne, de ses amis chercheurs, de ses lecteurs ou de ses diocésains, rayonnera encore de nombreuses années.

Marie-Jeanne Coutagne, née en 1950, mariée, trois enfants, professeur agrégée de philosophie, enseignante invitée au Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris, et à l'ICM (Institut catholique de Méditerranée, Marseille) est présidente de l'Association des Amis de Maurice Blondel et membre du Conseil d'Administration de la Fondation Teilhard de Chardin (Paris).

*Marie-
Jeanne
Coutagne*

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).



Communio a brutalement perdu le 13 mai dernier en Jean Congourdeau un de ses membres les plus anciens et précieux, de l'équipe qui l'anime et à laquelle, avec son épouse Marie-Hélène, il s'est associé dès les origines. Il n'a pourtant pratiquement pas signé d'article. S'il a tant compté et demeure une référence, c'est en raison de bien plus que les compétences juridiques et fiscales qu'il a offertes : un sens aiguisé et pleinement charitable de la foi et des autres, qu'il s'est appliqué à partager en participant au travail de la revue avec l'humble autorité que l'Évangile reconnaît aux serviteurs. On trouvera ici l'hommage qui lui a été rendu lors de ses obsèques par Jean Duchesne, qu'il a remplacé de 1984 à 1986 comme directeur de la publication, avant de redevenir un membre aussi modeste qu'écouté du comité de rédaction.

Très chère Marie-Hélène, ma chère filleule, chers amis,

Que dire ici, aujourd'hui, autour de Jean qui, en nous quittant, nous réunit ?

Peut-être ceci, que

Ce dont nous nous savons, depuis 56 ou 57 ans, appelés à parler ensemble,

Avec lui, comme lui, devant tout le monde,

Parce que nous y croyons et parce que cela nous porte,

Ce sur quoi nous discoupons et écrivons, ce que nous expliquons, ce que nous justifions,

Ce que nous publions, ce que nous prêchons, ce que nous célébrons,

Eh bien, lui, tout simplement,

Il l'a fait,

Concrètement, au jour le jour, jusqu'au bout,

Dans sa famille, dans son travail, dans ses multiples engagements de disciple et de serviteur,

Sans le raconter, sans le commenter, sans l'imposer,

Sans s'en prévaloir, sans rien exiger en retour,

Sans critiquer quiconque et sans cacher ses propres fragilités,

Rien qu'en prêtant attention, rien qu'en écoutant, rien qu'en répondant, rien qu'en cherchant,

Rien qu'en offrant tout ce qu'il savait, tout ce qu'il avait, tout ce qu'il était,

Avec sa fidélité, sa disponibilité et la patience de sa bienveillance.

C'est pourquoi, nous qui en avons été les bénéficiaires, nous qui en restons les témoins,

Nous sommes en droit de pleurer qu'il nous soit retiré,

Qu'il nous ait été si brutalement enlevé.

Et inséparablement, pour tout ce qu'il a pu donner

Adieu

Parce qu'il ne le possédait pas mais le
recevait,

Pour continuer de porter du fruit.

Amen.

Nous pouvons aussi rendre grâce,

Et nous le devons même, parce que
tout cela nous est à présent confié

Jean Duchesne,
19 mai 2023

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

*Jean
Duchesne*

La revue Communio, c'est aussi :

- **un site web** [communio.fr](https://www.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 Notre Père, purification de la prière *Une interprétation de Mt 6,7-8*



Bruno
Gautier

L'évangile selon saint Matthieu fait précéder l'enseignement du Notre Père d'un avertissement de Jésus : *Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup ils se feront mieux écouter. N'allez pas faire comme eux : car votre Père sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez. Vous donc, priez ainsi : Notre Père... (Matthieu 6,7-9).* Telle est tout au moins la traduction proposée par la Bible de Jérusalem. De manière générale, les traductions actuelles s'entendent pour interpréter ce passage comme une invitation à ne pas « rabâcher ». Par « rabâcher », entendons : « répéter sans cesse », de manière mécanique ou obstinée. L'original grec est le verbe *battalgeo* (βατταλόγω) : un hapax dans toute l'Écriture sainte, si bien qu'il n'est pas illégitime de s'interroger sur son sens. La Vulgate adopte une traduction plus prudente que celle de nos Bibles, et rend le verbe *battalgeo* par l'expression *multum loqui* : « parler beaucoup »¹.

L'objet du présent article est de proposer, à côté de la traduction usuelle de Matthieu 6,7-8, une autre traduction, reposant en particulier sur une interprétation différente du verbe *battalgeo*. Il s'agit de remettre à l'honneur un sens que l'on trouve chez les Pères grecs, chez saint Grégoire de Nysse

notamment, et qui rejaillit sur notre intelligence du Notre Père. Les exégètes actuels connaissent cette lecture des Pères grecs, mais ils l'écartent, estimant qu'elle « obscurcit » le sens communément admis de « rabâchage »². Nous considérons au contraire qu'elle mérite d'être réhabilitée, non pas au détriment de l'interprétation usuelle, mais en complément de cette dernière.

La traduction que nous voudrions défendre ne se limite pas au verbe *battalgeo*, mais elle concerne l'ensemble des versets 7 et 8. La voici : *Quand vous priez, ne parlez pas à tort et à travers comme les païens ; ils croient qu'en multipliant les paroles ils se feront exaucer. Ne les imitez donc pas : car votre Père sait ce qu'il vous faut, avant que vous ne formuliez une demande.* Le verbe *battalgeo* n'est pas ici compris au sens du rabâchage, mais il est traduit par « ne parlez pas à tort et à travers ». On pourrait aussi proposer : « ne divaguez pas », « ne vous dispersez pas en paroles », « évitez les paroles vaines », ou même « ne dites pas n'importe quoi ». Dans cette interprétation, ce n'est pas la répétition qui est proscrite, même machinale comme dans le rabâchage, mais ce sont les demandes hors de propos. L'accent ne porte pas sur la manière de prier (éviter de se répéter), mais sur le contenu de la prière : toute

1 « *Orantes autem nolite multum loqui sicut ethnici ; putant enim quia in multiloquio suo exaudiantur* ».

2 U. LUZ, *Matthew 1-7, A Commentary*, Fortress Press, 2007, p. 305, col.2. Ulrich Luz précise : « la tradition herméneutique latine n'a jamais accepté cette exégèse ».

prière n'est pas digne de Dieu. Les païens, par exemple, peuvent demander la richesse et la gloire de ce monde, ou encore la mort de leurs ennemis. Parmi les disciples du Christ, il ne doit pas en être ainsi. Et Jésus, en enseignant le Notre Père, fait connaître aux siens ce qu'ils peuvent et doivent demander dans la prière.

Telle était déjà la pensée d'Origène : *battaloguein*, disait-il, c'est ce qui nous arrive lorsque sans être vraiment attentifs à nous-mêmes et aux mots que nous prononçons, nous exprimons dans la prière des choses triviales, des paroles banales, des pensées viles, indignes de l'immortalité du Seigneur³. Aux yeux d'Origène, ce que Jésus interdit n'est donc pas une manière répétitive de prier, mais bien l'expression de demandes trop humaines, ignorantes de la volonté divine. Telles sont les prières des païens qui, n'ayant pas été instruits des biens célestes, n'ont souci que des choses de ce monde. Celui qui ignore Dieu ne peut connaître les choses de Dieu : il ignore donc ce dont il a besoin, et c'est de choses complètement erronées qu'il croit avoir besoin⁴. Aux disciples du Christ il n'est pas permis de convoiter ces choses « complètement erronées ».

Saint Grégoire de Nysse opte pour la même interprétation. L'Évangile introduit la notion de *battologia*, explique-

t-il, pour blâmer la folie de ceux qui se dispersent par leurs désirs des objets futiles et vains⁵. À nouveau donc, ce n'est pas le rabâchage qui est réprouvé, mais l'expression de demandes indignes de Celui à qui elles s'adressent. Pour saint Grégoire, celui qui prie ainsi commet une double faute : d'une part il se livre à la *battologia*, c'est-à-dire qu'il « se perd vainement en ses désirs inconsistants⁶ » ; d'autre part il tente follement d'associer Dieu à son égarement : c'est tout juste s'il ne crie pas « que ma passion soit en toi, que mon vice parvienne jusqu'à toi⁷ ». Il ne prie pas pour que la volonté de Dieu soit faite, mais pour que sa volonté propre soit faite par Dieu. Ainsi, poursuit saint Grégoire, les païens, qui n'ont pas l'espérance des choses célestes, s'attachent à la vie présente, et demandent dans leur prière les biens de ce monde. C'est pourquoi le discours dit à juste titre que ces biens sont le propre des païens, qui pensent que, s'ils persistent à demander ces absurdités, Dieu leur sera une aide pour obtenir ce qu'il ne faut pas⁸.

Saint Jean Chrysostome, à son tour, explique que le Christ dénonce le « vain bavardage », comme lorsque nous demandons à Dieu ce qui ne convient pas : la puissance et la gloire, la victoire sur nos ennemis, la possession des richesses, toutes ces choses enfin qui ne nous seront d'aucun profit⁹.

3 ORIGÈNE, *Sur la prière* 21, 1-2 ; GCS II p. 345-346, trad. D. Vigne. Je remercie M. Daniel Vigne, qui doit bientôt publier le *Traité sur la prière* d'Origène dans la collection « Sources chrétiennes », de m'avoir fourni la traduction de ce passage.

4 *Ibid.*

5 SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Notre Père*, Cerf (Sources Chrétiennes n° 596), trad. Christian Boudignon et Matthieu Cassin, 2018, p. 321.

6 *Ibid.*, p. 325.

7 *Ibid.*, p. 327.

8 *Ibid.*, p. 347.

9 SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *In Matthaeum Homil.* XIX, PG 57, p. 278. « Pourquoi donc, dans la crainte de ne pas prier comme il faut, nous jeter dans tant de recherches pour savoir ce que nous devons demander dans la prière ? » (SAINT AUGUSTIN, *Lettre à*

Examinons cette interprétation de la tradition patristique grecque. Redisons-le – au risque de... rabâcher –, elle diffère nettement de ce que suggèrent nos traductions habituelles. Pour ces dernières, *battaloguein* se traduit « rabâcher » (ou « radoter », ou même « bredouiller »¹⁰), ce qui signifie que Jésus nous demande d'éviter les redites ; ce qui est dénoncé, c'est l'abondance purement *quantitative* de la prière : toujours la même demande, mais inlassablement répétée. Selon l'interprétation de saint Grégoire, en revanche, Jésus met en garde contre une abondance non seulement quantitative, mais surtout *qualitative* de la prière : une diversité de demandes, une prière, dirions-nous familièrement, qui « part dans tous les sens », et qui pour cette raison s'écarte bien souvent

des chemins de Dieu ; une prière qui s'égare, parce qu'il lui manque la boussole de la vérité divine ; une prière semblable à celle des païens.

L'interprétation de saint Grégoire de Nysse se justifie-t-elle encore aujourd'hui ? Nous croyons même qu'elle permet une compréhension cohérente des versets 7 et 8, ainsi que du rapport de ces versets introductifs à la prière du Notre Père. En outre elle paraît de grande portée pour notre intelligence du Notre Père, comme de la prière chrétienne de manière générale. Nous voudrions le montrer en examinant tour à tour les différents éléments de ces versets 7 et 8, et en réfléchissant à leur traduction. Le travail s'appuiera sur plusieurs études déjà consacrées à cette péricope (*Matthieu 6,7-8*)¹¹.

Traduction de « battaloguein »

Bruno
Gautier

Le verbe *battalogueo*, absent de la Septante, n'apparaît dans tout le Nouveau Testament qu'en *Matthieu 6,7*. Nous ignorons le mot hébreu qui a ainsi été traduit en grec¹². L'étymologie de *battalogueo* est incertaine : on pense à l'association de la racine *log-* et d'un terme araméen signifiant « vide, sans valeur », ou bien à la composition libre de la

même racine et de *bat(t)alos* ou *battos* (balbutiant)¹³. Les occurrences dans la littérature profane sont très rares. Les Fables d'Ésope emploient le mot *battalogueo* à propos d'un discours altéré par le vin¹⁴, ce qui peut indiquer aussi bien le « rabâchage » que la tenue de propos que l'on vient ensuite à regretter.

Proba, §15, dans TERTULLIEN, CYPRIEN, AUGUSTIN, *Prier en Afrique chrétienne*, Paris, éd. J.-P. Migne, coll. « Les Pères dans la foi » n° 104, 2016, pp. 131-153, (désormais notée *Lettre à Proba* ...), ici p. 140).

10 *Les évangiles, Matthieu*, traduction SR JEANNE D'ARC, Paris, Les belles Lettres, Desclée de Brouwer, 1987, p. 29.

11 En particulier Ceslas SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, tome 1, éd. J. Gabalda, 1978, pp. 179-181 ; L. M. DEWAILLY, « Rabâchage et insistance », dans *Vie spirituelle* 141 (673, 1987), pp. 4-9 ; Christoph Gregor MÜLLER, « Wider die Geschwätzigkeit !, Mahnungen zur Zügelung der Zunge in frühchristlichen Tradition » dans *Biblische Zeitschrift* 46 (2, 2002), pp. 164-189 ; Giorgio SCROFANI, « "Non diventate come loro !" : la preghiera dei non ebrei in Mt 6,7-8 et il Padre nostro », dans *Annali di Storia dell'Esegesi*, 23/1 (2006), pp. 309-330.

12 Voir Claude TRESMONTANT, *Évangile de Matthieu, Nouvelle édition revue et corrigée*, éd. François-Xavier de Guibert, 1996, p. 293.

13 Giorgio SCROFANI, op. cit., p. 315.

14 *Ibid.*

Pour ce qui est du verset *Matthieu 6,7*, intéressons-nous d'abord à la traduction « ne rabâchez pas ». Cette interprétation est conforme à l'avertissement du *Livre de l'Ecclésiastique* : *ne répète pas tes paroles dans la prière* (*Siracide 7,14*). Il faut éviter de rabâcher pour deux raisons. Tout d'abord, le rabâchage exclut l'esprit d'adoration et de supplication, il connote une attitude « mécanique », peu attentive, superficielle, qui ne convient pas à la prière des enfants de Dieu. La deuxième raison est sans doute la principale : c'est que le rabâchage se croit en mesure de « faire plier » la volonté de Dieu, il pense peser de tout son poids, importuner s'il le faut le Seigneur du ciel et de la terre pour finalement obtenir gain de cause. Jésus ne veut pas de cette attitude. La prière n'est pas une manière de convaincre Dieu du bien-fondé de sa requête, ni d'emporter le consentement divin « à l'usure ».

Signalons que cette interprétation, certes légitime, ne laisse pas de soulever des difficultés. La première est la suivante : si Jésus voulait nous détourner d'une prière répétitive, ne devait-il pas alors nous inciter à prier spontanément, « avec le cœur », sous la motion de l'Esprit Saint ? Si « le danger [...] consiste à réciter des formules routinières alors que l'esprit est ailleurs »¹⁵, pourquoi le Christ nous enseigne-t-il précisément une formule, toujours identique à elle-même, et que les chrétiens ne pourront pas faire autrement que de répéter¹⁶ ? C'est à ce point que l'on parlait autrefois de « réciter » le Notre Père. Quel chrétien peut

prétendre ne jamais avoir prié le Notre Père distraitement ? Qui d'entre nous peut se déclarer certain de ne jamais avoir cédé au rabâchage quand il égrenait son chapelet ? Comme il est étrange que Jésus nous enseigne une formule, celle du Notre Père, qui inévitablement sera parfois « rabâchée » par ses disciples, alors même qu'il vient de proscrire le rabâchage ! C'est donc un problème de cohérence qui se pose entre notre passage (*Matthieu 6,7*) et celui qui suit (le Notre Père).

La deuxième difficulté n'a pas manqué d'être relevée par les auteurs. Jésus lui-même s'est parfois répété dans sa prière. Au domaine de Gethsémani, il demanda à son Père que la coupe de la Passion passât loin de lui, et cela à trois reprises, « répétant les mêmes paroles » (*Matthieu 26,44*)¹⁷. La parabole de la veuve importune (*Luc 18,1-8*) donne en exemple une femme qui répète sans cesse la même chose : *rends-moi justice contre mon adversaire !* Cette femme « fait pression » sur le juge, et finit par le convaincre d'intervenir en sa faveur. Jésus instruit ainsi ses disciples : il leur faut prier sans cesse et ne pas se décourager (*Luc 18,1*). Comment concilier cet enseignement avec notre avertissement : « ne rabâchez pas » ? Il n'y a d'autre voie que de distinguer entre une bonne insistance (celle de la veuve importune) et une mauvaise insistance (celle des païens). « Ce n'est, écrit Louis-Marie Dewailly, ni la continuité dans la prière, ni même la répétition d'une prière, qui, comme telle, est périlleuse. C'est l'absence de prière dans la formule

15 BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007, p. 152.

16 Déjà la *Didachè* prescrit de prier la prière du Seigneur trois fois par jour (*La Didachè*, VIII,3, dans *Les Pères Apostoliques*, Paris, Cerf, 1991, coll. Foi vivante, p. 53).

17 Voir encore *Luc 6,12 ; 22,14 ; Actes 1,14 ; 12,5 ; 1 Timothée 5,5*.

employée ou répétée¹⁸. » Mais alors que penser de la référence de Jésus aux païens : « ne rabâchez pas, comme les païens » ? Jésus estimerait-il que dans les demandes des païens il n'y a jamais de prière authentique ? Et par ailleurs si la distinction entre une prière persévérante et un rabâchage sans prière intérieure se comprend bien en théorie, comment dans l'expérience discerner ce qui relève de la première de ce qui succombe au deuxième ? Une mère qui prie sans relâche pour son enfant malade verse-t-elle dans le rabâchage, ou au contraire imite-t-elle vertueusement la veuve importune ? Comment le saura-t-elle ?

Les deux difficultés qui viennent d'être mentionnées suscitent en nous le désir d'examiner l'autre traduction possible de *battalogo*. Il n'est plus alors question de réprouver la répétition, mais ce sont les demandes inappropriées qui sont dénoncées. Le disciple du Christ ne prie pas le Père d'humilier ses ennemis, ni encore moins de les faire mourir. Il ne demande pas la gloire de ce monde. Ce serait pour lui « tituber », « trébucher » dans sa prière, *battalogein*, comme l'homme ivre de la fable d'Ésope. Ce serait confesser de « mauvais desseins » (*Matthieu* 15,19), car « c'est du trop-plein du cœur que la bouche parle » (*Matthieu* 12,34). Les paroles de la prière (paroles énoncées à voix haute ou paroles mentales tout aussi perceptibles au Père) trahissent les désirs du cœur. À ceux qui expriment ainsi des désirs égoïstes, le Christ

pourrait répondre, comme jadis aux fils de Zébédée : « vous ne savez pas ce que vous demandez » (*Matthieu* 20,22).

Mais cette interprétation, à son tour, soulève des difficultés. Et la prise en compte de ces difficultés se révélera instructive. Tout d'abord, puisqu'il semble que Jésus veuille ainsi fixer des bornes aux demandes de ses disciples, comment comprendre qu'en d'autres endroits de l'Évangile il recommande, ou plutôt il prescrive, diverses demandes qui ne paraissent pas prévues dans le Notre Père : « priez pour vos persécuteurs » (*Matthieu* 5,44) ; « priez le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à la moisson » (*Matthieu* 9,38) ; « priez pour que votre fuite ne tombe pas en hiver, ni un sabbat » (*Matthieu* 24,20) ? À son tour, saint Paul impose aux chrétiens des intentions de prière qui semblent déborder du cadre des sept demandes du Notre Père (1 *Timothee* 2,1-2). Ce constat nous conduit à réfléchir au statut du Notre Père. Ce que veut dire Jésus, ce n'est pas que le Notre Père soit la seule prière autorisée à ses disciples – lui-même ne priait-il pas les psaumes avec ses apôtres (*Matthieu* 26,30) ? Mais le Notre Père définit le cadre obligatoire de toute prière chrétienne. *Quelles que soient les autres paroles que nous prononçons [...], explique saint Augustin, nous ne disons rien d'autre que ce qui est contenu dans cette prière du Seigneur, si nous prions bien comme il convient*¹⁹. Le disciple du Christ peut beaucoup demander, mais ce qu'il demande présuppose,

Bruno
Gautier

18 L. M. DEWAILLY, « Rabâchage et insistance », *op. cit.*, p. 8. Cette position est traditionnelle : « Autre est un long discours, autre une disposition durable du cœur » (SAINT AUGUSTIN, *Lettre à Proba...*, § 19, p. 144) ; « Réponse selon saint Augustin : il condamne l'abondance de paroles en raison de l'incrédulité, mais non pas les prières des saints faites avec un cœur pur. D'où ce que dit saint Anselme : il n'y a pas de péché à prier avec dévotion du cœur en faisant usage de nombreuses paroles » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'évangile selon saint Matthieu*, n° 579).

19 SAINT AUGUSTIN, *Lettre à Proba...*, § 22, p. 146.

au moins en principe, que le désir de son cœur s'accorde aux demandes du Notre Père. Celui qui prie, mais au fond de lui ne veut pas que soit faite la volonté du Père, celui-là ne prie pas en enfant de Dieu. Ou bien s'il refuse de remettre ses dettes à l'un de ses débiteurs, s'il refuse le pardon, aucune de ses prières, même pieusement formulée, ne sera digne d'un « fils de la lumière » (*Luc* 16,8). Le Notre Père est la condition préalable de toute prière chrétienne, ou plus justement sans doute la *porte* par laquelle toute prière doit passer pour entrer dans l'attitude authentique des enfants de Dieu.

Mais poussons l'objection un peu plus loin. Jésus dit à ses disciples : « demandez, et il vous sera donné » (*Matthieu* 7,7). Il n'assigne là aucune limite aux demandes autorisées. Cela ne vient-il pas contredire l'interprétation de saint Grégoire de Nysse : *quand vous priez, ne parlez pas dans tous les sens, comme les païens ?* Nous ne le croyons pas. Pour le voir, il faut prendre en considération l'ensemble du verset : « demandez, et il vous sera donné ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et il vous sera ouvert » (*Matthieu* 7,7). Jésus ne dit pas trois fois la même chose, il décrit les étapes d'un processus de foi. La première étape consiste à « demander ». Jésus sait que nos demandes souffriront souvent de bien des imperfections, mais précisément la suite du processus viendra les purifier. Car « celui qui demande reçoit » (*Matthieu* 7,8), mais il reçoit ce que Dieu veut donner. S'il a demandé un serpent, le Père, qui ne donne que de bonnes choses à ses enfants, ne lui donnera-t-il pas bien

mieux, et bien autre chose, qu'un serpent ? Ainsi celui qui a demandé se trouvera placé devant un enjeu de foi : ne recevant pas ce qu'il a demandé, il pourra *ou bien* se décourager, et déclarer à qui veut l'entendre que « moi je prie », mais que « c'est Dieu qui ne répond pas » – et ils ne sont pas rares, ceux qui ainsi font endosser à Dieu le défaut de leur prière ; *ou bien* il entendra la parole de Jésus et entreprendra de « chercher ». Telle est en effet la deuxième consigne du Christ : « cherchez, et vous trouverez ». Le priant, parce qu'il croit cette parole, cherche ce que le Père lui a donné, et qui assurément ne peut pas être moins bon que ce qui avait été demandé. « Qui cherche trouve » (*Matthieu* 7,8). Il trouve ce qui lui a été donné, mais il trouve aussi le désir de rencontrer le Donateur divin, tel quelqu'un qui, recevant un bouquet de fleurs, veut connaître la personne qui lui a destiné cette marque d'amitié. Le Donateur ne s'est pas encore manifesté, comme s'il se tenait derrière une porte fermée. À nouveau la parole de Jésus se fait alors entendre : « frappez à la porte, et il vous sera ouvert ». C'est ainsi que la première demande a finalement conduit l'homme croyant à chercher le Père. Peut-être sa prière était-elle tout d'abord bien malhabile, bien peu digne du Père, mais elle s'est rectifiée et approfondie au fil de la recherche. Elle échappe maintenant au reproche de se dévoyer, de *battaloguein*. Elle recherche le Père, conformément aux premiers mots de l'oraison dominicale. Ainsi le Notre Père apparaît comme la *forme* de la prière chrétienne, comme l'écrit saint Cyprien de Carthage²⁰.

20 « *etiam orandi ipse formam dedit, ipse quid precaremur monuit et instruxit* » : le Verbe de Dieu « a donné lui-même la forme de la prière, il nous a suggéré et enseigné ce que nous devons demander » (SAINT CYPRIEN DE CARTHAGE, *La prière du Seigneur*, §2, dans TERTULLIEN, CYPRIEN, AUGUSTIN, *Prier en Afrique chrétienne*, op. cit., pp. 53-83, ici p. 54 ; la traduction proposée dans cet ouvrage diffère quelque peu de celle que

Comme les païens

Poursuivons notre lecture : « évitez, dit Jésus, de *battaloguein*, comme les païens ». Si l'on traduit *battaloguein* par « rabâcher », il faut admettre que la prière des païens se caractérise aux yeux du Christ par le « rabâchage ». Ici c'est le même mot qui revient sous la plume des divers commentateurs : « caricature²¹ ». Jésus caricaturerait l'attitude des païens. Il est difficile, en effet, d'admettre que la prière des païens ne soit que rabâchage, même si les érudits parviennent à dénicher chez eux pareils cas²², et il est encore plus difficile de concéder que les païens se distinguent en cela des non-païens, c'est-à-dire des Juifs qui, eux, ignore-raient le rabâchage. En réalité païens et Juifs accueillent des prières dans leur mémoire, les redisent, et pour cette raison sont tous sujets au risque de rabâcher.

Il faut donc admettre, nous dit-on, que Jésus « caricature ». Caricaturer, c'est forcer le trait, simplifier à l'excès, souvent pour ridiculiser une personne ou dénigrer une pensée. Quelle attitude étrange de la part de Jésus, lui qui se montre habituellement si bienveillant à l'égard de ses

interlocuteurs païens ! Il faut avouer que l'allusion aux païens, dans cette interprétation, ne s'explique pas facilement. Georg Strecker reconnaît que l'on doit se contenter d'hypothèses²³.

Dans l'interprétation de saint Grégoire de Nysse, la référence aux païens se comprend très bien. Elle n'a rien de méprisant. Les païens sont simplement ceux à qui Dieu n'a pas – encore – adressé la parole : « les païens qui ne connaissent pas Dieu » (1 *Thessaloniens* 4,5). Ils ne sont donc pas instruits de ce qu'ils doivent demander dans la prière, et n'ont d'autre choix que de demander à leurs divinités ce dont ils estiment avoir besoin (à commencer par les nécessités matérielles : « ce sont là toutes choses dont les païens sont en quête », *Matthieu* 6,32). La prière des païens ne prend pas sa source dans la volonté de Dieu (puisqu'elle ne leur a pas été manifestée), mais dans l'appréciation des hommes. Le désir des païens, tel un vent capricieux, les porte en toutes directions (*battologia*). Ce qui est bien compréhensible chez les païens ne se justifierait pas parmi les disciples de Jésus. Eux ne doivent pas

Bruno
Gautier

j'adopte). « Il nous est loisible de formuler dans la prière les mêmes demandes [que dans le Notre Père] en variant les paroles à notre guise, mais il ne doit pas être loisible de dire autre chose » (SAINT AUGUSTIN, *Lettre à Proba...*, § 22, p. 147).

21 J. GNILKA, *Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament, Das Matthäusevangelium*, tome 1, Herder Verlag, 1986, p. 209 ; H. FRANKENMÖLLE, *Matthäus, Kommentar I*, Düsseldorf, 1994, p. 245 ; Christoph Gregor MÜLLER, « Wider die Geschwätzigkeit ! ... », *op. cit.*, p. 186 ; Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, Bayard Éditions/Centurion, 1991, p. 73 : « un contre-exemple caricatural » ; Giorgio SCROFANI, « "Non diventate come loro !" ... », *op. cit.*, p. 318 : « la menzione dei gentili ha un intento caricaturale ». Scrofani estime même que *Matthieu* 6,7 se livre à une « propagande de dénigrement » ("propaganda" denigratoria, p. 323).

22 Voir Christoph Gregor MÜLLER, « Wider die Geschwätzigkeit ! ... », *op. cit.*, p. 186, avec les notes 170 à 173. Au mont Carmel, et à l'instigation d'Élie le Tishbite, les prophètes de Baal invoquèrent « le nom du Baal depuis le matin jusqu'à midi, en disant "Ô Baal, réponds-nous !" » (1 Rois 18,26). Cet épisode est fréquemment cité par les auteurs comme exemple de « rabâchage » des païens.

23 Georg STRECKER, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 108.

se comporter comme les girouettes de leurs désirs. Ils se mettent à l'écoute du Notre Père, dont les demandes ne sont

pas fondées sur des envies, nécessités ou ambitions humaines, ni sur l'égoïsme, mais sur la sagesse de Dieu²⁴.

Ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup ils se feront mieux écouter

Le français « ils s'imaginent » traduit le grec *dokousin*. Giorgio Scrofani note avec raison que le verbe *dokeo* ne désigne pas ici une faute morale, mais une déviation théologique : *Le refus des gentils ne se produit pas, comme il est usuel, du fait de leur impureté, mais en raison d'une erreur de nature "théologique". L'usage du verbe dokeo, au sens de "avoir une fausse opinion", caractérise leur théologie comme erronée ("ils croient faussement")*²⁵. La *doxa* des païens, dans l'interprétation de saint Grégoire de Nysse, les retient dans une forme de prière qui monte de la terre vers le ciel, cherchant à rallier la bienveillance divine aux désirs des hommes, mais demeure incapable de percevoir le mouvement inverse. La doctrine des disciples de Jésus, au contraire, doit savoir que la prière de l'homme est

réponse, la parole du Père l'ayant toujours précédée²⁶.

Les païens croient donc qu'en parlant beaucoup ils se feront mieux écouter. Cette abondance de paroles (*polylugia*²⁷) peut se comprendre à nouveau ou bien au sens purement quantitatif (la même parole toujours rabâchée) ou bien dans un sens également qualitatif (une grande diversité de paroles). Au premier sens, celui du rabâchage, nos traductions disent parfois : « à force de paroles ». C'est une interprétation possible, mais elle n'est pas imposée par le texte grec. Dans l'interprétation de saint Grégoire de Nysse, le païen apparaît comme celui qui, ignorant ce qu'il convient de demander, multiplie les tentatives en tous sens.

Votre Père sait ce qu'il vous faut (Matthieu 6,8)

Nos traductions écrivent généralement : « votre Père sait ce qu'il vous faut (ou « ce dont vous avez besoin ») avant que vous le lui demandiez ». Ce pronom personnel « le », remplaçant l'antécédent « ce qu'il vous faut », n'est

pas exigé par le texte grec²⁸. Son insertion en français joue cependant un rôle décisif dans la manière de comprendre cette phrase. Elle signifie en effet : ce qu'il vous faut, avant que vous le demandiez, le Père le sait. Le priant

24 Hans Dieter BETZ, *The sermon on the Mount: A Commentary on the sermon on the Mount, Including the sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 369.

25 Giorgio SCROFANI, « "Non diventate come loro !" ... », *op. cit.*, p. 316.

26 Voir Hans Urs VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, Parole et silence, 2002, pp. 10-11.

27 Le mot *πολυλογία* n'apparaît dans l'Écriture Sainte qu'en *Matthieu* 6,7, notre passage, et en *Proverbes* 10,19 : « Abondance de paroles ne va pas sans offense ».

28 Le verbe « demander », en grec, (*αἰτεῖν*) peut être employé de manière intransitive (par exemple dans « demandez, et vous recevrez »).

connaît donc, et demande, ce qu'il lui faut. Il le sait aussi bien que le Père. Quant au Père, il sait déjà à l'avance ce que l'homme va lui demander, il n'a pas besoin d'en être informé. À ce point les commentaires trahissent l'embarras : si le Père n'a pas besoin d'être instruit par notre prière, alors à quoi bon prier ? Dans son *Commentaire de l'évangile selon saint Matthieu*, un ouvrage datant des années 1269-1270, saint Thomas d'Aquin apporte sept réponses à cette question :

*La première : pour que nous reconnaissons et sachions que c'est de lui que nous avons ce que nous demandons [...]. La deuxième : pour donner l'exemple [...]. La troisième : pour que notre esprit soit stimulé [...]. La quatrième : pour que soit stimulée la dévotion parmi les assistants [...]. La cinquième : pour que notre désir en soit augmenté. La sixième : pour la purification du cœur [...]. La septième : pour que l'âme, occupée aux saintes paroles, soit détournée des pensées superflues*²⁹.

Dans la ligne de saint Augustin³⁰, le docteur angélique explique bien que notre prière n'apporte rien à Dieu, mais seulement à nous-mêmes, et éventuellement à « l'assistance ». Le point faible de cette explication est que la prière de demande apparaît alors comme un « travail sur soi », un « exercice de perfectionnement spirituel » (stimuler sa conscience de l'origine divine des dons reçus, réveiller son esprit, augmenter son désir, purifier

son cœur, éviter les pensées inutiles), donc fondamentalement comme un acte qui tourne l'homme vers soi-même, à moins qu'elle ne soit pratiquée pour édifier l'entourage. La prière n'est plus perçue comme une *relation* entre Dieu et l'homme³¹.

Quelques années plus tard (1271-1272), saint Thomas parvient dans la *Somme de théologie* à une réponse différente. Se posant la question : « Convient-il de prier ? », l'auteur prend d'abord en compte l'objection suivante : « Il ne convient pas, à ce qu'il semble, de prier Dieu. Car si la prière nous est nécessaire, c'est pour notifier nos besoins à celui à qui nous l'adressons. Mais "votre Père sait que vous avez besoin de tout cela" (*Matthieu* 6,32)³². » Le problème est donc le même que dans le *Commentaire de l'évangile selon saint Matthieu*, mais saint Thomas lui apporte une réponse nouvelle, articulant l'immutabilité de Dieu (les prières des hommes ne sauraient changer les dispositions divines) et l'utilité de la prière (Dieu peut vouloir que l'homme soit cause seconde de ses dons) :

Nous n'avons point dessein, en priant, de rien changer à l'ordre établi par Dieu : nous prions pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des âmes saintes. Si bien que "par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant a dès toujours résolu de leur donner" (Saint

Bruno
Gautier

29 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'évangile selon saint Matthieu*, n° 582.

30 « Le même Apôtre nous donne ce conseil : "Que vos demandes se fassent connaître à Dieu" (*Philippiens* 4,6). Cela signifie non que nous voulons les faire connaître à Dieu, qui en avait connaissance avant même qu'elles aient lieu d'être, mais que nous les exprimons à nous-mêmes devant Dieu » (SAINT AUGUSTIN, *Lettre à Proba...*, § 18, p. 143).

31 « La prière chrétienne est une relation d'alliance entre Dieu et l'homme dans le Christ » (*Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n° 2564).

32 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 83, a. 2, ad 1m.

Grégoire le Grand, *Dialogues*, livre 1, chap. 8)³³.

Réponse remarquable, qui implique que Dieu « inspire », ou fasse connaître de quelque manière que ce soit, ses volontés aux hommes, de sorte que les hommes puissent en accueillir le désir et en formuler la prière. Il faudrait donc penser que les hommes ne *savent pas*, tout d'abord, ce qu'il leur faut, qu'ils doivent en être instruits par le Père. Et cela nous conduit à une nouvelle interprétation de la parole de Jésus : « votre Père sait ce qu'il vous faut... ».

Tout autre, en effet, est le sens de ce verset 8 si l'on se garde d'ajouter à la traduction le pronom « le », et si l'on se contente de traduire : « votre Père sait ce qu'il vous faut *avant que vous lui demandiez* », c'est-à-dire avant que vous lui adressiez une demande. Le Père, donc, sait ce dont nous avons besoin, mais il n'est pas prétendu que nous aussi le sachions. Notre connaissance n'est pas celle du Père. « Nous ne savons pas prier comme il faut » (*Romains* 8,26). Nous croyons savoir ce dont nous avons besoin, par exemple la gloire et la richesse. Mais Dieu sait bien mieux que nous quels sont nos vrais besoins. Avant que nous risquions de *battaloein*, comme les païens, c'est-à-dire de demander ce qu'il ne convient pas de demander, le Père intervient par la parole de Jésus et nous instruit de nos véritables besoins : ce sont les sept demandes du Notre Père. Le verset 8 signifie alors : *n'imites pas les païens qui ignorent ce qu'il leur faut ; c'est le Père qui sait ce qu'il vous faut ; écoutez donc ce qu'il vous dit de demander*.

À partir de cette traduction, il est permis de suggérer une interprétation de la quatrième demande du Notre Père : « donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour (ou : du lendemain) ». Ce pain n'est-il pas précisément « ce dont nous avons besoin », et que Dieu seul connaît ? En demandant le pain de ce jour, chaque enfant de Dieu confesse ne pas connaître ses véritables besoins pour aujourd'hui, et il s'en remet au Père qui, lui, sait très bien ce qu'il nous faut. De même qu'il nous est permis d'exprimer nos désirs au Père quand la norme de notre prière demeure la volonté du Père (« que ta volonté soit faite » : *Matthieu* 6,10 ; 26,39), de même nous pouvons formuler diverses demandes, à condition qu'elles demeurent dans le cadre de cette prière du Notre Père : « c'est toi, Père, qui connais ce dont nous avons besoin pour aujourd'hui : donne-le-nous ! ».

Il a été estimé que ce verset 8 se rattachait difficilement au passage suivant, c'est-à-dire à l'enseignement du Notre Père. Georg Strecker écrit ainsi : *si ces versets, dans leur position actuelle, ont aussi pour fonction de faire la transition avec l'énoncé du Notre Père, ils n'ont cependant pas été conçus à cette fin ; car l'expression de la confiance en la sollicitude divine à l'œuvre avant toute prière (v. 8b) n'est pas un prélude convaincant*³⁴. Selon notre hypothèse, au contraire, le verset 8 introduit logiquement le Notre Père, dans la mesure où il présente cette prière comme l'expression de « ce dont nous avons (vraiment) besoin ».

³³ *Ibid.*, resp.

³⁴ Georg STRECKER, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 109.

Enseignements de cette traduction

Si l'on adopte, ne serait-ce qu'à titre complémentaire, l'interprétation de saint Grégoire de Nysse, alors le Notre Père devient le critère de toute notre prière. D'emblée nous sommes portés à comparer le contenu de notre prière spontanée, de celle qui habite les profondeurs de notre cœur, avec les demandes du Notre Père. Nous ne pouvons donner ici que quelques exemples de la manière dont le Notre Père, en raison des versets 7 et 8, doit informer et réformer notre prière, et finalement les désirs de notre cœur.

En invoquant le Père, le chrétien prie en position de fils dans le Fils unique, avec la dignité et la responsabilité d'un fils du Très-Haut. Il ne prie pas seulement Dieu, il prie en Dieu³⁵. Cela ne peut provenir que d'une grâce toujours indue, toujours nouvelle et surprenante. Le chrétien ne prie donc pas comme les païens, qui cherchent à faire valoir ce qu'ils perçoivent comme leurs besoins, mais il prie en qualité de fils, mis en demeure de répondre à la grâce d'adoption filiale qui lui a été octroyée.

Dans « notre Père » il y a aussi « notre ». Le Notre Père, avant d'être notre prière personnelle, est prière de l'Église. Le chrétien ne prie jamais en dehors, ni à côté, de l'Église. Sa prière coopère à la vie de la communauté ecclésiale. S'il demande le pardon de ses péchés, c'est à la première personne du pluriel : « remets-nous nos dettes ».

Il prie donc avec autant d'ardeur pour le pardon de son ennemi que pour son propre pardon. Il ne peut pas faire autrement.

L'ordre des sept demandes du Notre Père ne peut pas manquer de frapper : les disciples du Christ se préoccupent d'abord du Père – de sa gloire, de son règne, de sa volonté – avant de penser à leurs besoins – le « pain », le pardon, la protection par rapport aux tentations, la délivrance de tout mal. Il y a là un profond enjeu de conversion. Dans leurs désirs, dans leurs pensées, dans l'ensemble de leur existence, les chrétiens s'inquiètent d'abord et avant tout du Père. C'est là le premier objet de leur souci, de leur travail. C'est ce qui se manifeste en premier lieu dans leur prière personnelle, et dans la liturgie. L'expression de leurs besoins trouve sa place elle aussi, mais une place seconde, après cette préoccupation prioritaire.

Ces quelques remarques suffisent sans doute pour montrer que le Notre Père, si souvent présent sur nos lèvres, intervient aussi dans nos vies comme une instance critique de toute prière et un appel exigeant à la conversion. Saint Thomas d'Aquin écrit : *Parce que la prière est [...] en quelque sorte l'interprète de notre désir devant Dieu, nous ne lui demandons de manière juste que ce que nous désirons de manière juste*³⁶. Le Notre Père vient donc guérir et surélever non seulement l'expression de notre

Bruno
Gautier

35 « Dieu au-dessus de nous, non pas en tant qu'il nous repousse dans notre propre néant ni nous absorbe dans son propre tout, mais Dieu au-dessus de nous en tant qu'il répond à Dieu, qu'il le rencontre, qu'il est en-dessous de nous, qu'il nous porte, nous reçoit, nous accueille : nous entre Dieu et Dieu » (Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln-Freiburg, Johannes Verlag, 1992 (2^{ème} éd.), p. 34).

36 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIa-IIae, q.83, a.9, resp.

prière, mais aussi notre désir, de sorte que l'oraison dominicale « ne nous enseigne pas seulement la demande,

mais elle forme aussi toute notre affectivité (*informativa totius nostri affectus*)³⁷ ».

Conclusion

Récapitulons : la réflexion s'est d'abord attachée à une question précise et limitée, celle de la traduction du mot *battaloguein*, et par conséquent des versets Matthieu 6,7-8. Elle a débouché sur un vaste enjeu, celui du rapport du Notre Père à la prière chrétienne en général. C'est que la traduction de *battaloguein* fait apparaître deux dimensions : une dimension subjective (elle concerne le sujet priant et son attitude dans l'acte de prière) et une dimension objective (le contenu de la prière). Traduire *battaloguein* par « rabâcher », c'est manifester la dimension subjective : le sujet qui s'adresse à Dieu doit éviter le verbiage, les paroles distraites, et s'exprimer à partir d'une vraie relation au Père : « l'essentiel est l'existence de la relation à Dieu dans le fond de notre âme³⁸ ». Si maintenant l'on traduit « ne parlez pas dans tous les sens », ou « ne parlez pas à tort et à travers », alors c'est la dimension objective qui passe au premier plan : le contenu de la prière n'est pas indifférent, et Dieu, précisément, nous fait connaître ce que nous devons demander. À côté de la traduction usuelle, nous plaçons donc pour que soit reconnue cette autre traduction : *Quand vous priez, ne parlez pas en tous sens comme les païens ; ils croient qu'en multipliant les paroles ils se*

feront exaucer. Ne les imitez donc pas : car votre Père sait ce qu'il vous faut, avant que vous ne formuliez une demande. Cette traduction, en particulier, montre que Jésus n'enseigne pas le Pater comme une prière parmi d'autres, mais qu'il la comprend comme la forme de toute prière authentiquement chrétienne. Hans Dieter Betz parle d'un « paradigme faisant autorité³⁹ » : le Notre Père nous est donné pour éduquer, rééduquer, notre affectivité. C'est lui qui, au fil de nos temps de prière, doit redresser, remodeler nos désirs les plus profonds. *Les anciens disaient : la prière est le miroir du moine*⁴⁰. Nul doute qu'elle ne soit plus généralement le miroir de celui qui prie. L'enfant de Dieu peut comparer ce que lui renvoie le miroir de sa prière avec la prière du Notre Père, et mesurer ainsi l'écart entre l'enseignement divin et ses dispositions spontanées.

C'est aussi ce que l'on doit comprendre à partir du début du verset 9, trop peu pris en compte par les commentateurs du Notre Père : « vous donc, priez ainsi : ». La formule est claire : Jésus ne livre pas une prière possible, mais la prière des chrétiens. Il faut relire l'enchaînement des versets 7 à 9 : « Quand vous priez ... » (c'est-à-dire « quelle que

37 Ibid. ; voir *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2763.

38 BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, 1. Du baptême dans le Jourdain à la transfiguration*, op. cit., p. 152.

39 La prière du Seigneur, « paradigme faisant autorité, définit ce que Dieu considère comme les "besoins véritables" de l'humanité » (Hans Dieter BETZ, *The sermon on the Mount : A Commentary on the sermon on the Mount, Including the sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 369).

40 *Les sentences des pères du désert, série des anonymes*, Solesmes-Bellefontaine, coll. Spiritualité Orientale n° 43, 1985, p. 44.

soit votre prière»), « ... priez ainsi » (c'est-à-dire : « conformez-vous à cette formule »). Il s'agit d'un *enseignement général de Jésus sur la prière*. En cela les versets que nous avons étudiés rejoignent de manière inattendue la formule introductive du Notre Père dans l'évangile selon saint Luc : « un de ses disciples lui demanda : "Seigneur, apprends-nous à prier..." [...] Il leur dit : "quand vous priez, dites : " » (Luc 11,1.2). Interrogé sur la prière en général, Jésus répond en indiquant non pas une manière de prier (avec le cœur, dans la foi, sous la motion de l'Esprit de Dieu, par exemple), mais bien un contenu de prière : *ce qu'il faut demander dans toute prière*. Un auteur juif contemporain écrit : "*Apprends-nous à prier*". *Les disciples de Jésus ne savent-ils pas prier ? N'avaient-ils jamais franchi le seuil d'une synagogue ? Peut-être la question cache-t-elle une autre intention : "quel contenu investir dans la prière ?"*⁴¹.

Est-ce à dire que le Notre Père serait la seule prière vraiment bonne, vraiment agréée de Dieu, pour les chrétiens ? Nous avons déjà cité la réponse de saint Cyprien : le Verbe de Dieu « a donné lui-même la *forme de la prière*, il nous a suggéré et enseigné ce que nous devons demander⁴² ». Toute prière est bonne aux yeux de Dieu, à condition qu'elle se laisse informer par le Notre

Père. Comme la théologie ne se développe authentiquement qu'au sein de la foi de l'Église, et tout particulièrement de son *Credo*⁴³, la prière chrétienne trouve dans le Notre Père sa forme et son critère d'ecclésialité.

Cet enseignement pourrait s'avérer particulièrement utile pour notre temps, dans la mesure où nos « écoles de prière », ou encore nos livres actuels sur l'oraison, se concentrent presque exclusivement sur le *sujet* priant. Ils enseignent *comment* l'homme doit prier : son attitude extérieure, son recueillement, l'activité de ses facultés intérieures, son acte de foi, les tentations à repousser, le temps à consacrer à l'oraison, etc. *L'objet* de la prière, lui (ce que l'homme doit dire), n'est guère réfléchi. Pourtant il ne suffit pas de prier une heure d'affilée dans un grand recueillement, si l'objet de la prière n'est pas ajusté à la volonté de Dieu. Bien sûr celui qui fait un acte de foi et se soumet à l'action de l'Esprit Saint *devrait* prier comme Dieu le veut. Mais il n'y a pas de manière plus sûre de se laisser conduire par l'Esprit que d'accueillir la lumière que le Notre Père projette sur les obscurités de notre cœur. Tel est finalement l'enseignement des versets de Matthieu 6,7-8, tels que les comprend la tradition patristique grecque.

Bruno
Gautier

Bruno Gautier, prêtre du diocèse de Pamiers, docteur en théologie, professeur et vice-doyen à la faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse, est membre du « Cercle des élèves de Ratzinger ». Il a publié Balthasar en dialogue avec Barth (Artège, 2014).

41 Philippe HADDAD, *Notre Père. Avinou shébashamayim. Une lecture juive de la prière de Jésus*, imprimé par www.copy-media.net, 2013, p. 48.

42 SAINT CYPRIEN DE CARTHAGE, *La prière du Seigneur*, §2, dans TERTULLIEN, CYPRIEN, AUGUSTIN, *Prier en Afrique chrétienne*, op. cit., pp. 53-83, ici p. 54.

43 Voir Joseph RATZINGER, « Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie », dans *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften* 9/1, *Glaube in Schrift und Tradition*, pp. 135-158.



Instituant le troisième dimanche du temps ordinaire comme « Dimanche de la parole de Dieu », le motu proprio *Aperuit illis* du pape François publié le 30 septembre 2019 rappelle la grande impulsion donnée à la redécouverte de la Parole de Dieu par la Constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II, tout comme l'insistance mise par l'exhortation Apostolique *Verbum Domini* de

Benoît XVI (30 septembre 2010) sur le caractère performatif de cette Parole. Il paraît donc opportun de revisiter la doctrine proposée par *Dei Verbum* et approfondie par le magistère récent tant en ce qui concerne la sacramentalité de la Parole, l'incarnation des paroles de Dieu, ainsi que l'étude, l'utilisation et la pratique de l'Écriture sainte dans la vie de l'Église.

La sacramentalité de la Parole

Afin d'exprimer la vénération profonde de la Sainte Écriture et l'importance que l'Église lui accorde, le sixième chapitre de *Dei Verbum* débute par une affirmation de principe la comparant à l'Eucharistie :

L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle l'a toujours fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la Sainte Liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles¹.

Commentant quarante-cinq ans plus tard dans *Verbum Domini*, n° 55 le récit de *Luc* 24, 13-35 sur les disciples d'Emmaüs, Benoît XVI insiste sur le fait que ce passage montre comment l'Écriture elle-même conduit à appréhender son lien indissoluble avec l'Eucharistie :

La Parole et l'Eucharistie sont corrélées intimement au point de ne pouvoir être comprises l'une sans l'autre : la Parole de Dieu se fait chair sacramentelle dans l'événement eucharistique. L'Eucharistie nous ouvre à l'intelligence de la Sainte Écriture, comme la Sainte Écriture illumine et explique à son tour le Mystère eucharistique. En effet, sans la reconnaissance de la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, l'intelligence de l'Écriture demeure incomplète.

Outre le fait que la messe réunit le sacrifice et le commentaire de l'Écriture, est ainsi réaffirmée l'idée traditionnelle de la sacramentalité de la Parole et de son aptitude à apporter le salut et la grâce, par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés. S'il n'existe pas de liturgie eucharistique sans liturgie de la parole, par l'inspira-

tion scripturaire, c'est bien la totalité de la vérité divine qui se trouve incarnée pneumatologiquement dans la finitude du moyen humain d'expression qu'est le texte constitué par un système de signes sur un support. Le caractère sacramentel de la parole de Dieu procède du fait qu'elle produit ce qu'elle signifie de manière sensible, c'est-à-dire la grâce de Dieu par le Christ dans l'Esprit saint.

Rapport Parole-Eucharistie

Le rapport entre parole et eucharistie mentionné au n. 21 de *Dei Verbum* figure également dans différents autres textes de Vatican II comme *Perfectae caritatis* (n.6), *Sacrosanctum concilium* (n.48 et 51) ainsi qu'au n.18 du décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis* précisant que les chrétiens doivent se nourrir du Verbe de Dieu *ex duplici mensa*, c'est-à-dire de la double table de la Bible et de l'Eucharistie et non pas « des deux tables » comme l'indiquent pourtant de nombreuses traductions. La rectification est loin d'être mineure en matière de compréhension car l'expression « les deux tables » induit une disjonction entre la parole et l'eucharistie susceptible de générer l'idée qu'éventuellement l'on pourrait retenir l'une pour se passer de l'autre. Tel ne saurait cependant être le cas car la parole de Dieu, comme l'explique le symbolisme d'Ézéchiel recevant l'ordre de *manger* le rouleau des Écritures (Ézéchiel 2,9-3,3) repris dans l'Apocalypse (*Apocalypse* 10, 8-10), montre tout d'abord que, fondamentalement, nous ne sommes pas en présence d'un texte mais d'une nourriture spirituelle. S'y ajoute le fait qu'en réalité le corps du Christ est le corps du Verbe qu'on a

contraint à se taire et qui a donc dit son *dernier mot*, faisant d'une vie et d'une parole achevée une offrande de réparation et de pardon. Si, dans l'ordre du discours, Jésus a cessé de parler dans son corps de chair, comme Ressuscité il continue pourtant de nous donner la vie éternelle. Ainsi, l'ordre du discours doit être dépassé par autre chose qui est précisément l'ordre sacramentel. De même, dans la célébration liturgique, l'ordre du discours est dépassé pour que puisse s'accomplir la Pâque du Christ. Dès lors, l'on comprend pourquoi l'expression *ex duplici mensa* met en évidence qu'il y a nécessairement un aspect verbal de la table qui s'arrête là où débute le silence du don. Commence ensuite, sur l'autre versant de la table, la célébration du don du Christ et donc de sa résurrection. En affirmant que Parole et pain ne font qu'un puisque « la parole de Dieu qui nous est annoncée tous les jours est aussi un pain² », saint Augustin, méditant sur la quatrième demande du *Notre Père*, souligne qu'au-delà du pain nourriture du corps, l'objet d'une telle demande est aussi d'obtenir de ne commettre aucune faute nous éloignant de cet autre pain que constitue la parole de Dieu.

De son côté, le chapitre 6 de l'évangile de saint Jean utilise conjointement le thème de la nourriture corporelle par le pain, et celui de la nourriture spirituelle en présentant le Christ pain de vie non seulement en tant qu'il est nourriture sacramentelle dans l'eucharistie, mais aussi et en premier lieu comme révélateur des intentions que le Père céleste a de partager la vie éternelle indivise aux créatures. En ce sens, le miracle de la multiplication des pains introduisant ce chapitre constitue le

Jean-
Xavier
Lalo

début d'un déroulement ayant pour effet d'attirer l'attention vers la seule nourriture durable, le vrai Pain, où Dieu se donne et où, de même que la distribution des pains est infinie, Dieu qui n'est pas matériel se donne entièrement à tous dans chaque morceau.

L'Écriture et l'Eucharistie distribuent l'une et l'autre le Verbe incarné. La première délivre sa parole; la seconde son corps. L'Écriture fournit la lumière et nourrit la foi en communiquant le Verbe illuminateur; l'Eucharistie donne la vie en nourrissant l'amour par la chair du Verbe vivificateur. Écriture et Eucharistie sont intimement liées comme l'exprime le déroulement de la célébration eucharistique où l'on ne communie au corps du Christ qu'après avoir communiqué à sa pensée. Dans un article en hommage à Paul Ricoeur publié en 2011, Emmanuel Falque fait siennes l'idée de "bouche manducatrice et récitatrice", de sorte que "par ma bouchée" (de pain et de parole), je mange le corps *en même temps* que le livre, m'avançant vers les "deux tables" et m'incorporant à l'une (la parole) en m'incorporant à l'autre (l'eucharistie)³.

Lien Bible-liturgie

Abordant la façon d'utiliser l'Écriture et mettant l'accent sur le fait que Bible et liturgie sont étroitement et inséparablement liées, la constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie dispose en son n. 24 que

dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit

et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante.

Dans l'ordonnancement de la messe, la liturgie eucharistique fait suite à la liturgie de la Parole avec comme point de jonction l'homélie, véritable charnière de la Parole (l'Écriture) et du fait (« aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre » voir *Luc* 4,21). De plus, l'épisode d'Emmaüs montre que l'importance particulière de l'homélie provient de son contexte eucharistique car c'est le Christ lui-même qui commente les Écritures (la lettre) aux deux compagnons et qu'au fil du déroulement du récit, l'on comprend que la substance de la lettre, c'est lui-même puisqu'on le voit attirer les deux disciples à son propre sens dont il est porteur et qu'il délivre selon un itinéraire faisant passer de l'extériorité à l'intériorité, disparaissant de devant leurs yeux après la fraction du pain, sa présence devenant alors intérieure⁴. Notons également que ce n'est qu'au terme du trajet vers Emmaüs que le Christ se dévoile lors du repas, soulignant de la sorte que l'exégèse est intimement liée à l'Eucharistie. En définitive, l'ensemble de l'épisode oriente non pas tant sur la textualité que sur l'oralité de la parole vivante avec la commensalité du Christ mangeant tout d'abord en compagnie des deux disciples avant de se rendre perceptible puis de les introduire, et tous les croyants à leur suite, dans son mystère. Dans une telle optique et en raison du rôle charnière de l'homélie au sein de la célébration eucharistique, on pourrait même la considérer comme un acte *in persona*

3 Voir E. FALQUE, « L'herméneutique est-elle fondamentale? En hommage à Paul Ricoeur », dans *Transversalités*, n° 117 (2011/1), p. 142.

4 « Et ils se dirent l'un à l'autre "Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures?" » (*Luc* 24, 32).

Christi capitis eu égard à l'extrême difficulté de rendre présent le Christ sans lui être configuré⁵ au risque de rompre le triple enchaînement : parole de Dieu (Christ annoncé par les prophètes et entendu dans l'Évangile) / homélie (expression de l'accomplissement de cette parole aujourd'hui comme le fit jadis Jésus à la synagogue de Nazareth) / sacrifice eucharistique (événement par lequel – toujours aujourd'hui – le pain et le vin deviennent corps et sang du Ressuscité). De plus, commentaire de l'Écriture ici et maintenant, l'homélie se situe au-delà du simple enseignement car, à l'instar du *munus docendi* de Jésus, il ne s'agit pas seulement d'éclairer l'intelligence mais surtout de mettre la volonté en mouvement dans un objectif de conversion.

La symbolique du pain et la place centrale de la communion eucharistique

Au début du XX^e siècle, le retour à une pratique eucharistique plus fréquente, à la suite du décret *Sacra Tridantina Synodus* (20 décembre 1905), résulte du fait que Pie X considère qu'il convient d'autoriser et d'encourager la communion quotidienne comme étant la nourriture habituelle de l'âme, le pape insistant sur le fait qu'en utilisant le pain qui est l'aliment journalier de l'homme, Jésus a voulu marquer son désir que l'alimentation céleste qu'est l'Eucharistie soit également revêtue d'un caractère quotidien. La quatrième demande du Notre Père dont il a été

question plus haut « donne-nous le pain dont nous avons besoin pour chaque jour » va totalement dans ce sens puisqu'elle sollicite que la nourriture en question soit *epiuousos* (Luc 11, 3), c'est-à-dire qu'elle soit accordée pour notre *ousia*, notre subsistance, constituant de la sorte le pain de subsistance dont on ne peut se priver. C'est tout autant le pain *super-substantialem* (Matthieu 6, 11) soulignant l'effet de la nature divine sur la nature créée, l'être de Dieu venant investir le pain, de sorte que celui-ci soit lui-même surnaturel.

Toute la spiritualité issue du concile Vatican II présente Jésus comme Verbe incarné : Parole devenue chair. Se nourrir correctement de la Parole c'est à la fois lire l'Écriture Sainte et avoir recours à l'Eucharistie puisque ce sont précisément l'Écriture et l'Eucharistie (la *duplex mensa*) qui alimentent pleinement la vie des fidèles du Christ.

Ce dernier aspect a fait l'objet d'un approfondissement par Benoît XVI lorsque, dans l'encyclique *Deus caritas est* (25 décembre 2005), il présente la place centrale de la communion eucharistique en parlant de « mystique du sacrement », c'est-à-dire de l'authentique initiation à la vie en Dieu s'enracinant dans la célébration du sacrement eucharistique et qui prolonge le mystère de l'Incarnation en étendant la présence substantielle du Verbe incarné dans l'espace et le temps. Cette « "mystique" du sacrement, fondée sur l'abaissement

Jean-
Xavier
Lalo

5 La *Présentation générale du Missel romain* de 2002 dispose en son n° 66 que « L'homélie sera faite habituellement par le prêtre célébrant lui-même ou par un prêtre concélébrant à qui il l'aura demandé, ou parfois, si on le juge bon, aussi par un diacre [...] ». C'est dire que, s'agissant spécifiquement des célébrations eucharistiques, si les diacres peuvent prêcher c'est par suppléance. Ordonnés, ils n'exercent pas pour autant de sacerdoce ministériel au sens de la présidence propre à l'évêque et au prêtre. Voir les c. 1008 et 1009 modifiés du CDC de 1983, en vigueur depuis le 8 avril 2010.

de Dieu vers nous, est d'une tout autre portée et entraîne bien plus haut que ce à quoi n'importe quelle élévation mystique de l'homme pourrait conduire⁶», ne serait-ce que parce que l'eucharistie permet une union jusqu'alors inconcevable avec Dieu, ce don premier ayant lui-même pour conséquence une dimension sociale, le fidèle étant dans la communion sacramentelle uni au Seigneur, comme toutes les autres personnes qui communient. Cela signifie certes que la sacramentalité de l'Écriture s'inscrit dans le cadre de la « *duplex mensa* » mais aussi que la médiation sacramentelle de l'Église déborde de sa *lectio divina* et de son activité liturgique et a vocation à s'ouvrir largement vers les autres. Il s'agit là d'une œuvre d'engendrement qu'accomplissent ceux qui se laissent nourrir par la Parole de Dieu, comme l'explique de façon très audacieuse Hans Urs von Balthasar n'hésitant pas à parler du frère rencontré qui

fait de lui le porteur de l'appel de Dieu à mon égard, le sacrement de la parole qui m'est adressée. Ce sacrement se distribue dans la vie de tous les jours, non dans l'enceinte de l'Église. Dans le dialogue familial, non pendant le sermon. Non dans la prière et la contemplation mais là où la prière s'atteste authentique et où la contemplation débouche en mission. Là où il se décide si j'ai réellement entendu la parole de Dieu dans la prière et si j'ai réellement reçu la chair et le sang de Dieu dans l'enceinte de l'Église: et la question reçoit la réponse qu'elle doit recevoir, lorsqu'il se révèle que je suis disposé à présenter au prochain le pain et le vin de la parole et de ma propre vie⁷.

La Parole de Dieu se reconnaît donc à ce qu'elle rend parlante l'existence de ceux qui l'écoutent et la méditent, les faisant passer de la *lectio* à l'*actio*. En ce sens l'existence des saints est bien parlante puisqu'elle dit l'Évangile d'une autre manière.

Signets

Incarnation du Verbe et incarnation des paroles de Dieu

Dans sa dernière phrase, le numéro 13 de *Dei Verbum* assimile l'incarnation du Verbe et celle des paroles de Dieu :

En effet, les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, sont devenues semblables au langage des hommes, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes.

Il y a acte d'amour de la part du Père à assumer la chair humaine et le langage humain jusque dans leurs faiblesses. La question qui se pose alors est de savoir si

l'économie de la condescendance qui est aussi une économie de la kénose ne conduit pas à limiter le révélé. Saint Thomas d'Aquin semble répondre par la négative lorsqu'il enseigne que « si le salut consiste pour l'homme à être comblé selon son intelligence par la contemplation de la Vérité Première, il convenait au plus haut point que la nature humaine soit assumée par le Verbe qui procède du Père⁸ ». Par cette théologie de la « convenance », c'est-à-dire du moyen le plus approprié choisi par Dieu et « du fait qu'il a voulu se rendre proche de nous par

6 *Deus caritas est*, n° 13.

7 H. U von BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée, 1966, p. 297

8 *Contra gentiles*, livre I, ch. 42.

l'Incarnation, [Dieu] nous a attirés davantage à le connaître⁹». En tout cas, l'argumentation ainsi déployée montre que la forme kénotique préserve la liberté de l'homme en le conduisant à une réception filiale et non pas servile de la Parole qui, elle-même est résistible, accueillie, et ne fait pas peur comme en témoigne l'épisode des deux larrons relaté en *Luc* 23, 39-43.

Les traductions

Ouvrir largement l'accès de la Sainte Écriture aux chrétiens passe nécessairement par des traductions et ce d'autant plus que le texte original de l'Ancien Testament a été rédigé soit en hébreu pour sa plus grande part, soit en araméen, soit en grec. S'agissant du Nouveau Testament, si des sections ou des versions anciennes de quelques livres ont pu connaître une première rédaction en araméen – langue d'usage de Jésus et des Douze – en pratique, seuls des écrits en langue grecque nous sont parvenus, les communautés s'étant disséminées très tôt et très rapidement à l'extérieur de la Terre d'Israël, là où la seule langue usuelle était précisément le grec.

L'émergence d'une version grecque de la Bible montre donc que, dans son intégrité, le message biblique peut tout à la fois se transférer, s'enraciner et se déployer au sein d'une aire sémantique différente de celle dont elle est originaire en s'enrichissant des potentialités d'une langue autre et en développant, comme de surcroît, la compréhension de la révélation. Preuve que la traduction relève de la pneumatologie puisque c'est le même Esprit qui

permet de s'introduire dans une autre aire sémantique. Ainsi, en passant de la Bible massorétique à la Septante, c'est-à-dire de l'hébreu au grec, le processus de vérification de l'authentification par la mise à l'épreuve du texte et l'ajustement des significations qui ne sauraient se contredire se poursuit en permanence avec, le cas échéant, l'aide d'apports externes dont un exemple peut être donné avec les fragments du *Siracide* hébreu¹⁰ découverts au XX^e siècle au Caire, à Massada et à Qumrân.

Toutes les langues – par ailleurs créées par Dieu – ont donc capacité à exprimer le mystère du Christ lui-même sauveur universel. Cependant, si le sens de la révélation ne se perd pas dans la traduction, chaque traduction demeure une réelle mise à l'épreuve de l'Évangile et de la révélation en général puisque dans le geste technique de traduction la vérité du révélé résiste avant de se déployer voire de se renforcer dans un autre langage.

Rappelant l'importance des traductions de la Bible dans la Lettre apostolique *Scripturae Sacrae affectus* publiée le 30 septembre 2020 à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Jérôme, le pape François souligne « qu'il est possible d'établir une analogie entre la traduction en tant qu'acte d'hospitalité linguistique, et d'autres formes d'accueil ». Ce faisant, il cite et suit Paul Ricœur pour qui « traduire c'est pratiquer "l'hospitalité langagière" où « le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger¹¹ ».

Jean-
Xavier
Lalo

9 ST III, q. 1, art. 2, sol. 3.

10 Écrit en hébreu vers 190 av. J.-C. puis traduit en grec en 132 av. J.-C.

11 Voir RICOEUR, « Défi et bonheur de la traduction », dans *Sur la traduction*, Bayard, 2004, p. 20.

Chaque version biblique a ainsi sa source ultime dans le mystère de Dieu qui s'est lui-même « traduit » en un langage humain, parole incarnée venue parmi les hommes.

Par l'événement de la Pentecôte, les apôtres « furent tous remplis de l'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer » nous dit le livre des Actes. Dieu ne diffracte donc pas la compréhension dans la famille humaine mais à l'inverse la recompose à l'instar de la présence indivise du Ressuscité qui n'est pas affaiblie dans la distribution de l'Eucharistie comme le montre la fraction du pain à Emmaüs, Cléophas ainsi que son compagnon de route recevant l'un et l'autre la *totalité* de cette présence. Aussi, de façon générale, la traduction ne saurait générer une quelconque perte d'information, tout au contraire.

À l'opposé, la tradition juive considère que la traduction du texte hébreu massorétique en grec n'a aucune raison d'être comme l'explique un passage du traité intitulé « Scribes » [Soferim] annexé au Talmud et stipulant que l'

*on raconte que cinq anciens traduisirent la Torah en grec pour le roi Ptolémée, et ce jour fut aussi grave pour Israël que le jour du veau d'or, car la Torah ne pouvait être traduite dans son intégrité*¹².

La référence explicite au « veau d'or » signifie qu'avec cette traduction apparaît la possibilité d'aborder la Torah et de l'étudier comme n'importe quelle autre œuvre littéraire. Pour l'auteur du traité, il s'agit bien d'une amputation du Livre avec retrait de sa dimension divine du fait que sa signification se

donne au lecteur sous la forme de la seule rationalité, provoquant ainsi l'effacement de sa dimension transcendante. Mais l'appréciation portée dans le passage dudit traité illustre surtout la nature et les raisons de l'opposition juive fondée sur l'idée que seul l'hébreu massorétique, l'hébreu d'origine, est recevable. L'alternative est donc la suivante : soit le corps linguistique, en l'espèce la langue grecque, est un corps d'imposture comparable au veau d'or puisque seul l'hébreu détient cette capacité d'accueil ; soit l'on considère que tout corps linguistique est un corps de kénose du Verbe incarné, c'est-à-dire que la Parole de Dieu est en quelque façon contrainte à s'abaisser ne pouvant pas être directement elle-même puisqu'elle serait alors gloire et que personne ici-bas n'a jamais vu ni entendu Dieu dans sa complétude. Il n'y a donc pas de langue qui dise complètement Dieu.

Idole et kénose

Dès lors, les termes de l'alternative se situent donc entre idole et kénose : soit prise en compte exclusive de la sainteté et de l'intangibilité du texte hébreu, Dieu ne pouvant se délivrer ailleurs ; soit mise en valeur de la fécondité de la Parole avec prise en compte de l'extension du message devenant universel à la suite de l'événement eschatologique de la résurrection du Christ grâce à la capacité du sens à se transférer dans les langues que Dieu a par ailleurs créées.

Ajoutons que sur le plan naturel, toute traduction est déjà une interprétation donc un abaissement et même un anéantissement par rapport au texte source qui n'existe plus dès lors qu'il est « rendu » par un autre texte. Mais, sur

Signets

le plan surnaturel c'est bien l'Esprit saint qui permet de démentir l'adage italien « *traduttore, traditore* », puisqu'il transmet – « transdonne [*trans dare*] » pourrait-on dire – la grâce et, au-delà, le sens. Lorsque le texte est appréhendé comme

œuvre de l'Esprit, ce dernier qui est notre contemporain agit pour le dévoiler entièrement. Il n'y a donc pas de langue sacramentelle de l'Écriture mais réception active supposant l'intervention de l'Esprit saint comme agent actif.

L'Étude, l'utilisation et la pratique de l'Écriture Sainte

Si, depuis le milieu du XX^e siècle, la critique biblique a eu pour effet de contribuer à une meilleure intelligence des textes, il n'en demeure pas moins qu'à elle seule une critique biblique poussée à l'extrême, intempérante et trop confiante en elle-même, ne suffit pas pour comprendre le texte au-delà de sa dimension historique, c'est-à-dire à la fois comme présent et futur. Autrement dit, une exégèse qui ne vit plus la Bible dans le corps vivant de l'Église devient archéologique.

Le triple apport de *Dei verbum* 24

Mais qu'en est-il de la théologie ? On se souvient qu'aux termes du quatrième chapitre de la constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I, la théologie est seulement définie comme « la raison éclairée par la foi [qui] cherche avec soin, piété et modération [et] arrive par le don de Dieu à une intelligence très fructueuse des mystères¹³ ». Or c'est bien parce que l'Écriture doit toujours être présente dans cette recherche qu'un siècle plus tard le n. 24 de *Dei Verbum* rappelle tout d'abord que l'Écriture est le « fondement permanent » de la théologie, cette dernière reposant sur la parole de Dieu écrite. Si donc la théologie peut parler de Dieu dans son plan de salut, c'est parce que Dieu le premier est sorti de son mystère

pour parler à l'homme. Au principe de toute réflexion théologique, il y a cette initiative divine puisque la théologie parle de Dieu en s'appuyant sur ce qu'il a dit de lui-même. Fonction de l'Église dont le travail doit commencer par l'Écriture pour y revenir sans cesse, la théologie est au service de la parole de Dieu et ne peut donc pas devenir ou s'ériger en science autonome.

Dans une certaine dogmatique post-tridentine qui s'était éloignée du texte biblique, la place de l'Écriture Sainte en théologie avait souvent été diminuée, minimisée ou largement sous-estimée, d'une part en considérant avant tout l'Écriture comme un arsenal de textes destinés en tant que de besoin à prouver la crédibilité des thèses théologiques ou à venir à leur rescousse ; et, d'autre part, en laissant occuper toute la place à une philosophie aristotélico-thomiste. Sur ce dernier point, un exemple peut être fourni avec la théologie de la Trinité pour laquelle Karl Rahner regrettait, dans un essai écrit à l'époque du Concile, qu'elle soit souvent traitée de façon très abstraite et philosophique¹⁴.

Rahner regrettait donc que l'on ne parle pas du Dieu personnel sans cesse agissant de la Bible, mais de l'idée de Dieu et qu'il soit donc question du Dieu des philosophes et non plus du

Jean-
Xavier
Lalo

13 DENZINGER, n° 3016.

14 K. RAHNER, « Quelques remarques sur le traité dogmatique "De Trinitate" » dans *Écrits théologiques*, tome VIII, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 116.

Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, bref du Dieu de Jésus-Christ, ce Dieu qui a aimé les hommes, qui s'est entretenu avec eux, qui s'est manifesté dans l'histoire, qui est venu en la personne du Fils s'incarner pour leur salut. Car c'est bien à travers cette histoire narrative du salut qu'est premièrement et primordialement offerte la connaissance de Dieu. L'objet de la foi n'est donc pas un concept, mais Dieu lui-même révélé dans l'histoire du salut ; le recours constant à l'Écriture empêchant la théologie de devenir une science abstraite car si le théologien reste un spéculatif, il prend avant tout appui sur des événements et sur une histoire.

En second lieu, le n. 24 de *Dei Verbum* insiste sur le fait que la théologie reçoit de l'Écriture vigueur et rajeunissement. Ceci est évidemment lié à la première affirmation concernant l'Écriture comme fondement de la théologie puisqu'une théologie qui se couperait de l'Écriture ne pourrait que se dévitaliser alors qu'au contraire c'est dans le contact permanent avec la Bible que la théologie trouve toute sa force et la plénitude de sa signification. D'autre part, l'étude et la connaissance de l'Écriture progressant sans cesse avec des méthodes toujours plus perfectionnées offrent constamment de nouveaux thèmes à la réflexion théologique. Le progrès des études bibliques génère de fait un progrès de la théologie.

Le troisième aspect mis en valeur par le n. 24 de *Dei Verbum* concerne « l'étude de la Sainte Écriture » qui doit être « pour la sacrée théologie comme son âme ». C'est une manière encore plus expressive de caractériser le rôle de l'Écriture par rapport à la théologie grâce à une formule qui, sous réserve qu'elle soit correctement énoncée et comprise, montre que l'Écriture Sainte

fait *corpus* alors que l'étude menée sur elle fait *anima*, c'est-à-dire âme, animation de ce corps constitué par l'Écriture qui demeure lettre morte si l'exégèse ne l'explique pas. On remarquera que la constitution n'indique aucunement que « l'Écriture est l'âme de la théologie » mais demande à ce que l'on considère « que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la théologie sacrée comme son âme », c'est-à-dire son dynamisme vivant. L'écrasement de perspective résultant de la première formule relève non seulement d'une contraction inexacte et trop rapide, ne rendant pas correctement compte du texte conciliaire mais peut même induire une forme de fétichisation de l'Écriture Sainte venant au détriment de son intelligence.

Tout cela ne fait que souligner l'impérieuse nécessité d'un dialogue permanent entre théologiens et exégètes qui, les uns et les autres, sont face au même objet formel : rechercher la vérité du Christ qui est au cœur de l'Écriture et dont l'étude doit ensuite devenir l'âme de la théologie. Et, puisque l'exégèse consiste à interpréter l'Écriture, l'exégète véritable n'est pas seulement philologue et historien, mais aussi croyant et théologien. En définitive, dire que l'étude de l'Écriture est l'âme de la théologie, c'est reconnaître l'unicité de l'Écriture dans l'Église, sa catholicité, sa sainteté et son apostolicité. Elle est norme du langage théologique, dit la foi de l'Église, invite à la charité et conduit à l'espérance.

La pédagogie d'Emmaüs :
faire l'expérience du Ressuscité
par l'eucharistie et la méditation
de la Parole

L'épisode d'Emmaüs rapporté par saint Luc montre que c'est en écoutant la parole de Jésus à travers les Écritures

et en partageant son repas que les disciples sont conduits à un cheminement intérieur leur permettant de percevoir la présence du Ressuscité. Sur la route, Jésus utilise une pédagogie basée sur l'écoute de ce qu'ils peuvent eux-mêmes rapporter des événements vécus la semaine précédente avant de leur apprendre à relire cette expérience à partir des Écritures, révélant ainsi que son mystère pascal éclaire ces événements d'une lumière singulièrement nouvelle. Plus généralement, le témoignage des disciples d'Emmaüs montre aux croyants qu'ils peuvent faire l'expérience du Ressuscité tant par l'Eucharistie que par la méditation de la Parole de Dieu où ce dernier prend l'initiative d'une rencontre et d'un dialogue.

Calquée sur la pédagogie des pèlerins d'Emmaüs, pareille expérience fondatrice désignée sous le terme *lectio divina*, est avant tout une lecture de l'Écriture ou une lecture sur l'Écriture. À y regarder de près, elle est même doublement « divine », d'abord parce que son objet est la Parole de Dieu mais aussi parce que celui qui la lit l'absorbe et se transforme pour ressembler au Christ qui se donne à rencontrer à travers la *lectio*.

Accéder ainsi aux Écritures relève d'un don de l'Esprit saint que le Christ lui-même a communiqué aux apôtres lors de l'apparition d'Emmaüs : « Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (*Luc* 24,27). C'est donc ce don qui ouvre à la contemplation du Père en son Fils. Remarquons qu'à cet instant précis du récit de saint Luc, le Christ se situe dans l'objectivité des

Écritures, mais quatre versets plus loin, l'évangéliste indique qu'« il leur devint invisible » et qu'il est donc désormais *en eux*¹⁵ puisqu'ils se disent l'un à l'autre : « Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures ? ».

Recentrer la foi autour de Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair

Recentrer la foi autour de Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair, tel est précisément l'objet de la *lectio divina* qui permet de la recevoir à travers les textes bibliques afin de vivre la rencontre avec Celui qui parle. En laissant cheminer intérieurement la Parole guidée par l'Esprit saint, l'homme fait l'expérience du Fils lui donnant libre accès au Père.

On note par ailleurs l'insistance du magistère récent pour que la *lectio divina* ne se cantonne pas à une démarche individuelle mais soit vécue de façon communautaire dans le cadre d'actions pastorales faisant véritablement ressortir la primauté de l'Écriture dans la vie quotidienne des chrétiens afin qu'ils puissent se nourrir de la Parole et y conformer leurs vies. En définitive, la lecture priante s'inscrit dans la dynamique dialogale que les pages de l'Écriture semblent pour ainsi dire attendre et pour lesquelles elles demeurent disponibles.

Ne souhaitant visiblement pas procéder à une hiérarchisation entre lecture spirituelle et lecture dite scientifique de l'Écriture, la constitution *Dei Verbum* conduit à l'idée que seule l'Écriture est source de foi, sa connaissance plus

Jean-
Xavier
Lalo

¹⁵ Comme dans le célèbre passage de *Galates* 1,15-16 « Celui qui m'a mis à part [...] a jugé bon de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonce parmi les païens ».

profonde, qu'elle soit d'ordre spirituel ou théologique, n'étant là que pour conduire plus intensément au Christ et, par une dimension centrifuge, de permettre d'aller vers les autres.

La toute-puissance de la Parole au-delà de la sphère d'influence de l'Église hiérarchique

Au titre d'objet culturel, concernant des disciplines aussi diverses que l'histoire, l'archéologie, l'anthropologie, la philologie, l'art, la littérature, la musique, etc., la Bible suscite l'intérêt de personnes, groupes, institutions très divers. Le dernier alinéa du n° 25 de *Dei Verbum* préconise d'ailleurs la diffusion de la Bible chez les non-chrétiens. Il s'agit ni plus ni moins de reconnaître la toute-puissance de la Parole rendant le Christ présent bien au-delà de la sphère d'influence de l'Église hiérarchique et justifiant que l'on fasse à l'usage des non-chrétiens eux-mêmes, des éditions de l'Écriture Sainte adaptées à leur situation.

S'il fallait s'en persuader, pareille affirmation montre que l'Église a renoncé à toute forme de monopole sur la Bible ainsi qu'à toute prétention à être la seule à pouvoir la lire, ne s'inscrivant pas dans une forme de sacralité coranique de l'Écriture et acceptant en quelque sorte qu'elle entre dans le processus dynamique de la kénose, y compris par des détournements de la personne du Christ mais peut-être faut-il ici se risquer à pousser plus loin la réflexion.

Dans l'Évangile, la confession de foi de Césarée est considérée comme un moment charnière car ce que Jésus demande aux disciples ce n'est pas simplement : « Pour vous qui suis-

je ? », mais « qui dites-vous que je suis ? », c'est-à-dire « que dites-vous devant ces opinions, ces points de vue qui s'expriment autour de vous ? » Et la réponse instantanée de Pierre « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16) est qualifiée par Jésus lui-même comme parole venue d'un autre. Pierre a dit quelque chose, et ce qu'il a dit était porteur d'autre chose que ce qu'il était capable de dire...

Pareille situation est illustrative des fruits d'une logique d'ouverture interactive. Appliquée à ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, la mise en relation laisse apparaître que ces derniers sont paradoxalement porteurs de quelque chose qu'ils ne connaissent pas et qui résulte des questions mêmes qu'ils soulèvent, montrant à l'occasion que la foi chrétienne ne peut se réduire à une simple transmission de connaissances historiques, mais se constitue aussi dans le dialogue avec l'intelligence humaine, ses interrogations, ses réponses, ses impasses et son impuissance à assumer la dimension dramatique de l'existence sans accepter de se poser la question de Dieu.

* * *

Inspirée par l'espérance d'un renouveau par la croissance de l'Église et de la sainteté de ses membres, la constitution *Dei Verbum* montre que ceux-ci ne peuvent se réaliser sans l'écoute de la Parole de Dieu dans l'action liturgique, la prière et la réflexion personnelle.

Les disciples d'Emmaüs étaient profondément accablés et déçus jusqu'au moment où le Christ leur fait prendre conscience qu'il est l'accomplissement de toutes les promesses, générant du même coup chez eux l'expérience personnelle de la révélation et leur

redonnant l'espérance, puisque dans un double mouvement de rétrospection et de rétroaction ils reconnaissent le Ressuscité et retournent à Jérusalem. Et c'est toujours cette même espérance qui constitue la ligne mélodique de l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* de Benoît XVI, et, plus récemment encore, du motu proprio *Aperuit illis* du pape François instituant le Dimanche de la parole de Dieu pour permettre « par-dessus tout, de faire revivre à l'Église le geste du Ressuscité

qui ouvre également pour nous le trésor de sa Parole afin que nous puissions être dans le monde des annonciateurs de cette richesse inépuisable » (n. 2). La scène des disciples sur la route d'Emmaüs a vocation à se répéter dans la vie de chaque personne. Dès lors que la Parole de Dieu a rejoint et envahi le cœur du croyant, celui-ci est alors poussé « à la partager avec ceux que nous rencontrons au quotidien pour leur exprimer la certitude de l'espérance qu'elle contient » (n.12).

Né en 1952, Jean-Xavier LALO est marié et père de deux enfants. De formation pluridisciplinaire (licence ès lettres et en droit, diplôme de l'École pratique des hautes études, DEA de philosophie, doctorat d'histoire, HEC executive MBA) il a effectué une carrière professionnelle comme cadre dirigeant dans de grands groupes internationaux. Il a soutenu en décembre 2021 une thèse de doctorat en théologie catholique à l'Université de Strasbourg sur la postérité spéculative de la constitution conciliaire Dei Verbum, désormais publiée aux éditions du Cerf.

Jean-
Xavier
Lalo



Représenter – rendre présent – le Christ : mission apparemment impossible ! Comment des hommes ou des institutions pourraient-elles prétendre parler et agir au Nom de Dieu ? Qui est légitime pour montrer voire incarner les réalités invisibles, voire Dieu ? D'autant que la représentation de Dieu est d'abord, dans la Bible, un interdit : « Tu ne feras aucune idole, aucune image de ce qui est là-haut dans les cieux, ou en bas sur la terre, ou dans les eaux par-dessous la terre » (*Exode* 20,4¹). Avec l'Incarnation, elle devient une possibilité, un art ou un besoin, selon les temps et les lieux : on passe de la question : « Comment dire ce qui ne peut être représenté, ce qu'il est interdit même de représenter² ? » à : « Comment représenter Celui qui a choisi de Se rendre visible, tangible ? »

Basculement radical que résumait saint Jean : « Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie, nous vous l'annonçons » (*1Jean* 1,1). La représentation doit montrer ce qui ne se voit pas, sans faire écran ; signaler une absence, sans créer le vide ; instaurer une distance féconde en cela même qu'elle se reconnaît insatisfaisante. Comment représentons-nous le Christ ici-bas ? Par quelles médiations Se rend-Il présent ? Que nous apprennent ces différents types de présences – et donc de représentations – sur l'être chrétien ou la gouvernance ecclésiale ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que, dans ce domaine, des abus atroces ont été mis au jour, et que se profile un synode hors normes sur la manière de vivre en Église (la « synodalité »).

I Le Christ sacramentellement représenté

La logique de l'Incarnation implique des moyens, des signes, des lieux et des moments qui permettent de rendre visible et présent Celui qui est « *Dieu-avec-nous* » (*Isaïe* 7,14) : forte des promesses et des commandements de son Seigneur³, la foi catholique revendique

depuis les origines sa capacité à communiquer efficacement et légitimement le salut. Le sacrement, signe par lequel se fait la communication entre Dieu et l'humanité, est efficace, comme moyen et comme début de réalisation du Royaume de Dieu. À parler

1 Traduction AELF : Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones.

2 *Ibid.*

3 Voir *Matthieu* 28,18-20 : « Jésus s'approcha d'eux et leur adressa ces paroles : "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez ! De toutes les nations faites des disciples : baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, apprenez-leur à observer tous ce que je vous ai commandé. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde" ».

absolument, il n'y a qu'un sacrement, le Christ, le Verbe de Dieu qui S'est fait homme, prenant un corps et un visage. Le Christ est sacrement à travers Son Corps physique (Il bénit les enfants en leur imposant les mains, relève les paralysés) et, depuis Son Ascension et l'envoi de l'Esprit Saint, à travers Son Corps mystique, l'Église.

Représenter le Christ, Le rendre présent alors qu'Il est physiquement absent de cette terre, depuis Son Ascension : telle est la grande mission de l'Église jusqu'à la fin des temps, lorsque viendra, « dans la gloire », Celui qui n'aura plus besoin d'être représenté puisque « nous Le verrons tel qu'Il est » (1Jean 3,2). Cette mission ecclésiale est l'œuvre de l'Esprit Saint, protagoniste essentiel de la vie sacramentelle. L'Esprit Saint, Sanctificateur, communique à l'homme *l'image* indélébile de Dieu, ainsi que la *ressemblance* – qui peut se perdre mais que les sacrements nourrissent et purifient. L'Esprit Saint donne Jésus au monde, Il Le communique tout entier, avec Son être de Fils, sous un mode sacramentel. L'Esprit Saint rend présent le Christ en faisant des chrétiens les représentants du Christ : non seulement des disciples du Christ, mais des fils et des filles de Dieu, adoptés par le Père, porteurs de l'onction royale, sacerdotale et prophétique à l'instar du Christ.

On voit tout de suite que l'économie sacramentelle instaure une Présence toute particulière, à la fois réelle et invisible, personnelle et universelle,

incarnée dans des corps périssables et éternelle : elle induit la possibilité et la nécessité d'une représentation. L'économie sacramentelle est donc la base sur laquelle se sont déployées, depuis 2000 ans, la réflexion et la pratique de l'Église pour répondre à cette question : comment rendre présente cette Présence ? Notre contribution abordera les options qui furent prises tout au long des siècles : au-delà de leur diversité, tous les types de représentation qui seront évoqués sont ordonnés à la sacramentalité de l'Église. C'est pourquoi il nous a paru indispensable de relire les textes si riches du concile Vatican II, en repérant les occurrences les plus significatives du mot « sacrement ».

Vatican II enseigne que les sacrements, pris dans leur ensemble, représentent le Royaume⁴ : la réalité future est « préfigurée », dessinée à l'avance. Il s'agit ainsi à la fois d'une esquisse et d'une nourriture pour chaque fidèle qui reçoit un sacrement et, à travers lui, pour tous ceux qui seront rejoints par l'effort missionnaire : le Royaume rendu présent fait de l'homme un disciple et un missionnaire.

Vatican II rappelle ainsi que l'Eucharistie représente l'unité de la communauté chrétienne⁵. L'Eucharistie est « le consentement le plus exact à ce que le Christ fait et est », elle « annonce et procure déjà l'unité entière de l'humanité, [...], unité dans la charité, c'est-à-dire dans l'amour joyeusement vécu et échangé à travers tout ce qui

Jean-
Philippe
Goudot

4 VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), 35 : « Tout comme les sacrements de la loi nouvelle, où s'alimentent la vie et l'apostolat des fidèles, préfigurent le ciel nouveau et la nouvelle terre (voir *Apocalypse* 21,1)... ».

5 *Lumen Gentium*, 3 : « par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps (voir *1 Corinthiens* 10,17) ».

différencie ». Ce n'est que par l'Eucharistie que l'Église peut « se présenter comme celle qui engendre à l'unité réelle et définitive⁶ ». Le sacrement de l'Eucharistie est le lieu de la plus forte présence ici-bas de Celui qui « est aux cieux », tout simplement parce que c'est pour cette réalité seule qu'Il a dit : « ceci EST mon Corps, ceci EST mon Sang ».

Vatican II répète, après saint Paul, que le mariage représente l'union du Christ et de l'Église⁷. L'alliance conjugale est élevée au-dessus de son objet, puisqu'elle signifie et rend visible en ce monde la manière dont Dieu aime (par une alliance définitive, libre, féconde et fidèle) et donne aux époux les moyens de recevoir et de transmettre cet amour divin. L'alliance conjugale « représente l'amour du Christ et de l'Église », ce qui permet de comprendre l'Église comme une épouse et donc de parler d'elle en tant que personne : envisager « l'Église comme personne » nous permet de mieux percevoir « l'intense communication de vie entre les membres » qui la composent. Plus encore « la personne-Église résulte de cette superpersonnalisation de chacun de nous » : en ce sens, l'Église représente l'aboutissement de la personne humaine, « la plus parfaite réalisation de la personnalité créée, la plus proche de la personnalité du Père, du Fils et de l'Esprit⁸ ».

Enfin Vatican II utilise un vocabulaire quasi-sacramentel pour signifier

la manière dont l'Église représente l'alliance et l'unité du genre humain⁹ : texte fondamental qui donne à l'Église une dimension et une mission sacramentelle, avec un bémol (« en quelque sorte ») pour ne pas créer un huitième sacrement aux contours trop génériques. Le concile fait de l'Église, dans sa catholicité, non seulement l'image de l'unité de la famille humaine voulue par Dieu et l'anticipation de sa réalisation dans le Royaume de Dieu, mais aussi le moyen, par les sacrements dont l'administration lui est confiée par son Seigneur. Cette définition quasi-sacramentelle de l'Église permet d'éviter de se cantonner dans un intimisme piétiste ou de se noyer dans un collectif anesthésiant. L'Église rend présente la paix que Dieu fera régner lorsqu'Il sera « tout en tous » en l'annonçant, en la défendant par des initiatives diplomatiques et caritatives concrètes, et surtout en la vivant en son sein. Elle rend présent le salut par ses efforts d'évangélisation, qui ne sont qu'une mise en œuvre de sa nature missionnaire : représentation paradoxale, qui rend présente une réalité (Dieu Sauveur) à ceux qui ne la connaissent ni ne l'attendent. L'Église « sacrement universel du salut » rend visible l'initiative de Dieu, qui fait toujours le premier pas avec l'homme, et rend possible ce premier pas par des démarches concrètes adaptées à notre nature incarnée. Œuvre de l'Esprit Saint, l'Église, comme l'Esprit Saint, a pour principale mission de

6 DE MOULINS-BEAUFORT, Eric, « “À plusieurs un seul corps” – Les dimensions eucharistiques de l'unité selon Henri de Lubac », *Communio* 39/6 (2014), 34.35.

7 VATICAN II, Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius* (28 octobre 1965), 10 : « la dignité du mariage chrétien, qui représente l'amour du Christ et de l'Église (voir *Éphésiens* 5,32) ».

8 DE LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique, « L'Église est-elle une personne ? », *Communio* 39/6 (2014), 19.20.

9 *Lumen Gentium*, 1 : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ».

donner le Christ au monde : elle Le donne en agréant au Christ toute l'humanité qui aura accepté de passer par le mystère pascal, c'est-à-dire de recevoir les sacrements de l'initiation, d'en vivre d'une manière décisive, au

point de laisser vivre en elle le Christ en personne. Ainsi se construit, dans l'histoire, le Corps mystique du Christ, que l'Église représente, c'est-à-dire donne à voir, annonce et commence à réaliser.

II Nuances de représentation

Aussi fondamentale que soit la vie sacramentelle, elle n'épuise pas toute forme de représentation, concept complexe et multiforme, susceptible d'une riche palette de nuances qui, loin de s'exclure mutuellement, s'influencent réciproquement. Durant les siècles de Chrétienté, la vie et la pensée de l'Église catholique ont coloré la société civile, entraînant une fécondation mutuelle des théories et pratiques politiques comme du gouvernement de l'Église. Sur cette base à la fois historique et théologique, examinons les diverses manières dont l'Église a pensé sa capacité à être porteuse, dans le monde, de la parole et de l'agir même de Dieu : cela permettra de comprendre le poids des grands acteurs de la vie ecclésiale et les enjeux liés à la primauté et à la synodalité.

A/ La participation (*per modum derivationis*)

Le modèle de ce type de représentation est Moïse et les 70 anciens : « Là, je descendrai pour te parler, et je prendrai une part de l'esprit qui est sur toi pour le mettre sur eux. Ainsi ils porteront avec toi le fardeau de ce peuple, et tu ne seras plus seul à le porter. Le Seigneur descendit dans la nuée pour parler avec

Moïse. Il prit une part de l'esprit qui reposait sur celui-ci, et le mit sur les soixante-dix anciens » (*Nombres* 11,17.25). L'idée est double : la personne reçoit d'une autre la qualité représentée, sans que le lien entre émetteur et récepteur soit rompu, le lien étant la condition *sine qua non* pour que le représentant puisse se dire légitimement tel ; d'autre part, le représentant n'épuise pas sa source, dont il ne possède pas en propre toute la plénitude. C'est bien l'esprit « de Moïse » que reçurent les 70 anciens. Pietro Del Monte parlait d'une représentation « *per modum derivationis* » : de même que Dieu donne sa lumière au soleil qui la communique aux autres étoiles, de même les Églises et les évêques reçoivent les clefs du Christ dans la personne de Pierre, donc du pape¹⁰.

La traduction latine de cette notion est la fonction vicariale, « c'est-à-dire exercée en lieu et place d'un tiers (voir le latin *vix, vici*)¹¹ » : tenir lieu de quelqu'un d'autre (*vicem alicuius representare*) est une expression déjà utilisée par l'empereur Constantin en 321 « pour sommer un juge d'incarner dans son office le pouvoir judiciaire de l'empereur – “nous représenter dans les instructions

Jean-Philippe Goudot

10 Voir ZANCHIN, Mario, *Il primato del Romano Pontefice in un'opera inedita di Pietro Del Monte del secolo XV*, Vigodarzere 1997, p. 105.

11 BORRAS, Alphonse, « Le vicaire général, docteur ou licencié en droit canonique ou en théologie (can. 478). Les entrelacs d'une tranche de vie ». *L'Année canonique*, 57/1, 2016 [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-l-annee-canonique-2016-1-page-9.htm> (consulté le 6 avril 2022).

judiciaires” (*cognitionibus nostram vicem representare*) ». Elle sera réutilisée par les papes, par exemple saint Grégoire le Grand (590-604) qui affirme que c’est sa propre autorité « qui s’imposera à travers ses émissaires – “que par lui, auquel nous avons donné des recommandations, notre autorité (*auctoritas*) soit représentée”¹² ».

Prenons pour exemple le vicaire général à qui l’évêque donne part « de son pouvoir de juridiction sous l’angle exécutif (can. 475 §1, c’est-à-dire administratif, mais non législatif, ni judiciaire, voir can. 391 §2). En clair, il l’habilite pour le gouvernement, en principe sur tout le diocèse (can. 479 §1). [...] Mais le droit s’empresse de dire que cette fonction est de nature *vicariale*, [...] et non propre, ce qui est l’apanage de l’évêque diocésain (voir can. 131 §3 et 381 §1) »¹³. Ainsi « le vicaire général est, sous l’angle du pouvoir administratif, un *alter ego* de l’évêque diocésain [...]. Il n’est pas l’évêque, il est un *autre* que lui tout en participant en partie à son pouvoir épiscopal ; en face-à-face avec l’évêque diocésain dont il participe du même pouvoir de juridiction sous l’angle administratif, le vicaire général serait en quelque sorte son vis-à-vis. Par son altérité, il incarne ou pour le moins suggère une délimitation paradoxale du pouvoir de l’évêque : par le fait même de la présence d’un vicaire général (can. 475 §1), l’évêque n’exerce pas seul son ministère, il a *ipso*

iure un vis-à-vis pour sa juridiction sous l’angle du pouvoir administratif¹⁴ ». Le représentant n’épuise pas le représenté mais, par un subtil dédoublement, crée une altérité au sein même de la fonction qu’il rend présente : il la déploie, il la met en vis-à-vis, tout en n’ayant pas en-dehors d’elle – moins encore contre elle – d’existence possible.

B/ Le mandat, délégation, ou procuration
(« *per viam procurationis* »)

Historiquement, le mot *représentation* « revêt au début du XIV^e siècle la signification juridique précise d’une action effectuée au nom de quelqu’un d’autre, à qui elle est imputable¹⁵ ». Celui qui représente est à la fois acteur et délégué, responsable mais dépendant : il porte le nom d’un autre (« au nom de la Loi » ou, dans un registre religieux, « je te baptise au Nom du Père... ») et, plus particulièrement, rend présent un collectif. Le médiéviste Brian Tierney donnait cette définition : « délégation ou autorisation, quand une communauté donne à un individu, par un acte spécifique d’élection, le droit d’agir en son nom¹⁶ ». Pietro Del Monte, aux environs de 1449, appelait ce mode de représentation « par le biais d’une procuration¹⁷ ». Ici le représentant est le délégué (procureur, porte-parole, mandataire) de la volonté exprimée par le corps qui l’a désigné.

12 PODLECH, Adalbert. « La représentation : une histoire du concept ». *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales – Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, 16, 2014 [En ligne] <https://journals.openedition.org/trivium/4781> (consulté le 26 mars 2022).

13 BORRAS, Alphonse, *op. cit.*.

14 BORRAS, Alphonse, *op. cit.*.

15 PODLECH, Adalbert, *op. cit.*.

16 TIERNEY, Brian, « The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West », *Concilium – Religion in the Eighties* 167 (1983), 25 (notre traduction).

17 « *Per viam procurationis* » : voir ZANCHIN, Mario, *op. cit.*, p. 105.

Cette vision de la représentation a l'intérêt de conférer une existence juridique et sociale à un groupe qui devient visible, capable d'actions et responsable par l'intermédiaire d'un représentant dont l'identité personnelle importe si peu que même sa mort n'éteint pas le collectif représenté : ainsi, « dès le XII^e siècle, les juristes ont peu à peu commencé à construire cette idée de communauté, de société, d'université, qui constitue une véritable personne collective, une *persona ficta*, dont le chef est le représentant en ce sens qu'il tient d'elle ses pouvoirs. Dans cette optique, dire que le roi représente le royaume, c'est simplement dire qu'il agit en tant que porte-parole, en tant que délégué de cette personne morale qu'est la communauté du pays¹⁸ ».

Cette *persona ficta* peut être toute association humaine, temporelle (communautés urbaines, royaumes, empire) ou spirituelle (paroisses, diocèses, monastères, ordre religieux, papauté, Église universelle), érigée en corporation (*universitas*), c'est-à-dire « une personne juridique commune entre représentants et représentés, qui fait que les décisions des premiers sont contraignantes pour les seconds. La notion, née chez les théologiens, fut travaillée par les civilistes et les canonistes dans un contexte de redéfinition des pouvoirs en Occident¹⁹ » et grâce à une analogie entre l'*universitas* et la

personne humaine : « Jean Lemoine (†1313) exprime la différence entre personne humaine et *universitas* par la distinction juridique entre la “vraie personne” (*persona vera*) et la “personne représentée” (*persona repræsentata*)²⁰. Pour cette dernière s'imposa par la suite la formule de “personne fictive et représentée” (*persona ficta et repræsentata*)²¹ »²².

Le terme de personne morale ou juridique suppose fictivement une identité unique à un collectif qui devient un être-de-relation, sujet de droit, inséré dans la hiérarchie sociale, apte à agir légalement. « La capacité d'action d'une *universitas* devait être garantie par le fait qu'on pût lui imputer comme conséquence juridique l'action d'une personne humaine. Cette relation du procureur agissant au nom de l'*universitas* qu'il représentait fut elle aussi nommée “représentation” : l'expression “représenter la corporation” (*vicem universitatis repræsentare*)²³ » apparaît pour la première fois chez le juriste Alberto da Gandino †c.1300. Si l'on accepte le vocabulaire de « personne » morale, quoi de plus normal qu'elle soit rendue présente par une personne physique ?

L'influence du droit des corporations, très puissantes au Moyen-Âge, se fit sentir dans le fonctionnement de l'Église : « transposée au niveau de

Jean-Philippe Goudot

18 Voir GUENÉE, Bernard, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les Etats*, (Nouvelle Clio, n° 22), Paris 1987³, p. 157.

19 HAYAT, Samuel – PÉNEAU, Corinne – SINTOMER, Yves. « La représentation-incarnation ». *Raisons politiques*, 72/4, 2018 [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2018-4-page-5.htm> (consulté le 26 mars 2022).

20 Voir JEAN LEMOINE, *Glossa aurea nobis priori loco super Sexto decretalium Libro addita*, Paris 1535, ch.5 VI° 5, 11 n.8, p. 925.

21 Voir NICCOLÒ TEDESCHI, dit PANORMITANUS (†1445), *Commentaria in quantum et quintum decretalium librum*, Venise 1578, ch. 30 X 5, 3 n° 11.

22 PODLECH, Adalbert, *op. cit.*

23 PODLECH, Adalbert, *op. cit.*

l'Église locale, cette théorie signifiait que [...] l'évêque n'est que le procureur, l'agent exécutif, de son Église, et que la source du pouvoir réside dans le chapitre, qui le lui confère par élection, et qui conserve, puisqu'il y a délégation, un droit de regard et de contrôle sur toutes les activités de son élu²⁴. Dans cette vision de la représentation, l'évêque risquait de devenir le porte-parole de ses chanoines, le pape de ses cardinaux... D'où les capitulations électorales qui commencèrent à parasiter les conclaves à partir de 1352²⁵. Leur avenir cependant n'était pas ecclésial, mais politique : c'est dans ce dernier monde que se généralisa l'idée de la délégation.

Cette forme de représentation n'est cependant pas une évidence, même pour le monde politique : en est témoin, par exemple, Jean-Jacques Rousseau qui, en 1762, affirmait l'« essentielle irreprésentabilité de la souveraineté²⁶ ». Elle l'est encore moins pour l'Église qui n'est ni une démocratie ni un système parlementaire. Dans quelles circonstances de la vie ecclésiale un mandat impératif pourrait-il être confié : un conclave ? Un concile œcuménique ? Un synode ? Quand on se souvient des graves conflits qui ont émaillé les synodes sur la famille (sans parler de l'Amazonie), quand on voit l'état de déréliction dans lequel le « Chemin synodal » a laissé l'Église catholique en Allemagne

et ses dirigeants, on ne peut être que dubitatif.

C/ L'incarnation, identification ou personnification (« *per modum successionis* »)

Un troisième mode de représentation, d'origine nettement christologique, a été décrit en termes de personnification ou d'incarnation, lorsqu'une communauté entière est considérée comme étant présente en la personne de son chef (sa tête), qui en devient la figure, le visage, l'expression vivante, visible et tangible²⁷. L'image est celle de la Tête résumant tout le Corps, ou du Chef, incarnant par sa personne physique un groupe qui ne peut être effectivement présent, visible et agissant en un même lieu. Elle est d'abord appliquée au Christ dans Son rapport à l'Église²⁸, puis répercutée sur la relation entre la papauté et l'Église universelle. De sorte que « l'idée que Pierre représente l'Église signifiait au début du XII^e siècle que l'autorité ecclésiastique résidait en la personne du pape qui concentrait en lui le pouvoir²⁹ ». S'élargissant encore, ce principe, « thématisé comme *representatio identitatis* », en particulier par Marsile de Padoue (†1342) et Jean de Ségovie (†1458), « permet à une personne ou une instance d'incarner l'ensemble d'une corporation (*universitas, corporatio*) ou d'une communauté politique sur le

24 Voir DE LA BROSSE, Olivier, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, (Unam Sanctam, n° 58), Paris 1965, p. 94-95.

25 Voir JUGIE, Pierre, « Conclave (jusqu'au concile de Trente) », LEVILLAIN, Philippe, éd., *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris 1994, p. 438.

26 MAIER, Hans, « Rousseau », in MAIER, Hans – RAUSCH, Heinz – DENZER, Horst, éd., *Klassiker des politischen Denkens*, II, München 1968, p. 129.

27 Voir TIERNEY, Brian, *op. cit.*, 25 : « symbolic representation or personification, as when a whole community is taken to be figuratively present in the person of its head ».

28 Colossiens 1,15-18 : « De ce corps le Christ est la tête », repris par *Lumen Gentium*, 7.

29 Voir DE LA BROSSE, Olivier, *op. cit.*, 95.

mode de la *pars pro toto* », sans que le corps social ait donné mandat à son représentant (sa tête), « sans, en d'autres termes, qu'une volonté manifeste soit intervenue³⁰ ». L'autorité est ainsi reconnue comme incarnée dans le détenteur d'un office ecclésiastique ou régalien, qui rend présente la communauté en son unique personne, au point que, « l'entité représentante tend à être identifiée à l'entité qu'elle prétend incarner³¹ ». Par contrecoup, le représentant incarnant le collectif lui donne une capacité d'action et le constitue « en corps juridico-politique unifié³² ». Si cette représentation peut sembler arbitraire (on sait que le pape actuel est fréquemment accusé d'autoritarisme pour ne pas dire plus), elle n'est pas sans bénéfices pour le collectif représenté qu'elle « contribue de façon décisive à construire [...] comme sujet, à lui donner une identité unifiée au-delà de la multiplicité des éléments qui le composent, voire dans certains cas à le créer de toutes pièces³³ ». Là encore, le modèle christologique développé par saint Paul est une source fondamentale pour le développement d'une ecclésiologie de la représentation par incarnation.

Pietro Del Monte nommait cette incarnation une représentation « *per modum successionis* » : ainsi les papes reçoivent le pontificat de Dieu, par l'élection³⁴. La représentation « *per modum successionis* » fait de tout évêque l'incarnation d'une dignité perpétuelle (*persona ficta*) et même de son premier occupant, censément un apôtre. Dans cette optique, il ne

peut exister à la fois qu'un seul représentant de la personne morale, qui succède au précédent sans rupture de continuité qui aurait pu entraîner un amoindrissement, voire une dissolution du collectif : ainsi un diocèse peut être vacant, mais pas éteint par l'absence d'évêque ; une fois installé celui que le pape a nommé, il est L'ÉVÊQUE, à la fois successeur de son devancier immédiat et du proto-évêque du siège, si ancien soit-il. L'identité du diocèse n'en est pas modifiée, car la source de l'autorité reste la même : ecclésialement et canoniquement, la papauté ; théologiquement et sacramentellement, Dieu.

D/ La *mimesis*

Une quatrième nuance sur notre palette, la représentation mimétique : « On considère qu'une assemblée représente toute la société parce qu'elle est le miroir fidèle des éléments divers qui la composent³⁵ ». L'image est celle du miroir reflétant fidèlement une réalité qui resterait invisible sans lui, parce qu'elle est émise dans l'espace ou dans le temps : ce type de représentation peut être dit mimétique, car il fonde la légitimité de l'organisme ayant fonction de représenter un corps social sur la diversité de sa composition, à l'imitation de la collectivité qu'il rend ainsi visible comme en réduction. Aux sources du parlementarisme moderne se développe, dans l'Angleterre des ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles, l'idée que le Parlement « constitue le portrait » du peuple, « qui ne se manifeste comme entité légale ou agissante que par

Jean-
Philippe
Goudot

30 HAYAT, Samuel – PÉNEAU, Corinne – SINTOMER, Yves, *op. cit.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

34 Voir ZANCHIN, Mario, *op. cit.*, 105.

35 TIERNEY, Brian, *op. cit.*, 25 (notre traduction).

lui³⁶ ». Il est aisé de voir que cet organisme « représentatif » aura d'autant plus de légitimité, pour la société (le peuple, les électeurs), que le portrait sera jugé ressemblant. Qu'on se rappelle les débats sur la parité, sur la proportionnelle etc., et l'on comprendra la fragilité de la représentation mimétique, qui n'est jamais un miroir parfait de la réalité qu'elle prétend rendre présente, mais qui risque de se perdre dans l'insignifiance si elle reproduit simplement le grand en plus petit.

Si l'on se détache de ces questions constitutionnelles, comment l'Église catholique essaie-t-elle de vivre cette *mimesis* ? On a pu écrire que « le Sacré Collège reflète dans sa composition, à partir du XII^e siècle, une tentative plus ou moins réussie de "représenter" les forces vives de l'Église universelle³⁷ » ; le concile de Bâle (26 mars 1436), tenta de graver dans le marbre cette représentation mimétique de l'Église par le Sacré-Collège, dans son Décret sur le nombre et la qualité des cardinaux³⁸. La politique d'internationalisation du Collège cardinalice, entamée³⁹ dès le XIX^e siècle, s'accéléra au XX^e siècle, surtout après Vatican II.

E/ Convergence des représentations

Loin de s'opposer, les manières de rendre présentes des réalités ecclésiales s'entrecroisent fréquemment. Limitons-nous à trois exemples.

Vatican II avait émis le souhait d'un nouveau type d'assemblée, moins massive que le concile œcuménique, qui perpétue et rende visible la collégialité épiscopale : ce fut le Synode des évêques⁴⁰. Paul VI, en créant cette institution ecclésiale, prit soin de préciser sa composition et certains détails de l'élection de ses membres par leur Conférence épiscopale : « en Assemblée Générale [Ordinaire], le Synode des Évêques comprend [...] les évêques élus par chacune des Conférences épiscopales nationales » (n^o V), selon des règles précises (n^o VIII)⁴¹. Le Synode est-il un exemple de représentation par délégation ? Oui, si l'on en croit son règlement particulier : « les évêques doivent parler en délégués des conférences, selon le mandat reçu » – au point que certains « hésitèrent à prendre position [devant des éléments apparus en cours de discussion] par crainte de dépasser les limites de leur

36 HAYAT, Samuel – PÉNEAU, Corinne – SINTOMER, Yves, *op. cit.*

37 BARONE, Giulia, « Clercs, moines et prêtres », in VAUCHEZ, André, dir., *Rome au Moyen Âge*, Paris 2010, p. 292.

38 Voir GILL, Joseph, *Constance et Bâle-Florence, (Histoire des conciles œcuméniques, IX)*, Paris 1965, p. 350.

39 Voir PICHON, Charles, *Le Vatican*, Paris 1960, p. 208-209 ; JANKOWIAK, F., *La Curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*, Rome 2007, p. 315-316.

40 VATICAN II, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église *Christus Dominus* (28 octobre 1965), 5.

41 PAUL VI, *Motu proprio Apostolica Sollicitudo* (15 septembre 1965), in AAS 57 (1965), 775-780.

mandat⁴² ». Les évêques du Synode, désignés par leur Conférence épiscopale, sont-ils porte-parole d'une ligne majoritaire, ou choisis en fonction de leur personnalité ou de leur compétence propre ? « Il est bon [...] de se rappeler que les conférences épiscopales constituent une manière pratique de traiter de problèmes communs à un ensemble d'évêques, mais ne se substituent pas à la responsabilité personnelle de ses membres, laquelle est collégiale par elle-même » : la représentation pourrait se traduire par la désignation de « personnalités qualifiées sur le thème du synode et libres de l'exposer » à leur manière, plutôt qu'être l'élection du truchement, aussi neutre et transparent que possible, d'une conférence (ou plutôt de ses bureaux)⁴³. Cette élection n'est pas une donnée absolue, puisque, étant donné le lien strict du Synode avec le Pontife romain, on en devient membre seulement après confirmation par le pape⁴⁴, ce qui implique que la délégation est conditionnée, dans ses proportions comme dans son étendue, par l'autorité primatiale du Pontife romain. L'ambiguïté du modèle représentatif s'accroît quand on relit le *Motu proprio* fondateur : « en raison de Notre estime et de Notre respect pour tous les évêques catholiques, et pour qu'il leur soit donné de participer d'une façon plus manifeste et plus efficace à Notre sollicitude envers l'Église universelle,

[...] Nous érigeons et constituons [...] ce Synode » qui sera « représentatif de tout l'épiscopat catholique [*partes agens totius catholici Episcopatus*] » (n° 1). N'a-t-on pas là aussi une dimension mimétique et une autre, de dérivation vicariale ? D'ailleurs, en inaugurant le 1^{er} Synode ordinaire, le même Paul VI a décliné la représentativité du Synode dans trois tonalités différentes : « vous représentez vos Églises respectives pour lesquelles vous êtes le principe et le fondement de l'unité [...] Vous êtes en majorité représentants des conférences épiscopales qui vous ont élus comme membres de ce Synode ; à ce titre, vous apportez ici la présence canonique des conférences elles-mêmes, l'écho de leurs souhaits et la voix de leur expérience. [...] En un certain sens, vous représentez le peuple chrétien, non comme si vous teniez de lui l'investiture de votre mandat, mais parce que vous représentez le peuple lui-même, vous en connaissez les besoins⁴⁵ ». La récente publication de la liste des participants du synode sur la synodalité semble accentuer la dimension mimétique de la représentation : sur les 364 membres ayant droit de vote, on dénombre 54 femmes ; ont été nommés, de surcroît, 70 non-évêques pour assurer une variété des états de vie, des expériences ecclésiales, des âges et des pays d'origine⁴⁶. Mais la *mimesis* peut devenir

Jean-
Philippe
Goudot

42 Voir LAURENTIN, René, *Le premier Synode. Histoire et bilan*, Paris 1968, p. 249.

43 CHANTRAINE, Georges, *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, Paris – Namur 1988, p. 68.

44 BRAVI, Maurizio Claudio, *Il Sinodo dei Vescovi. Istituzione, fini e natura. Indagine teologico-giuridica* (Coll. Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, n° 2), Roma 1995, page 135, citant BERUTTI, C., « Adnotationes in m.p. "Apostolica Sollicitudo" », *Monitor Ecclesiasticus* 90 (1965), 539 : « dato lo stretto legame [del Sinodo] con il Romano Pontefice, si è membri di quello solo dopo l'atto confirmatorio del Papa ».

45 PAUL VI, *Allocution au premier Synode* (30 septembre 1967), citée in LAURENTIN, René, *Le premier Synode. Histoire et bilan*, Paris 1968, p. 51-52.

46 Voir <https://www.agensir.it/quotidiano/2023/7/7/sinodo-diffuso-lelenco-dei-partecipanti-tra-gli-invitati-speciali-anche-luca-casarini-di-mediterranea/> (notre traduction).

une boîte de Pandore provoquant des insatisfactions (le miroir ne saurait être parfait) et des enquêtes pointues : on a pu reprocher au pape d'avoir verrouillé les futures assises par une surreprésentation des jésuites⁴⁷... L'équilibre entre les diverses formes de représentation ecclésiale n'est pas aisé à trouver.

Les dicastères romains représentent à la fois Pierre (par participation, le pape ayant récemment rappelé leur « nature vicariale ») et l'universalité de l'Église (par *mimesis*, le même document romain leur donnant le rôle d'« expression de la catholicité »). « Dans l'exercice de son pouvoir suprême, plénier et immédiat sur l'Église universelle, le Pontife romain se sert des dicastères de la curie romaine ; c'est donc en son nom et par son autorité (*nomine et auctoritate illius*) que ceux-ci remplissent leur charge pour le bien des Églises et le service des pasteurs⁴⁸ ». La nouvelle Constitution apostolique réorganisant la Curie romaine ne dit pas autre chose : « Nature vicariale de la Curie romaine. Toute institution curiale remplit sa mission propre en vertu du pouvoir reçu du Pontife romain, au nom duquel elle agit avec un pouvoir vicariale dans l'exercice de sa charge primatiale⁴⁹ ». Les dicastères doivent aussi représenter l'universalité de l'Église et la diversité de ses états de vie : le concile rappelle leur but (« ces dicastères ont été établis pour le bien de l'Église

universelle »), avant de « souhaite[r] que leurs membres, leur personnel et leurs consultants – et de même les légats du Pontife romain – soient, dans la mesure du possible, davantage choisis dans les diverses contrées de l'Église », seule manière pour que « les administrations ou organes centraux de l'Église catholique présent[ent] un caractère véritablement universel ». La *mimesis* ne saurait être purement géographique : elle doit s'ouvrir aux sensibilités, aux expériences et à la psychologie du terrain (« on forme également le vœu que, parmi les membres des dicastères, soient admis aussi quelques évêques, surtout diocésains, qui puissent apporter au Souverain Pontife, d'une manière plus complète, la mentalité, les désirs et les besoins de toutes les églises ». Enfin, elle doit refléter les divers états de vie chrétienne : « des laïcs, réputés pour leurs qualités, leur science et leur expérience⁵⁰ ». Ces vœux du concile Vatican II, mis en œuvre par Paul VI et ses successeurs, ont été repris dans la nouvelle Constitution de la Curie romaine, avec un principe (exprimer la catholicité de l'Église) et un critère pour choisir les plus proches collaborateurs pontificaux : refléter la diversité des cultures, devenant par là même signes de communion et non d'uniformité⁵¹.

Au niveau local, le conseil presbytéral représente le clergé diocésain⁵².

47 Voir <https://www.diakonos.be/settimo-cielo/lequipe-du-pape-francois-aux-manettes-de-leglise-tous-jesuites/> (31 octobre 2022).

48 *Christus Dominus*, 9.

49 PAPE FRANÇOIS, Constitution apostolique *Prædicate evangelium* (19 mars 2022), « Principi e Criteri per il servizio della Curia Romana », n° 5 (notre traduction).

50 *Christus Dominus*, 10.

51 PAPE FRANÇOIS, *Ibid.*, n° 10.

52 VATICAN II, Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis* (7 décembre 1965), 7 : « on établira, de la manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels(41) une commission ou sénat de prêtres, représentant le presbyterium ».

Vatican II emploie le terme de « sénat »⁵³, souvent appliqué à cette époque au chapitre cathédral (« sénat de l'évêque ») ou au Sacré-Collège des cardinaux (« sénat du pape ») : la représentation est donc forte, puisqu'elle est censée rendre présent autour de l'évêque, en une assemblée de dialogue et de consultation, l'ensemble de ses

collaborateurs formant le presbyterium. Le CIC 1983 donne les normes pour la composition de ce conseil, avec une claire délégation par le clergé de quelques-uns de ses membres (Can. 497), et se préoccupe d'une représentativité mimétique selon des critères de diversité ministérielle et géographique (Can. 499).

III/ Questions actuelles de représentation

On a été tenté d'opposer, comme s'ils étaient rivaux, le sacerdoce baptismal et le sacerdoce ministériel, alors que le premier est le terreau du second, et que le ministère ordonné a pour but de vivifier le baptême de tous les fidèles. Les baptisés représentent le Christ Fils de Dieu, recevant constamment Sa vie, Sa mission, Son Être filial du Père. Certains d'entre eux sont appelés par l'Église à participer à l'Être du Christ : Serviteur de Ses apôtres et de toute l'humanité (les diacres), Pasteur qui offre Son Corps et Son Sang sur l'autel de la croix et les donne en nourriture de vie éternelle (les prêtres), Grand Prêtre de l'alliance nouvelle et éternelle qui envoie Son Esprit Saint consacrer les apôtres, l'Église et le monde depuis la Pentecôte (les évêques).

Les décrets conciliaires rénovent la vision du sacerdoce, en rappelant que l'évêque « est constitué non substitut ou remplaçant, mais "représentant" du Christ, c'est-à-dire qu'il en marque la place, il s'efface pour le laisser parler et agir : il parle et il agit lui-même, mais au nom du Christ »⁵⁴. L'ordination

épiscopale n'est pas un cas à part : degré suprême du sacrement de l'ordre, elle colore la prêtrise et le diaconat d'une vraie « collégialité » – au sens où chaque ministère est ancré dans un collectif, relié à Pierre, dont il se sait membre et qui porte une sollicitude pastorale d'ensemble, ou tout du moins plus large que la sienne propre. « Tout ministère personnel renvoie donc à un ministère collégial dont il est le critère d'unité. [...] Selon Vatican II, la grâce sacramentelle de l'ordination est une grâce d'intégration à un corps »⁵⁵.

Cette grâce, ce corps, sont mis à mal : les chrétiens et toute la société sont marqués par la mise au jour, depuis plus de quinze ans, d'abominables abus sexuels ou spirituels commis au sein de l'Église par ceux-là mêmes qui devaient être les plus exemplaires, les plus chastes, les plus respectueux des fragiles, des petits, de ceux auxquels le Christ a explicitement dit vouloir S'identifier. Abus de pouvoir, abus de faiblesse, abus de confiance, abus de la Parole de Dieu, abus des sacrements : toutes ces profanations sont aussi des

Jean-
Philippe
Goudot

53 Terme repris in CIC 1983, Can. 495 § 1.

54 FAMERÉE, Joseph « Chapitre II. Les décisions conciliaires : Une présentation théologique », in SOETENS, Claude, dir., *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve 2012 [En ligne] <https://books.openedition.org/pucl/7894?lang=fr> (consulté le 28 mars 2022).

55 FAMERÉE, Joseph, *op. cit.*.

abus de représentation. Comment sortir de là ?

Nous ne représenterons bien le Christ qu'à condition de savoir que nous ne Le représentons jamais seuls (l'évêque avec les autres évêques, en communion avec le pape, en lien avec ses prêtres, ses diacres, le peuple de son diocèse ; le prêtre avec son évêque, son presbyterium, les fidèles qui lui sont confiés, etc.), de sorte que mon charisme, ma mission, mon intelligence de la foi ne sont pas universels, et doivent être complétés, voire contrebalancés, par ceux des autres. La représentation est symphonique : elle suppose une partition commune mais une diversité d'instruments, un travail personnel et une écoute de celui des autres, de l'initiative et la conduite du chef d'orchestre. La représentation est ecclésiale, en ce double sens qu'elle jaillit d'une vie communautaire et qu'elle y renvoie toujours : ce n'est pas représenter le Christ que d'agir en hiérarque coupé de son peuple, en prophète indépendant de la vigilance épiscopale, en gourou monopolisant les dons de l'Esprit Saint. Nous ne Le représentons jamais tout entier : il y a une part de manque dans ce que je donne à voir du Christ ! Soit à cause de mes insuffisances, soit à cause de mon péché (là, il faut y remédier !), soit, plus radicalement, parce que représenter est aussi dire une absence. La représentation ecclésiale appelle donc ses porteurs privilégiés à l'humilité, à une chasteté

authentique dans leur vie relationnelle et à une conversion personnelle permanente.

Nous Le représentons selon diverses modalités : par le sacrement reçu, par une nomination ecclésiale, par incarnation personnelle, par délégation... Il y a des représentations définitives (le baptême, l'ordre) ou temporaires, personnelles ou collégiales, locales, ou universelles. Toute tentative pour éliminer une forme de représentation au profit d'une autre serait une grave erreur : par exemple, nier les médiations et limitations ecclésiales d'un ministère au point de n'avoir plus de comptes à rendre à personne ; réduire la vie en Église à une agitation démocratique coupée du magistère ; faire des évêques, vicaires du Christ, des sous-préfets révocables *ad nutum* après un « entretien fraternel »⁵⁶...

De plus, notre représentation évolue avec le temps : si l'époux et l'épouse approfondissent leur lien et leur don au fil des années, si le prêtre devient un peu plus prêtre chaque jour, leur manière de rendre le Christ présent sur cette terre évoluera aussi, grandissant en générosité et en gratuité. En un mot, une représentation chrétienne doit suivre le cours de toute vie spirituelle authentique : croissance par le dépouillement, fécondité par la croix du Christ, décentrage de soi et centrage sur l'unique nécessaire – l'œuvre de toute une vie.

Signets

56 Voir *Rescriptum ex audientia Sanctissimi* sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia (5 novembre 2014).

Jean-Philippe Goudot est prêtre du diocèse de Grenoble-Vienne depuis 2000, docteur en théologie, curé des Paroisses St-Jean de la Croix et St-Paul de la Romanche et Membre titulaire de l'Académie Delphinale. Il a publié plusieurs articles dans Communio et la Nouvelle revue théologique et, plus récemment, « Le cardinalat sous le pape François », Revue de Droit Canonique 68/2 (2018), 255-279 ; « “Coulons à fond les prélats” : vision de l'épiscopat chez Saint-Simon », Cahiers Saint-Simon 48 (2020), 105-121. À paraître : Primats. Institutions supra-métropolitaines et structuration hiérarchique dans le patriarcat d'Occident (éditions L'Harmattan).

Jean-
Philippe
Goudot

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).

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'Eglise** (1987/1)
- 212-**Croire l'Eglise** (2010/6)
- 217-**L'Eglise Apostolique** (2011/5)
- 224-**La catholique Eglise** (2012/6)
- 230-**La sainteté de l'Eglise** (2013/6)
- 236-**L'Eglise 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)
- 58-**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'Eglise

- 5-**Appartenir à l'Eglise** (1976/3)
- 10-**Les communautés dans l'Eglise** (1977/2)
- 17-**La loi dans l'Eglise** (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'Eglise, une secte ?** (1991/2)
- 95-**La papauté** (1991/3)
- 104-**Les Eglises orientales** (1992/6)
- 138-**La paroisse** (1998/4)
- 144-**Le ministère de Pierre** (1999/4)
- 150-**Musique et liturgie** (2000/4)
- 154-**Le diacre** (2001/2)
- 161-**Mémoire et réconciliation** (2002/3)
- 175-**La vie consacrée** (2004/5-6)
- 193-**Le Christ et les religions** (2007/5-6)
- 199-**Henri de Lubac- L'Eglise 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'Eglise 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 d'Égypte 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)
 287-288- *La liberté religieuse – un droit* (2023/3-4)
- Histoire**
 26- *L'Église : une histoire* (1979/6)
 83- *La Révolution* (1989/3-4)
 88- *La modernité – et après ?* (1990/2)
 102- *Le Nouveau Monde* (1992/4)
 125- *Baptême de Clovis* (1996/3)
 227- *L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
 247- *La religion des tranchées* (2016/5-6)
 251- *Violence et religions* (2017/3-4)
 274-275- *L'Église cathédrale* (2021/2-3)
- Sciences**
 7- *Exégèse et théologie* (1976/7)
 48- *Sciences, culture et foi* (1983/4)
 56- *Biologie et morale* (1984/6)
 77- *Cosmos et création* (1988/3)
 85- *Les miracles* (1989/5)
 107- *L'écologie* (1993/3)
 167- *La bioéthique* (2003/3)
 265- *L'exégèse canonique* (2019/5)
- Biographies**
 82- *Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
 103- *Henri de Lubac* (1992/5)
 186- *Louis Bouyer* (2006/4)
 197- *Jean-Marie Lustiger* (2008/3)
- Société**
 16- *La justice* (1978/2)
 24- *L'éducation chrétienne* (1979/4)
 34- *Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
 52- *Le travail* (1984/2)
 68- *La famille* (1986/6)
 73- *Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
 74- *Foi et communication* (1987/6)
 91- *L'église dans la ville* (1990/5)
 109- *Conscience ou consensus ?* (1993/5)
 114- *La guerre* (1994/4)
 117- *La sépulture* (1995/2)
 122- *L'Église et la jeunesse* (1995/6)
 126- *L'argent* (1996/4)
 133- *La maladie* (1997/5)
 147- *La mondialisation* (2000/1)
 159- *Les exclus* (2002/1)
 165- *Église et État* (2003/1)
 173- *Habiter* (2004/3)
 184- *Le sport* (2006/2)
 185- *L'école et les religions* (2006/3)
 190- *Malaise dans la civilisation* (2007/2)
 200- *Foi et féerie* (2008/6)
 203- *L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
 215- *Le droit naturel* (2011/3)
 216- *Art et Créativité* (2011/4)
 240- *Les Pauvres* (2015-4)
 246- *La grande ville* (2016/4)
- Dossiers**
 105- *L'âme et le visage* (1993/1)
 106- *Les vingt ans de Communio* (1993/2)
- 108- *Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
 109- *Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
 110- *Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
 111- *Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
 112- *Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
 113- *Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
 114- *Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
 116- *Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
 117- *La foi de VanGogh* (1995/1)
 123- *L'Église et la morale* (1996/1)
 124- *L'Église face au nazisme* (1996/2)
 125- *Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
 127- *Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
 129- *Où en est la théologie ?* (1997/1)
 130- *L'année du Christ* (1997/2-3)
 137- *La responsabilité* (1998/3)
 139- *Elise Corsini : Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
 143- *La douleur* (1999/3)
 147- *Le millénarisme* (2000/1)
 148- *Edith Stein* (2000/2)
 195- *Mémorial Eucharistique* (2008/1)
 210- *Robert Spaemann* (2010/4)
 238- *Les 40 ans de Communio* (2015/2)
 240- *Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
 244- *L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
 251- *De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
 253- *De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zaidé* (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)
 287-288- *Religion des poètes III Quel avenir pour le sacerdoce* (2023/3-4)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

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

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

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 Ożarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

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

Dépôt légal : mai 2023 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-494087-00-2 – 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 peur

XLVIII, 5 n° 289 septembre-octobre 2023

Si elle suscite parfois le repli sur soi ou le défaitisme, la peur établit aussi une relation avec un événement qui vient nous transformer, positivement ou négativement. Elle nous éveille à ce qui nous vient, dès le murmure du vent entendu la nuit. Tel nous semble être le sens chrétien de la peur, présent dès la peur la plus banale, la peur simple, réduite à elle-même, sans la peur de la peur qui pousse au repli. La simple peur, qui ne tombe pas dans les extrêmes de la terreur ou de l'horreur, ouvre l'esprit à autre chose que lui-même, c'est pourquoi – loin d'un apocalypsimisme mal compris – le chrétien peut en faire un usage salutaire en partant d'elle pour s'ouvrir à Dieu.

Éditorial *Paul Colrat* : Partir de nos peurs

Thème

- Paul Colrat* Une peur salutaire
Jérôme Moreau Un chrétien peut-il vivre sans angoisse les temps que nous traversons ?
Moreau L'éclairage des Écritures et de Balthasar
Foucauld Renoncer à l'apocalypse ?
Giuliani Catastrophisme, collapsologie et eschatologie
Marie Thomas La peur est aussi au début du monde

Dossier *In memoriam*

En mémoire de *Jan-Heiner Tück*
Peter Henrici (31 mars 1928- 6 juin 2023)

Hommage à *Marie-Jeanne Coutagne*
Monseigneur Peter Henrici

Adieu *Jean Duchesne*
à Jean Congourdeau (1948-2023)

Signets

- Bruno Gautier* « Ne parlez pas à tort et à travers » –
Le Notre Père, purification de la prière (*Matthieu 6,7-8*)
Jean-Xavier Lalo Verbe de lumière et Verbe de vie –
De *Dei Verbum* à *Aperuit illis*
Jean-Philippe Goudot Au nom de Dieu ; comment représenter le Christ ?

La chute de Babylone envahie par les démons. Envers,
tapisserie d'Angers, XIV^e siècle.

© Région Pays de la Loire – Inventaire général /
Patrice Giraud, François Lasa

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-494087-00-2

Revue bimestrielle
Le numéro : 14,00 €



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Avec le soutien du

