

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

L'IDÉE D'UNIVERSITÉ

Que Votre Grâce, qui jouit de la faveur divine, sache qu'en accord avec nos conseillers nous avons estimé utile que les évêchés et les monastères soumis, par la grâce du Christ, à notre gouvernement, soient tenus d'offrir, outre l'observance de notification, la règle monastique et la pratique de la sainte religion, l'instruction, y compris dans les lettres profanes, à ceux qui, grâce à Dieu, ont le talent d'apprendre, chacun selon ses capacités.

CHARLEMAGNE, *Mandement sur l'instruction*,
éd. G. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica*,
Leges I, Hanovre, 1835, p. 52.

Cette «universitas», que j'ai vécue alors, de professeurs et d'étudiants qui ensemble cherchent la vérité dans tous les savoirs, ou, comme aurait dit Alphonse X le Sage, cette «union de maîtres et d'étudiants avec la volonté et l'objectif d'apprendre les savoirs» (Siete partidas, partida II, tit. XXXI) rend clair le projet jusqu'à la définition de l'Université.

BENOÎT XVI, *Discours aux jeunes universitaires*,
Madrid, 19 août 2011.

Couverture: *Maître enseignant à des étudiants laïcs*. Manuscrit xv^e s.

L'enseignant porte un chaperon et utilise un pupitre, les étudiants (qui sont tous des laïcs: il ne s'agit ni d'une école monastique, ni d'une école cathédrale, mais bien d'une université laïque!) ont l'air de suivre sur des livres, qui sont pour la plupart (cinq) des *codices*, mais on note trois *volume*, répartis en diagonale. Un seul a l'air de tenir un encrier de la main gauche, les autres n'écrivent pas, et l'un des personnages bavarde. Leurs costumes sont aussi très différents (le port du chapeau à l'université était interdit: le chapeau était remplacé par un bonnet, un béret ou une toque).

Sommaire

ÉDITORIAL

L'avenir de l'Université

5

VISER L'UNIVERSEL

Jean-Luc MARION : L'universalité de l'Université

7 À la différence des études supérieures qui ont vocation à former des spécialistes aptes à dominer un type de problème, à devenir experts, l'Université, elle, ouvre à la science universelle, formant l'étudiant à apprendre à apprendre, à savoir ce qu'il sait et ce qu'il ignore, à mesurer sa puissance et sa finitude, à cultiver l'amour de la vérité.

Jean-Robert ARMOGATHE : Newman revisité

17 Le livre du cardinal Newman, *L'idée d'Université* (1851), est un classique. Cent soixante ans plus tard, il convient de le revisiter afin d'identifier les éléments valides qui peuvent aujourd'hui encore être intégrés dans une réflexion sur les Universités.

Laurent LAFFORGUE : La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

27 La recherche fondamentale a-t-elle un sens ? La quête de la vérité est au centre et surtout « au cœur » de la recherche. Plus le chercheur avance dans sa quête, plus la complexité du réel épaissit la nuit inextricable des savoirs et le mène là où il n'aurait pas choisi d'aller. Au-delà de la nuit du doute, ce rude chemin de la recherche a quelque chose à voir avec la foi en Dieu, Créateur de toutes choses.

Marie-Jeanne COUTAGNE : Maurice Blondel et l'Université

– La vocation d'un laïc

42 Maurice Blondel (1861-1949) occupe dans la philosophie et dans l'Université française une position « paradoxale », qui entend écarter toute concession susceptible de conduire « l'Esprit Chrétien » à renoncer à lui-même. Là est l'originalité de sa pensée et le fondement de sa relation avec l'Université. Sa thèse, *L'Action* (1893), dessine cette exigence, développe l'argumentation qui structurera sa réflexion ultérieure et justifie ce qu'il considère dès l'origine comme sa « vocation » de laïc.

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES

Brian E. FERME : Des écoles cathédrales aux *studia generalia*

55 Des centres d'enseignement, de qualité variable, ont toujours été attachés à des institutions ecclésiastiques, monastères ou diocèses. Le développement des villes entraîne à partir du onzième siècle le déclin des écoles monastiques, la permanence des écoles cathédrales et l'apparition de groupes d'enseignants

3

SOMMAIRE

et d'étudiants, dans des *studia generalia* s'organisant peu à peu sur le modèle corporatif de l'*universitas*. La papauté se rendit vite compte de l'intérêt (et du risque) de ces groupements, qu'elle va encourager et contrôler. Les *studia generalia* se trouvent bien, de manière complexe et parfois contestée, au cœur de l'Église.

Jean-Louis BRUGUÈS : Une Université catholique

67 En quoi une université est-elle vraiment catholique ? Quelle est sa spécificité et sa mission ? La réflexion se développe à partir des premiers mots «*Ex corde Ecclesiae*» de la Constitution Apostolique sur les Universités Catholiques et reprend l'interrogation de Benoît XVI : « La foi est-elle "tangibile" dans nos Universités ? »

Philippe CURBELIÉ : La spécificité des Facultés de théologie

80 L'inscription des Facultés de théologie dans les paysages universitaires connaît des fortunes diverses. Cette variété, aisément constatable selon les pays, ne doit pas occulter une spécificité qu'elles tiennent non seulement de la mission que leur confie le Saint-Siège mais qui leur est aussi rappelée, en creux ou ouvertement, par les autres disciplines universitaires avec lesquelles elles collaborent tant dans le domaine de la recherche que dans celui de l'enseignement.

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE

Gérard PELLETIER : Une loi sur le sacrilège ? Le débat français de 1825

91 Que peut nous apprendre le débat des parlementaires à l'occasion du vote de la loi sur le sacrilège de 1825 ? La situation a changé, mais c'est une étape instructive de la réflexion sur un équilibre délicat, sachant que la pluralité religieuse actuelle, sans commune mesure avec celle de la France d'alors, nous place devant une tout autre situation.

Olivier BOULNOIS : Image et blasphème

101 Pourquoi l'image chrétienne est-elle particulièrement visée par le blasphème, qui revient aujourd'hui sur le devant de la scène ? Pour comprendre ce phénomène, il faut rappeler que le christianisme a particulièrement capté la dimension visuelle, à la différence des autres monothéismes. Il épouse ainsi les vicissitudes de l'histoire de l'art, et s'expose aux risques de détournement, d'outrage et de banalisation. « Là où gît le péril naît aussi ce qui sauve. »

Philippe PORTIER : La controverse sur le « droit au blasphème » en France

112 Depuis que le blasphème ne tombe plus sous le coup de la loi, chacun peut dénoncer librement la *croyance* de son semblable dès lors que sa parole ne porte pas atteinte à la dignité de sa *personne*. Mais l'atteinte aux croyances n'induit-elle pas nécessairement l'atteinte aux personnes ? C'est bien autour de la question des limites de l'autonomie que s'agence aujourd'hui le principal de nos disputes civiques.

Éditorial

À la mémoire de Guy Bedouelle

L'avenir de l'Université

« *A* lors que l'enseignement supérieur, quelles que soient ses formes, est maintenant polarisé par l'extrême spécialisation et l'extrême professionnalisation, bien compréhensibles dans le contexte scientifique, d'une part, et économique, de l'autre, les élites perçoivent qu'il se forme un grave déficit quant à la recherche de sens, la prise en compte des valeurs humanistes et religieuses, et tout simplement la réflexion désintéressée que la validation de toute activité compromet. Or, ce sont des approches qui font partie de la tradition universitaire dans sa recherche de sagesse.

L'avenir de l'Université serait donc d'accepter de remplir, en le renouvelant, en l'adaptant et surtout en le valorisant, ce rôle d'un au-delà de l'utilitarisme. Mais, toutes les évolutions récentes, au sein même de l'Université, là aussi explicables par le souci de la concurrence, des classements nationaux ou mondiaux des établissements sur des critères quantitatifs, de la préparation la plus adéquate possible à la réussite matérielle, vont à l'opposé de cette préoccupation.

D'où la nécessité et l'urgence d'une redéfinition d'une idée de l'Université, qui, sans souci passéiste, proposerait explicitement un autre modèle que celui qui semble s'être imposé. La contribution des chrétiens pourrait y être naturelle et essentielle, et la réflexion de Communio un début de tentative. »

C'est par ces indications que Guy Bedouelle définissait les ambitions du présent cahier.

Elles en fondent l'architecture : il s'agit bien en effet tout d'abord de viser l'universel, de poser l'universalité de l'Université et d'en

tirer les conséquences¹, de se confronter aux meilleures ambitions des siècles passés, comme ce fut le cas avec Newman et son idée d'université², ou de scruter les ambitions radicales de qui, par exemple, s'assigne comme vocation la recherche la plus fondamentale³ dans des domaines qui, comme les mathématiques, sont souvent ignorés d'un public peinant à les comprendre. Sous cet éclairage, le témoignage de l'itinéraire personnel d'un Maurice Blondel est précieux : ne reniant aucune de ses convictions *catholiques*, c'est-à-dire se réclamant de l'universel, il n'abandonnait rien des exigences que lui imposait son appartenance à l'université d'État⁴.

Comment situer les universités catholiques aujourd'hui ? Comment une université peut-elle se dire telle ? Au point de départ, l'histoire des origines médiévales des universités doit être retracée⁵, elle éclaire la perspective dans laquelle l'Église se propose de faire exister aujourd'hui des universités catholiques⁶, dont l'une des particularités est la présence de Facultés de théologies⁷.

1. Voir l'article de JEAN-LUC MARION : « L'universalité de l'Université », p. 7.

2. Voir l'article de JEAN-ROBERT ARMOGATHE : « Newman revisité », p. 17.

3. Voir l'article de LAURENT LAFFORGUE : « La recherche fondamentale a-t-elle un sens ? », p. 27.

4. Voir l'article de MARIE-JEANNE COUTAGNE : « Maurice Blondel et l'Université – La vocation d'un laïc », p. 42.

5. Voir l'article de Mgr BRIAN E. FERME : « Des écoles cathédrales aux *studia generalia* », p. 55.

6. Voir l'article de Mgr JEAN-LOUIS BRUGUÈS : « Une université catholique », p. 67.

7. Voir l'article de PHILIPPE CURBELIÉ : « La spécificité des Facultés de théologie », p. 80.

Jean-Luc MARION

L'universalité de l'Université¹

Il ne va pas de soi qu'il faille étudier et conseiller à un jeune esprit d'étudier dans une université. Pourquoi ne pas privilégier une grande école (ou supposée telle), un institut professionnel, une formation alternée ? Ou même pourquoi suivre, au sortir de l'enseignement secondaire, une autre formation, après tout, que celle du travail lui-même, sur le terrain, « à la production » comme l'on disait dans les années de l'après-guerre ? D'ailleurs, ces questions ne se poseraient pas si nous ne comparions pas très facilement, très naturellement, de telles institutions à l'université ; mais cette inclination à faire des comparaisons résulte du fait que nous ne disposons plus d'une idée claire de l'université, dans son essence la plus distinctive. Et d'ailleurs, nous parlons plus souvent d'enseignement supérieur que d'Université, forme d'enseignement qui n'en constitue en effet plus qu'un aspect : les Écoles, souvent nationales et évidemment prétendues supérieures, les regroupements d'instituts pour faire pièce aux grandes institutions américaines, etc. recouvrent, dans tous les sens du terme, le mot même d'Université. Nous avons une excuse pour cette confusion. Elle résulte en effet d'une longue évolution, qui fut définitivement consacrée dès la Révolution française, celle de substituer des écoles professionnelles aux universités, puis la transformation de l'Université elle-même en école professionnelle. Cet exemple français a fait, si l'on peut dire, école dans le monde entier. Mais la professionnalisation suppose évidemment la spécialisation,

1. L'Université Pazmany Pater de Budapest a décerné, le 27 septembre 2011, le titre de docteur *honoris causa* à Jean-Luc Marion. À cette occasion, il a prononcé ce texte que nous publions ici avec son aimable autorisation. Qu'il en soit remercié.

qui induit de renoncer à l'universalité – du moins comprise comme la science *de omne re scibili*. Devrions-nous donc renoncer à l'idée même d'Université, dès lors que nous devons renoncer à l'ambition de l'universalité? Et si nous y renonçons et si nous devons nous rabattre sur un enseignement supérieur spécialisé, alors, que restera-t-il de vraiment supérieur dans cet enseignement?

Mais la distinction entre l'universalité de l'Université et la spécialisation de l'école professionnelle pourrait bien masquer la difficulté, qui ne consiste pas seulement, ni peut-être d'abord, à marquer leur opposition. Critiquer la spécialisation pourrait d'ailleurs n'être qu'une facilité futile, et nous nous retiendrons, en un premier temps, de railler sans plus celui que l'on nomme en allemand un *Fachidiot*, un idiot spécialisé. Car apprendre dans une spécialité serait déjà beaucoup. Surtout si l'on remarque que la spécialité (*species, eidos*) reprend, sans toujours le savoir, la définition de la science par Aristote, pour qui il n'y a de science que du *genos*, que dans le territoire des étants qui relèvent de caractères essentiels communs, d'un genre d'être. Ce qui a longtemps défini le domaine de chaque discipline. L'interprétation disciplinaire des savoirs provient en droite ligne d'Aristote et le prolonge dans nos établissements d'enseignement. Or, au sortir de l'enseignement secondaire, l'élève n'a pas encore la maîtrise du *genos*; au mieux, il a accumulé des savoirs pré-formés, assez simplifiés pour en permettre l'assimilation rapide, donc indirects; il ne maîtrise que quelques opérations intellectuelles qu'il ne comprend pas encore vraiment dans leurs fondements, ou qu'il ne comprend que dans leurs implications. Il lui reste à comprendre ce qu'il sait, à comprendre pourquoi ce qu'il sait est vrai. Ce qui signifie qu'il lui reste au moins à savoir à fond le peu de choses qu'il sait. Ce faisant, remontant de la connaissance de certains résultats partiels et abrégés d'une science à la compréhension des principes qui les justifient, l'étudiant peut faire une première et décisive expérience: celle d'apprendre la différence entre savoir et ne pas savoir, entre bien savoir et mal savoir. Il expérimente, au moins sur quelques cas particuliers, l'accomplissement en acte du savoir; il éprouve la jouissance et le jeu de savoir vraiment ce qu'il sait, aussi limité cela soit-il. Il y a ainsi une revanche des «arts & métiers» sur les sciences: on peut finir par avoir l'impression, pas nécessairement illusoire, de les posséder à fond, ou du moins l'espérer. Faire du vin vaut mieux que connaître l'œnologie, qui reste une branche floue de la chimie. Faire du bois, travailler une pièce d'ébénisterie, monter un mur, usiner un engrenage, câbler un réseau électrique complexe, etc., nous font expérimenter les choses, respecter leur logique et éprouver notre talent.

Faire profession d'un métier permet non seulement de gagner sa vie, d'acquérir les moyens de vivre en autonomie (relative certes et provisoire), mais surtout de posséder un métier, de pratiquer un art, de maîtriser un savoir-faire. Bref, sinon de dominer une science, du moins de dominer un type de problème, de savoir de quoi l'on parle, d'obtenir des résultats, de vérifier un pouvoir – de devenir un expert en son genre. Si la professionnalisation et la spécialisation permettaient d'ainsi connaître vraiment un genre du réel, alors elles procureraient déjà beaucoup plus que la simple qualification professionnelle : elles ouvriraient l'accès à l'expérience du vrai en acte.

Ainsi entendues, la spécialisation ou la professionnalisation se dédoublent. Dans le meilleur des cas, elles aboutissent à deux résultats distincts. – D'abord on l'a dit, elles enseignent un métier. – Ensuite elles éduquent à l'autonomie de l'acte de connaître, véritable base d'une (relative) autonomie professionnelle, sociale et personnelle. Le fonds maîtrisé nous met à notre compte, parce qu'il compte pour lui-même – et permet à celui qui l'exerce de compter sur soi. Ainsi peut-on non seulement compter sur soi, avoir un emploi économique, parce qu'on tient un emploi reconnu sur le théâtre de la société, mais surtout savoir la différence entre savoir et ne pas savoir. D'où suit la découverte, morale et déjà politique, que l'autorité ne se fonde, ne se justifie et ne se fait accepter que sur le fond du fonds, de la compétence dans un domaine vérifiable, bref de la validité de la chose même, faite et bien faite. – Ici surgit la différence, ou du moins la différenciation entre le vrai et le faux savoir, c'est-à-dire, autre conséquence politique, l'écart entre la science et l'idéologie. Savoir reconnaître le faux savoir, dénoncer l'idéologie (et même celle de la financiarisation de l'économie) constitue en effet une des bases de la vie démocratique.

Mais le danger pourtant va de pair avec ce résultat. Car la situation peut devenir, en fait elle devient sous nos yeux, celle décrite par l'apophtegme célèbre d'une entreprise, qui comprend des employés, ceux qui savent tout sur une seule chose (et dont nous venons de faire l'éloge, celui qui a un métier et sait ce qu'il sait en acte) ; celui qui ne sait rien sur rien et prétend savoir tout sur tout : le directeur ; ceux enfin qui savent quelques petites choses sur tout : les secrétaires. Reste celui qui sait peu de chose sur un domaine qui ne se définit pas vraiment comme un *genos* : le spécialiste d'une spécialité provisoire, celui qui fait du « conseil », de la « prévision », de l'« organisation ». On va en effet répétant que la plupart des métiers qu'on exercera dans dix ans n'existent pas encore aujourd'hui ; ajoutons donc la converse : la plupart de ceux exercés aujourd'hui n'existeront plus dans dix ans, voire moins. Il faut en tirer la conclusion qu'il

devient aussi quasi impossible de se former définitivement à aucune spécialité, parce qu'aucune spécialité ne durera le temps d'une vie, d'un cycle d'enseignement, voire d'un apprentissage. L'enseignant lui-même doit ainsi se résigner à n'apprendre, au mieux, qu'avec très peu d'avance sur l'enseigné. La formation continue s'exerce donc comme une menace plus que comme une chance, et elle pèse sur les enseignants encore plus que sur les enseignés. Ne s'enseigne donc, à la limite, que ce qui n'est déjà plus d'actualité. La hiérarchie des formations dépend alors de l'actualité des emplois, donc de la publicité faite pour certaines des professions supposées d'avenir. Il y a une crise du marché du travail non seulement parce qu'il n'y a plus assez d'emplois, mais parce que manquent même, et surtout, des métiers durables, enseignables et praticables au sens plein. S'il faut, comme on nous le répète, savoir changer plusieurs fois de métier durant sa vie professionnelle, il faut en conclure qu'il n'y a plus de métiers, et que la vie d'un homme ne peut plus s'identifier à sa profession, voire à sa fonction de producteur.

Ainsi, la fin de l'enseignement dit supérieur et en fait professionnel par spécialisation aboutit à l'accumulation des informations, toutes provisoires et urgentes, uniquement parce que leur durée de validité se raccourcit. L'actualité confirme ainsi qu'elle se définit par l'attention exclusive sur ce qui ne dure pas, donc sur l'irréel. Si les informations doivent s'entendre comme des données qui s'évanouissent à l'instant même où on les possède, un enseignement supérieur cantonné à la diffusion de ces informations d'actualité n'a aucun avenir, parce qu'il n'a même pas de vrai présent.

Il faut donc considérer un autre modèle pour l'enseignement supérieur, qui envisagerait l'hypothèse inverse : celle d'une science universelle.

Certains établissements, par exemple les *Liberal arts College* aux États-Unis, y prétendent. Il s'agit d'y éduquer le *gentleman*, ce qu'en France nous appelions, il y a quelques siècles, l'« honnête homme ». Éduquer et non pas seulement enseigner ; c'est-à-dire non pas éduquer en enseignant des savoirs (ce que croit encore l'Éducation Nationale en France, qui ne cesse de démontrer qu'en enseignant, d'ailleurs médiocrement, puisqu'elle finit par renoncer au concept même de « savoirs », au contraire elle n'éduque pas du tout), mais éduquer en enseignant à l'occasion des savoirs celui qui les saura, mais qui ne se résume pas à eux et qui, éventuellement, n'exercera jamais aucun métier. Ici l'on retrouve l'opposition ancienne entre les arts libéraux, qui ne servent à rien sinon à eux-mêmes, et les arts serviles, qui servent à une autre fin et à une autre liberté. Il ne s'agit pas seulement de la distinction

entre le travail servile ou aliéné, qui ne sert qu'à faire survivre celui qui l'accomplit, et le travail libre, qui ne sert qu'à lui-même. Il s'agit de la distinction tracée par saint Augustin entre *uti* et *frui*. *Uti* suppose que l'on travaille une chose pour une autre fin que cette chose même. *Frui* implique de jouir de cette chose même et pour elle-même sans la renvoyer à une fin externe, autrement dit faire l'expérience de la fin, de l'accomplissement, absolument.

À l'éducation pour (et par) la science universelle, il y a donc une claire justification éthique : atteindre une fin, qui à la fin revient à l'homme même qui fait le travail, et non pas à une finalité extérieure à ce travail. Marx, en fixant la distinction entre le travail aliéné et le travail libre retrouvait saint Augustin. Il convient donc d'éduquer l'homme pour son bien-être, pour le bien lui-même et pour rien d'autre – pour son bien et pour celui des autres, au lieu de seulement lui enseigner des informations sur ce qui ne le concerne pas directement, les choses du monde, voire les objets de l'irréalité ambiante. Ainsi seulement peut-on espérer échapper à la tristesse de celui qui connaît tout, sauf lui-même – celle de Faust qui a tout appris mais ne sait, à la fin de sa vie, rien de soi, ni de son destin. Le Faust des temps modernes apparaît quand le salarié, qui a rêvé durant toute sa vie de producteur aliéné du « temps libre », éprouve soudain l'horreur de la retraite : car il n'y rencontre pas enfin la jouissance de soi, mais la suspension de l'universel divertissement ; il y rencontre l'absence de rencontres, l'évidence qu'il n'a aucune évidence sur soi – et d'ailleurs très peu sur les choses qui ne sont pas soi. Où trouver alors le lieu de soi ? Comment imaginer le trouver dans autre chose – les autres choses du monde, tous les objets que nous produisons pour recouvrir le monde naturel – que dans le soi lui-même, dont, par ailleurs, on n'a plus aucune idée ? L'enseignement des choses ne sert qu'à masquer l'impossibilité de conduire (autrement dit d'éduquer) à soi-même.

À cette justification morale d'un retour à l'universalité, s'ajoute une justification théorique de la science universelle. Lisons Descartes, dans la première des *Règles pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité* : « En effet, comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit pas plus de distinction que la lumière du soleil [n'en reçoit] de la variété des choses qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits dans aucune borne, car la connaissance d'une seule vérité ne nous détourne pas de l'invention d'une autre, comme il en est pour l'usage d'un seul art, mais nous y aide plutôt. Et certes, il me paraît étonnant, que la plupart des hommes scrutent avec le

plus grand soin les vertus des plantes, les révolutions des astres, les transmutations des métaux et les objets des disciplines de cette sorte, cependant que presque personne ne pense au bon sens ou Sagesse universelle dont il s'agit ici, alors que toutes les autres choses ne se doivent pas tant estimer pour elles-mêmes que parce qu'elles lui apportent quelque chose». On reconnaît ici deux thèses. – D'abord, celle de l'unité de la science, plus unifiée par son opérateur (*sapientia humana*) que diversifiée par les substrats (*subjecta, hupokeimena*) étudiés : non seulement la science ne se borne pas à des genres en se diversifiant d'autant, mais elle ne progresse qu'en passant d'un genre à l'autre, relativisant les définitions ontologiques des choses par l'unique méthode, celle de la *mathesis universalis*, science universelle procédant par modèles et paramètres (*ordo et mensura*). – Ensuite, la thèse de la primauté de la connaissance du soi, du soi en tant seulement que connaissant : la *sapientia humana* devient ainsi *universalis sapientia*, universelle en tant que connaissant et ne se connaissant qu'en tant que connaissant autre chose soi. «Ainsi, rien n'est peut-être ici plus utile que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend» (*Règle VIII*). L'*ego* qui exerce la connaissance ne se connaît pas nécessairement lui-même, ni en tant qu'il connaît, ni en tant qu'il serait plus ou autrement qu'un pur esprit connaissant. Ce qui définit assez bien notre situation.

Il s'agirait donc d'éduquer en apprenant la science universelle. Ainsi l'*universitas rerum* justifierait la réunion de toutes les facultés (celle des arts, et les trois facultés supérieures : théologie, droit et médecine) pour atteindre l'union des sciences dans l'*universalis humana Sapientia*. *Universitas*, ce terme a d'abord désigné la corporation des savants, l'*Universitas magistrorum et scholarium*, la communauté des maîtres et des étudiants (les écolâtres), pour devenir très vite le nom de l'instrument de l'universalité, de l'universalité en plusieurs esprits de l'unique *sapientia humana universalis*. Ne disqualifions donc pas trop vite cette grande ambition en supposant qu'elle vise à rien de moins qu'à construire un système complet des sciences (comme dans l'*Encyclopédie*, ou chez Condorcet), à viser même un savoir absolu pour une conscience elle-même absolue (Hegel), voire à clore une doctrine de l'unification de la science (dans le néo-positivisme de Carnap). Il peut s'agir (et ce fut le but de Descartes) de penser, en un sens modestement, le primat de l'entreprise de connaître – unique et unifiée – sur la diversité des connaissances. Autrement dit, il peut s'agir de l'ambition d'éduquer, par l'enseignement des objets et des sciences, les esprits eux-mêmes, en tant qu'ils connaissent et s'éprouvent à titre de connaissants, même si, justement, ils ne se connaissent pas encore eux-mêmes. Il s'agit donc d'apprendre

d'abord à apprendre. Apprendre bien sûr ce qui s'apprend, les sciences déjà constituées et l'unique sagesse humaine qui les constitue, mais aussi et surtout apprendre ce qui ne s'apprend pas et ne peut se savoir comme un objet de science – autrement dit celui-même qui apprend et qui sait, et donc aussi la conscience des limites insurmontables de sa finitude, donc finalement la connaissance de l'infini incompréhensible – ce que certains identifieront comme le respect et l'amour de Dieu. Éduquer signifie au fond apprendre ce qui s'apprend, mais surtout apprendre à celui qui apprend sa puissance et sa finitude – lui ouvrir l'esprit sur son *intellectus* lui-même.

Dès lors se découvrent certaines règles d'un tel régime d'éducation à soi-même (*ego cogitans*) par l'enseignement de ce qui n'est pas soi-même (les sciences dans la *mathesis universalis*). Ce sont les règles de l'université. – D'abord apprendre à apprendre ce que l'on ne sait pas : non point prétendre tout savoir, mais savoir aussi ce que nous ne savons pas et ne saurons jamais, et savoir pourquoi nous ne le saurons jamais. Il faut s'éduquer aussi à gérer l'ignorance. Étudiants, quand vous entrez à l'Université, vous allez apprendre beaucoup de choses, mais aucune aussi décisive que l'immensité de ce que vous ignorerez et que de toute façon vos maîtres aussi ignorent. Cette ignorance, vous n'aurez le loisir de l'expérimenter que pour un temps, celui paradoxalement de vos études. Vous découvrirez que les livres que nous ne lirons pas sont aussi importants que ceux que nous aurons lus, pourvu que nous en connaissions les titres, en devinions la grandeur, en sentions la présence autour de nous. La bibliothèque comprend surtout des livres dont nous ignorions jusqu'à l'existence, que nous allons feuilleter sans avoir le temps ou le courage de les lire, mais en sachant que désormais ils sont avec nous. Passé le temps de vos études universitaires, vous saurez, du moins vous devrez savoir ou faire comme si vous saviez ; on vous transformera de force en sujets supposés savoir et vous n'aurez plus la liberté d'apprendre, ni celle de savoir ce que vous ne saurez jamais. – Ensuite, à l'Université, vous ferez l'expérience de la vérité, atteinte parfois, manquée souvent. Nulle part ailleurs que dans l'Université on ne peut en effet l'expérimenter, puisque partout ailleurs on n'en a ni le temps, ni le courage, ni surtout la permission. Ailleurs, dans l'entreprise et dans la gestion des choses, on s'informe, on bricole, on masque, on se hâte, on travaille et on trafique. À l'Université seulement on mesure ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, car on y jouit de la liberté de penser hors des images, hors du flux de la « vie » (ainsi nommée par anti-phrase), hors de l'actualité (encore une fois, j'appelle actualité ce qui n'est plus d'intérêt le lendemain). En fait, l'Université ouvre le pays étrange où l'on ne ment pas, ainsi que le disait le professeur d'allemand du futur

cardinal Lustiger à ses élèves en classe de sixième : « Messieurs, ici, on ne ment pas ». Le plagiat, la tricherie sont les péchés sans pardon à l'Université, sans pardon, parce que celui qui les commet prouve en fait qu'il n'est jamais entré dans la logique de l'Université. Il n'y a même pas à l'en exclure, puisqu'il n'y est jamais entré et ne lui appartient pas. Ce qui vaut d'ailleurs pour les professeurs autant que pour les étudiants. Car la seule différence entre le professeur et les étudiants, disait Heidegger, tient à ce que le professeur travaille beaucoup plus que ses étudiants. – Et encore, il se trouve dans l'Université une éthique de l'évidence, car l'évidence ne consiste à la fin qu'en une décision : quand puis-je et dois-je récuser pour des motifs eux-mêmes évidents une apparence d'apparence, à savoir une évidence qui n'en n'est peut-être pas une ? Quand dois-je au contraire renoncer au doute et céder à l'évidence ? Cette décision permet seule de ratifier moralement une connaissance, ou, en refusant ce que tous tiennent pour acquis, d'ouvrir le champ d'une nouvelle question, voire d'une nouvelle hypothèse, donc la possibilité d'une théorie plus puissante. Il y a une décision pour la vérité, voire une décision qui fait la vérité, mais aussi une décision qui hait et refuse la vérité. Qui en décide ? Pas l'évidence, puisqu'elle en dépend. Donc une autre instance, l'amour de la vérité (ou sa haine). La plus haute vertu chrétienne, a dit un jour Pascal, est l'amour de la vérité. – Enfin, il faut comprendre que chaque savoir a ses limites, et qu'aucune science ne doit usurper le rôle des autres (ni la physique, ni la chimie, ni l'économie, ni aucune des sciences humaines ne peuvent prétendre au rôle, ni au rang de science dernière, c'est-à-dire de philosophie première). D'ailleurs les usurpations scientifiques, qui mènent aux idolâtries du savoir, puis aux idéologies (la forme suprême de l'impérialisme dans le champ du savoir) constituent les pires anthropomorphismes : par exemple de penser que Dieu toujours géométrise, ou bien que le hasard fait le monde par le calcul universel. La conscience de ses conditions de possibilité définit à la fois une science et ses limites. Voici quelques unes des règles éthiques qui permettent à une Université de mériter son nom et de respecter son essence.

Mais il y a plus. Car l'homme (l'étudiant comme le professeur) ne se résume pas plus en son *intellectus* qu'il ne se nourrit seulement de pain. Nous apprenons, mais pourquoi apprenons-nous ? Au mieux, par amour de la sagesse : « Tous les hommes désirent par nature connaître », selon Aristote. Certes, mais d'où naît ce désir ? Les animaux ne *désirent* pas connaître, ni connaître toujours plus et mieux. Ils ne désirent pas connaître plus ni mieux, parce qu'ils connaissent ce qu'ils désirent, sans désirer la connaissance pour

elle-même. L'animal connaît dans les limites de son désir et désire dans les limites de ce qu'il connaît, alors que l'homme connaît à la mesure de son désir sans limite, donc désire ce qu'il ne connaît pas. À l'homme, revient le privilège des questions sans réponses immédiates. D'abord cette première question : qui peut dire la sagesse, qui peut la définir pour la viser ? Qui ose même la viser ? Personne ou presque dans l'ensemble de nos sociétés n'y prétend encore publiquement. D'où cette deuxième question : il faut donc, pour la viser, l'aimer sans la connaître encore. Mais qui désire sérieusement la sagesse ? Le désir de savoir suppose déjà l'amour de la vérité encore inconnue. Mais aimons-nous vraiment la vérité ? Saint Augustin a décrit mieux que personne la difficulté d'un tel amour de la sagesse inconnue : « Pourquoi donc "la vérité enfante-t-elle la haine" [Térence, *Andrea*, v.68] et "l'homme qui t'appartient et annonce le vrai devient-il leur ennemi" (*Jean* 8,40 & *Galates* 4,16), puisque [tous] aiment la vie heureuse, qui n'est rien d'autre que de jouir de la vérité ? Sinon parce que [tous] aiment la vérité de telle manière que [tous] ceux qui aiment autre chose [que cette vérité même] veulent que cette autre chose qu'ils aiment soit [aussi] la vérité, et, comme ils ne veulent pas se tromper, ils ne veulent pas [non plus admettre] qu'ils se sont trompés ? C'est ainsi qu'ils haïssent la vérité, par la considération de la chose qu'ils aiment en lieu et place de la vérité. Ils aiment donc la lumière en tant qu'elle [les] éclaire, mais la haïssent en tant qu'elle [les] accuse » (*Confessiones* X, 22,34). La sagesse implique l'amour de la sagesse, qui à son tour dépend des lois de l'amour. On ne connaît qu'autant qu'on accepte ce qui se donne à connaître. Car le nier, comme on nie l'évidence, reste toujours possible.

C'est pourquoi aucune véritable Université ne peut se dispenser de la théologie. S'il n'y a pas de connaissance, donc ni enseignement, ni éducation sans amour de la vérité, il n'y en a donc pas non plus sans une science de l'amour. D'où le rôle essentiel de la théologie, en ce sens au moins reine des sciences. L'universalité de l'Université requiert que la théologie y tienne sa faculté. Ce n'est pas optionnel. Newman a fixé l'argument : « S'il y a quelque part une science qui a le droit de réclamer pour le moins qu'on ne l'ignore pas et même, plutôt, qu'on la cultive ; qu'on l'accepte formellement, ou qu'on prenne carrément parti contre elle, c'est bien la théologie ! S'il y a une science qu'on ne peut, sans en réprover catégoriquement la vérité même, escamoter tout simplement dans un programme général d'enseignement, c'est bien cette philosophie ancienne aux ramifications illimitées » (*L'idée d'université*, III, 9). Les universités américaines nous le rappellent : sous quelque titre qu'on l'entende (*Divinity School, Department of*

VISER L'UNIVERSEL ————— **Jean-Luc Marion**

Religion, Faculty of Religious Studies, etc.), la théologie constitue le centre de toute université. Et quand, comme dans les universités publiques de France, on prétend la censurer, elle investit, « sous la nécessité de la vérité » (Aristote) et sous des formes parfois sauvages ou dévoyées, les autres facultés et départements.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, deux petits-enfants, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale *Communio*, il dirige actuellement la collection « Épiméthée » aux Presses Universitaires de France. Dernières parutions : *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, 2008 ; *Certitudes négatives*, Grasset, 2010 ; *Le croire pour le voir*, collection *Communio*, Parole et Silence, 2010. *La rigueur des choses*, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012.

Prochain numéro
mars-avril 2013

Rites et ritualité

Jean-Robert ARMOGATHE

Newman revisité

Parmi les livres du cardinal Newman, *L'idée d'Université* est celui qui a connu le plus grand nombre d'éditions et de traductions¹. Comme beaucoup d'écrits de Newman, *L'idée d'Université* est plus un titre qu'un contenu et rares sont ceux qui le citent en l'ayant lu. Il sert cependant de référence, un siècle et demi après sa publication.

L'idée d'Université pose trois types de problèmes : a) un problème textuel, que nous n'aborderons pas (certaines conférences ne furent jamais prononcées, et Newman a changé leur organisation en recueil à l'occasion de différentes rééditions) ; b) les circonstances historiques de sa composition, qui méritent d'être brièvement rappelées et sont nécessaires pour la juste évaluation de l'ouvrage² ; c) le contenu même de l'ouvrage, qui appelle une réflexion sur les parties actuelles et les parties périmées, sur ce qui constitue un apport décisif à l'« idée d'université » et ce qui est purement conjoncturel. L'ouvrage est

1. D'abord publiée en 1852 et 1858. La meilleure édition est celle introduite et annotée par I. T. Ker, Oxford, 1976. Les conférences de 1852, traduites par E. Robillard et M. Labelle en 1967 ont été rééditées en 2007 (Ad Solem, Genève) ; la seconde partie (« Les disciplines universitaires », conférences publiées en 1858) a été traduite par M.-J. Bouts et Y. Hilaire aux Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1997. Nous citons ces traductions (I pour les conférences de 1852, suivi du numéro de la conférence et du § ; II pour celles de 1858). Il faut aussi utiliser les dix articles publiés par NEWMAN sous le titre *Rise and Progress of Universities* au t. 3 des *Historical Sketches* (1872), ainsi que le volume XVI des *Letters and Diaries*, Londres, 1965.

2. COLIN BARR, *Paul Cullen, John Henry Newman, and the Catholic University of Ireland, 1845-1865*, University of Notre-Dame Press, 2003.

composite, son histoire textuelle est faite d'additions et de repentirs – mais surtout, fondamentalement, le malentendu tragique sur lequel reposait le projet irlandais d'université catholique a entraîné une constante distorsion du discours newmanien. Dès la genèse de ce projet, l'archevêque d'Armagh, Mgr Cullen, avait demandé à Newman de prononcer des conférences, dans le but de disqualifier les Universités « mixtes » (c'est-à-dire non confessionnelles) mises en place par les Anglais.

Le contexte historique

Il est donc indispensable de rappeler d'abord les circonstances qui ont conduit Newman à prononcer ces conférences (ou à les écrire, pour celles qui ne furent pas prononcées) en 1851. Il convient d'abord de rappeler qu'une partie de l'enseignement supérieur était resté confessionnel en Grande-Bretagne jusqu'en 1871³ : l'obtention d'un *Master's Degree* (M.D.) à Oxford, Cambridge ou Durham était soumise à l'adhésion aux XXXIX Articles de l'Église d'Angleterre : catholiques (romains) et « dissenters » (de confessions protestantes autres que l'anglicanisme), sans compter les non-chrétiens, devaient soit renoncer à poursuivre une éducation supérieure dans ces lieux d'excellence soit se déclarer anglicans pour recevoir leur grade. Conscient des difficultés, le gouvernement de Sir Robert Peel avait créé par l'*Universities Ireland Act* de 1845 deux (puis trois) « Collèges de la Reine » et l'« Université de la Reine » (*Queen's University*, à Dublin), qui étaient ouverts sans discrimination religieuse (*non-denominational*). L'épiscopat catholique irlandais s'était divisé sur la conduite à tenir : fallait-il les accepter et, en les investissant massivement, en faire des établissements majoritairement catholiques (c'était l'opinion de l'archevêque de Dublin) ? Ou bien convenait-il de les refuser et d'organiser une Université catholique autonome, ce que prônait l'archevêque d'Armagh, Mgr Paul Cullen (1803-1878) ? À une voix de majorité, le Synode de Thurles (1850) pencha pour la seconde solution – et Newman fut appelé à devenir Recteur de cette nouvelle institution créée de toutes pièces (et installée à Dublin, précisément dans le diocèse dont l'évêque s'était opposé à cette création...). Le décès de l'archevêque de Dublin et le transfert sur

3. L'abolition des Universities Tests (par l'*Universities Tests Act*) ne portait pas sur la collation des grades en théologie et les chaires de théologie et d'hébreu, réservées au clergé anglican ; elle ne portait enfin que sur les collèges existant à la date du 16 juillet 1871, sans préjuger de collèges créés par la suite.

ce siège de Mgr Cullen hâtèrent le processus : l'Université ouvrit en 1854, fortement approuvée par Pie IX dans plusieurs documents (dont l'Encyclique *Optime Noscitis* du 20 mars 1854). Newman n'eut pas de mal à se rendre compte du vaste malentendu entre Paul Cullen (qui devint archevêque de Dublin en 1852 et cardinal en 1866) et lui : il démissionna de ses fonctions en 1857. Pris en otage dans les divisions de l'épiscopat irlandais, il rêvait d'un Oxford humaniste et catholique, tandis que les évêques – et l'opinion irlandaise – voulaient promouvoir les étudiants des classes moyennes dans des cursus professionnels (droit et médecine). Les conférences qu'il prononça pour appuyer la fondation de l'Université restent sa contribution la plus durable au projet (avec l'église de St Stephen's Green, qu'il confia à son ami l'architecte John H. Pollen⁴).

« Le savoir est sa propre fin »

Vision d'un esprit supérieur, admirablement formé aux humanités classiques, *L'idée d'Université* n'est pas utopique : elle contient des éléments de programme qui gardent aujourd'hui toute leur validité. Le principe de base, que Newman emprunte à Cicéron⁵, est que « le savoir doit être sa propre fin » (c'est le titre de la *Cinquième conférence : Knowledge Its Own End*). Il est facile de l'approuver et de regretter la professionnalisation prématurée de certaines filières d'enseignement supérieur. Mais cet axiome a pu être contesté d'un autre côté : le savoir fait-il place à la poésie, à l'art (et à son histoire) ? Le raisonnement n'est-il pas stérile ? Newman lui-même reconnaît le danger :

« Hélas ! Que faisons-nous au cours de notre vie, par nécessité ou par devoir à la fois, sinon désapprendre la poésie du monde et accéder à son côté prosaïque ! Telle est l'éducation que nous recevons, comme petits garçons et comme hommes, dans les actes de notre vie et dans le cabinet de travail ou la bibliothèque, dans nos affections, nos intentions, nos espoirs et nos souvenirs » (II, iv, 1).

L'histoire de l'art (et de la musique), l'anthropologie, les neurosciences, la psychanalyse et la psychiatrie ont acquis droit de cité dans les disciplines universitaires. Mais si la formation du savoir a changé, les mêmes qualités de raisonnement, d'induction et de

4. Voir la description enthousiaste par LOUIS BOUYER, *Newman*, Paris, 1952, p. 395.

5. CICÉRON, *De officiis* I, 6 (mais une référence à ARISTOTE, *Métaphysique*, l. I, 2, 980a ou 982b25, est encore plus pertinente).

déduction s'appliquent désormais à de nouveaux champs disciplinaires, élargissant le cercle lumineux des connaissances, ce qui est bien précisément le rôle de l'université.

En récusant les auteurs écossais pour leur utilitarisme, Newman va jusqu'à refuser que le progrès scientifique puisse être la fin véritable et ultime de l'université ; il a raison au sens littéral de sa proposition : le savoir est bien cette fin, mais les meilleures universités sont celles où la recherche avancée est la plus vivante. La séparation entre les universités et des académies (dans les anciens pays de l'Est) ou des centres pour la recherche scientifique (dans plusieurs pays occidentaux) s'est révélée néfaste pour l'université – et c'est, dans le second cas, la raison d'être des « unités mixtes » (universités – CNRS) que de permettre la pénétration de la recherche à l'université.

L'enseignement de la religion

Qu'en est-il de la théologie ? Le mot reçoit différents sens chez Newman. Dans le contexte de l'enseignement universitaire, Newman précisant bien (c'était un point débattu avec les évêques irlandais) que l'Université n'était « ni un couvent, ni un séminaire » (I, ix, 8), il me semble qu'il faut comprendre ce qui s'appellera un peu plus tard les sciences religieuses⁶. S'agissant d'une Université catholique, Newman propose d'inclure dans le *curriculum* un enseignement de religion ; mais il précise bien :

« J'exclurais des facultés séculières l'enseignement du dogme pur, et je me contenterais d'imposer une large connaissance des sujets doctrinaux tels qu'on les trouve dans les catéchismes de l'Église ou dans les véritables écrits de ses membres laïcs » (II, iv, 4-3).

Il propose en réalité deux choses distinctes : un enseignement de la religion, nécessaire aux jeunes catholiques qui fréquentent l'Université catholique, et un enseignement qu'on appellerait aujourd'hui du fait religieux dans toutes les disciplines (littéraires)⁷.

Ce second point fut longtemps ignoré en France, et le rapport de Régis Debray *Sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque* (2002) a signalé la lacune et proposé de la remplir. En fait,

6. Sur l'enseignement des sciences religieuses en France, voir les travaux de FRANÇOIS LAPLANCHE et d'ÉMILE POULAT et l'article très bien informé de MICHEL DESPLAND, « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique, mais qu'on n'enseigne pas », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 2001, 116, p. 5-25.

7. « Je traiterais le sujet de la religion à la Faculté de Philosophie et de Lettres simplement comme une branche de la connaissance » (II, iv, 4-2).

depuis plusieurs décennies, le verrou « laïque » avait sauté en France, où l'enseignement des doctrines, de l'histoire biblique, de l'exégèse et des langues « sacrées » appartient parfaitement au domaine de l'Université. Une chaire d'histoire des religions fut créée au Collège de France en 1879, suivie de la section des sciences religieuses à l'École pratique des hautes études en 1886, mais cela ne s'est pas limité à de grands établissements ou au C.N.R.S : Henri-Irénée Marrou enseigne en Sorbonne, dès 1945, l'*Histoire ancienne du christianisme* et compte de nombreux disciples⁸. L'agrégation d'histoire a mis depuis longtemps l'histoire religieuse dans ses programmes, François de Sales et Bossuet ont intégré les manuels d'histoire littéraire, et saint Augustin (2005⁹, 2013), saint Thomas d'Aquin (2004, 2010) et saint Anselme figurent dans les programmes de l'agrégation de philosophie de ces dernières années.

En France, une majorité anticléricale avait rejoint l'opposition des évêques¹⁰ à la Faculté de théologie de l'Université de Paris pour convenir d'y mettre fin (1885), celle-ci ayant été tuée par la création de l'Institut catholique en 1875. On voit mal en effet comment les évêques auraient pu accepter que la théologie catholique, dont l'enseignement, sanctionné par des grades canoniques, vise à la formation du clergé, soit enseignée en dehors de leur contrôle ; aujourd'hui encore, un serment de fidélité est exigé des clercs enseignant les disciplines ecclésiastiques. La création à Paris par le cardinal Lustiger de l'École cathédrale (1984)¹¹, érigée en Facultés canoniques à côté des Facultés de l'Institut catholique et des Facultés jésuites du Centre Sèvres (1932¹²), montre aisément la complexité du problème : en dehors de nombreux enseignements offerts par les établissements publics d'enseignement supérieur, les sciences sacrées sont enseignées à Paris dans ces trois lieux canoniques¹³.

8. Il conviendrait aussi de mentionner l'*Institut européen en sciences des religions*, créé en 2002 sur l'initiative de RÉGIS DEBRAY (*Sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, rapport de 2002), spécialement tourné vers la formation des maîtres.

9. Épreuve écrite d'histoire de la philosophie : *les Confessions, La Cité de Dieu, La Trinité*.

10. Davantage que de Rome : voir le livre de BRUNO NEVEU, *Les facultés de théologie catholique de l'Université de France*, Paris, 1998.

11. Qui comprend la Faculté de théologie Notre-Dame (1999). Un *Institut privé supérieur du christianisme* a été déclaré en juillet 2005.

12. Nées de la réunion en 1974 de la Faculté de théologie de Lyon-Fourvière et de la Faculté de philosophie de Chantilly.

13. Voir sur tout cela le livre dirigé par Michel DENEKEN et Francis MESSNER, *La théologie à l'Université. Statut, programmes et évolutions*, Labor et Fides, Genève, 2009.

Pour conclure sur le rapport entre l'université et l'Église, il faut encore rappeler que les Universités ont été pour la plupart créées contre le pouvoir épiscopal (Bologne, Montpellier et Oxford ne sont pas nées d'écoles cathédrales, Oxford et Montpellier, comme plus tard Cambridge, dépendaient de sièges épiscopaux lointains, Lincoln, Maguelonne, Ely¹⁴) : à l'évêque, docteur de la foi dans son diocèse¹⁵, les universités ont opposé le pouvoir des théologiens. Aux XVI^e et XVII^e siècles, Louvain, Paris et Salamanque tiennent tête au magistère romain et à celui des évêques diocésains.

La mission de l'Université

De façon générale, Newman met l'accent sur la mission d'enseignement de l'université : il insiste à cet égard sur la tâche des enseignants et leur responsabilité vis-à-vis de leurs étudiants. Trop souvent, les théoriciens de l'Université pensent en termes de docteurs, d'étudiants avancés. Mais Newman sait bien que la masse des étudiants sont des étudiants de premier cycle, à peine sortis de l'enseignement secondaire¹⁶. Deux dangers les guettent : être précipités immédiatement dans des études courtes, une spécialisation professionnelle rapide – qui a l'avantage d'offrir des possibilités d'emploi –, ou une sorte de parking culturel, repoussant l'expérience du chômage (allégeant d'autant les statistiques officielles) et n'aboutissant, surtout dans les « sciences sociales », à aucun diplôme qualifiant.

À première vue, l'idéal newmanien concerne une élite – à l'image des collèges oxoniens dont il lui reste la nostalgie –, cependant que l'Université de Dublin s'adressait à la classe moyenne et devait, dans l'esprit des évêques fondateurs, être un facteur d'ascension socio-professionnelle.

Car l'université a des devoirs envers la société : certaines expressions de Newman pourraient laisser penser qu'il considère que « la formation de l'intelligence qui est la meilleure pour l'individu pris en lui-même est aussi celle qui le met le mieux en état de remplir ses devoirs envers la société » (I, vii, 10), et ceci au dépens des devoirs que l'université, comme institution, doit assumer envers la société, locale, régionale et internationale. S'agit-il seulement de former des

14. Voir sur tout cela BRUNO NEVEU, *Ibid.*, p. 23-36 et plus bas, l'article de Mgr FERME..

15. Voir « L'autorité de l'évêque », *Communio* 1980, 5.

16. En France, en 2004-2005, sur 1 430 000 étudiants, 1 189 900 sont inscrits en premier ou deuxième cycle (Bac + 5).

gentlemen? En fait, Newman souligne, ici et ailleurs, ce que l'Université de Dublin apporte à l'Irlande tout entière : l'institution est prise en compte dans sa dimension nationale. Il conviendrait d'ajouter aujourd'hui la dimension internationale, par l'apprentissage des langues et la mobilité des enseignants et des étudiants¹⁷.

Mais le rapport à la société conduit nécessairement à s'interroger sur la professionnalisation. On sait que Newman, étudiant les relations du savoir avec l'habileté professionnelle (*professional skill*) refuse que l'utilité soit la fin première des études. Le débat était encore vif, de son temps, entre une conception utilitariste (appuyée par l'autorité de Locke) et une conception « libérale » ; je ne suis pas certain qu'un tel débat soit encore actuel : dans la plupart des universités européennes, les premières années, souvent conçues comme des années de propédeutique, offrent aux étudiants un panorama élargi et l'apprentissage de méthodes et de règles nécessaires pour poursuivre leurs études. On a d'ailleurs souvent simplifié la pensée de Newman, qu'il est appelé à préciser :

« Quand je dis que le droit, ou la médecine, ne sont pas la fin d'un cours universitaire, je n'entends pas signifier par là que l'université n'a pas à enseigner le droit ou la médecine. Que pourrait-elle bien enseigner, si elle n'enseignait des disciplines particulières ? C'est en enseignant chacune des branches du savoir, et pas autrement, qu'elle enseigne tout le savoir. Je prétends seulement qu'il y a une différence entre le professeur de droit, de médecine, de géologie ou d'économie qui enseigne dans une université et celui qui enseigne hors de l'université. Hors de l'université, le professeur est exposé à se laisser absorber et enfermer dans sa spécialité, et à ne donner plus que des cours de légiste, de médecin, de géologue, d'économiste. Dans l'université, par contre, le professeur sera contraint de déterminer avec plus de précision sa position et celle de sa spécialité. Là, si je puis dire, il aborde sa science comme celui qui y arrive d'une certaine hauteur. Il embrasse d'un regard circulaire l'ensemble du savoir. La compétition que font à sa science les autres disciplines le garde de toute extravagance. Ces autres disciplines ne sont pas, d'ailleurs, sans le servir (...) Tout cela lui permet de traiter de sa propre spécialité dans une perspective philosophique et avec une richesse de moyens qui tiennent plus de son éducation libérale que de sa spécialité elle-même » (I, vii, 6).

On voit que la rencontre des disciplines permet à chaque discipline de porter ses fruits, et en ce sens, l'effort considérable de rapprochement interdisciplinaire entrepris depuis plusieurs décennies répond à ce souci – qui est devenu une nécessité dans de nombreux domaines

17. En France, un étudiant de troisième cycle sur quatre est étranger.

de sciences exactes, où mathématiciens, physiciens, chimistes, biologistes travaillent dans des équipes communes, qui doivent parfois faire appel à des juristes ou à des sociologues.

L'université élargit désormais son accueil : par la formation permanente d'une part : elle n'est plus exclusivement un lieu de formation initiale pour jeunes gens ; par son intérêt pour l'entreprise, d'autre part : le rapprochement entre les universités et le tissu local des entreprises (autrement dit : l'insertion de l'université dans son bassin d'emploi et de production) a dû surmonter en France la méfiance réciproque du monde enseignant et des entrepreneurs, mais commence à fonctionner, surtout dans le domaine des brevets.

Les autres missions de l'université : préserver le savoir et le diffuser.

Dans ses conférences de 1856, publiées entre les deux séries de conférences réunies dans *l'idée d'Université*, Newman oppose, dans l'organisation de la Bibliothèque d'Alexandrie, « le génie vivant » de l'Université au « génie embaumé » de la Bibliothèque. Relisant Newman, Jaroslav Pelikan¹⁸ remarque ce que Newman doit à l'érudition du « génie embaumé » recélé dans les bibliothèques qu'il a fréquentées, et il souligne que la conservation des savoirs est une tâche de l'Université, à côté de leur transmission et de leur diffusion. L'apophtegme de Thomas Carlyle (« la véritable Université d'aujourd'hui est une collection de livres »¹⁹) est excessif, mais il convient, aujourd'hui peut-être plus encore qu'hier, de rappeler que les sciences humaines ont besoin de livres – et pas seulement d'information « grise » ou électronique, et de musées, et de tout ce qui permet de conserver une trace des savoirs précédemment acquis.

De même, Newman sous-évalue le besoin de diffusion du savoir. Ici encore, la loi d'airain de l'évaluation conduit au redoutable axiome : *publish or perish!* et trop de travaux sont publiés qui auraient gagné à rester virtuels²⁰. Mais la communication est essentielle dans la communauté scientifique, elle seule permet de féconder des recherches, vérifier des résultats, faire progresser des domaines.

18. J. PELIKAN, *The Idea of the University. A Reexamination*, Yale University Press, 1992.

19. « The true University of these days is a Collection of books », 19 mai 1840, in *Lectures...*, éd. P. C. Parr, Oxford, 1920, p. V (cité par J. PELIKAN, p. 112).

20. « Si l'on peut pardonner l'essor d'un mauvais livre, / ce n'est qu'aux malheureux qui composent pour vivre » MOLIÈRE, *Le misanthrope*, acte I, scène 2.

Le monde scientifique ne se défend pas mal cependant, et a mis en place de procédures permettant de classer les revues et de filtrer les publications.

Revisiter Newman

Un grand universitaire américain, Jaroslav Pelikan (1923-2006), a proposé une critique constructive du système universitaire (américain) en «réexaminant» le livre de Newman. Sa lecture m'a inspiré plusieurs des remarques qui précèdent. Pour conclure, il me semble nécessaire non seulement de réexaminer, mais de réévaluer les propositions de Newman.

Ce qu'il nomme l'éducation libérale, en effet, et qu'il oppose à une éducation utilitariste doit certainement se trouver au cœur de toute vision moderne de l'enseignement (qu'il soit supérieur, ou élémentaire, ou secondaire !). L'éducation libérale donne l'*habitus* du sens critique (I, v, 6), le savoir libéral dont traite Newman est un savoir-savoir, un art de bien disposer son esprit dans l'acte de savoir. La fin de l'université, dit Newman, «c'est la réflexion ou la raison exercée sur la connaissance : ce qu'on peut appeler, en d'autres termes, la philosophie» (I, vi, 7). On ne saurait mieux dire.

On peut cependant s'interroger sur la fin de la sixième conférence. La réflexion naît de la rencontre des esprits – et Newman propose, sous forme d'un apologue, un éloge de l'enseignement mutuel (I, vi, 9), qui a montré ses limites. Il veut renvoyer «le propagandiste du savoir», pour laisser les étudiants à eux-mêmes («il vaut mieux être un autodidacte de l'espèce qu'on voudra, plutôt qu'un être formé par un système qui, pour tant instruire, apporte si peu à l'esprit» *Ibid.*). Allant jusqu'au bout du paradoxe, Newman reconnaît que «sont rares ceux qui peuvent se passer de l'appui d'un instructeur (...)», et «plus rares encore ceux qui, livrés ainsi à leur seule initiative ne tireront pas de ce fait beaucoup de suffisance (...)», «obstacle sérieux sur le chemin de la vérité». Le portrait de ces rares produits idéaux (y en aura-t-il seulement un ?) n'est pas très enthousiasmant : «Seule comptera pour eux leur manière personnelle de voir les choses ; ils ne souffriront pas qu'on les en déloge et seront lents à entrer dans les vues d'autrui». Et cependant, Newman s'emballe, en reconnaissant qu'il «dépasse les limites permises» :

«Ils auront plus d'idées, plus d'intelligence, plus de philosophie, un élargissement plus authentique, que ces gens sérieux, mais abusés, que l'on force à charger leurs méninges de vingt sujets en vue de l'examen...».

VISER L'UNIVERSEL ————— **Jean-Robert Armogathe**

Il est probablement plus exact (et plus prudent) de penser, avec Jaroslav Pelikan (p. 61), qu'un étudiant de premier cycle, grossièrement parlant, tient son savoir pour un tiers de ses professeurs, pour un tiers de ses camarades et pour un tiers de lui-même, dans la bibliothèque ou le laboratoire...

Par ailleurs, on ne peut que relire avec satisfaction les belles pages où Newman parle de la froideur d'une université où l'on instruit seulement, ou affirme que «l'Église ne redoute aucun savoir, mais elle purifie tout, elle ne réprime aucun élément de notre nature, mais en cultive l'ensemble» (II, ix, 8).

Pur produit d'Oxford, astreint à une tâche de fondateur («an anxious and momentous task»²¹) qu'il n'avait pas désirée, Newman a rêvé de l'Université qu'il aurait voulu fonder tout en présentant celle qu'il allait devoir fonder et gouverner. *L'idée d'Université* souffre de ce permanent décalage entre Athènes – l'Université idéale – et Dublin.

Jean-Robert Armogathe (1947), prêtre de Paris, a enseigné l'histoire des idées religieuses et scientifiques à l'*École pratique des hautes études* (Paris) de 1970 à 2012. Les comptes rendus de ses quarante ans d'enseignement ont été publiés en 2012 (Brepols). Il appartient au Comité de rédaction et préside l'Association *Communio* francophone.

21. NEWMAN, *Rise and progress of Universities, Introductory* (éd. 1899, p. 1).

Laurent LAFFORGUE

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?¹

Nous autres chercheurs et universitaires qui avons consacré notre vie à l'étude, à l'approfondissement et à la transmission de la connaissance, sommes habitués à penser que nos travaux possèdent une valeur spéciale. Sans oser le dire trop ouvertement, nous croyons la plupart du temps que notre métier de chercheur ou d'universitaire est plus qu'un métier ordinaire. Nous sommes confortés dans la bonne idée que nous avons de ce que nous faisons par tout un milieu auquel nous appartenons, un milieu qui communique dans une sorte de culte de la science, de la connaissance et de l'intelligence. Ce culte de la science comprend celui d'un certain nombre de figures historiques devenues légendaires qui ont illustré de façon particulièrement impressionnante la quête multiséculaire du savoir.

Notre fierté et notre confiance en nous-mêmes se trouvent cependant blessées quand nous nous apercevons que la plupart des personnes étrangères au milieu universitaire manifestent, par des paroles ou par un comportement dédaigneux, qu'elles ne reconnaissent pas à nos savoirs une très grande valeur, en tout cas qu'elles ne considèrent pas du tout la recherche de connaissance comme nécessaire pour bien vivre. Au contraire, nombreuses sont les personnes extérieures au milieu universitaire pour qui la vie académique, c'est-à-dire la vie vouée au service des savoirs, n'est pas la vraie vie.

1. L'Université Notre-Dame (Indiana, États-Unis) a décerné le titre de docteur *honoris causa* à Laurent Lafforgue, professeur permanent de l'IHÉS, le 22 mai 2011. À cette occasion, il a donné une conférence publique que la revue *Communio* est heureuse de publier ici avec l'aimable autorisation de son auteur.

D'ailleurs, bien des universitaires sont parfois eux-mêmes saisis d'un tel doute. Quand des universitaires en viennent à remettre en cause, au moins partiellement, la valeur de la science et de la connaissance, ou bien simplement les opinions dominantes des milieux universitaires et scientifiques, cela provoque chez leurs collègues des réactions d'autant plus vives que chacun, en son for intérieur, est exposé à douter de ce qu'il fait et de l'orientation que sa vie a prise.

Il est naturel pourtant que les universitaires se confrontent à cette question de fond qui mérite vraiment d'être posée : la recherche et la transmission des connaissances sont-elles absurdes ? Consacrer sa vie, qui est courte, à l'étude austère de disciplines particulières, c'est-à-dire de savoirs nécessairement très partiels, est-il absurde ? Ou bien cela a-t-il un sens ?

Pour commencer, nous pouvons nous demander comment notre vie a, peu à peu, pris le tour qu'elle a pris ; comment et pourquoi nous sommes devenus des universitaires, des mathématiciens, des scientifiques, des chercheurs et des professeurs dans toutes les branches du savoir.

Si nous y réfléchissons, nous réalisons vite que c'est d'abord et principalement pour des raisons sociales que, au fil des ans, nous avons orienté notre vie vers le service de la connaissance.

Dès l'enfance, nous avons fréquenté des écoles et avons consacré au travail scolaire une part considérable de notre temps. Ce qui suppose l'existence et l'extension universelle de l'institution appelée école, dans laquelle s'activent dans le monde entier des millions d'instituteurs et de professeurs et à laquelle les sociétés et les États allouent des ressources immenses. D'autre part, et de façon presque aussi déterminante, la plupart d'entre nous avons grandi dans des familles où apprendre, étudier, aiguiser son esprit, étaient considérés comme ayant une grande valeur. Une conviction à laquelle, si elle était celle de nos parents et de nos aïeux, nous avons adhéré de longues années avant d'en prendre conscience. Une conviction que nous avons reçue comme l'air que nous respirions et qui a accompagné la croissance et la maturation de notre personnalité.

Plus tard, nous avons été accueillis dans le monde universitaire, d'abord comme des étudiants, puis comme des professeurs et des chercheurs. Ce qui suppose qu'il existe des universités, qu'il soit reconnu et valorisé socialement de venir y étudier, et que ces universités soient dotées de ressources suffisantes pour que d'innombrables jeunes gens puissent y étudier dans de bonnes conditions et que des sociétés entières de professeurs y trouvent les moyens de vivre bien, ainsi que des signes tangibles de la valeur reconnue à leurs travaux. Il est d'ailleurs remarquable que le pays où nous sommes, les États-Unis,

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

tout dominé qu'il soit par le pragmatisme et par l'économie, met sa fierté dans ses universités et leur consacre des ressources à la mesure de la reconnaissance qu'il leur accorde.

Cet état de fait, qui est plus éloquent que n'importe quel discours sur la valeur du savoir, invite à s'interroger sur la raison d'être de l'institution des universités et sur le sens de la valeur que de larges milieux sociaux accordent à la connaissance en tant que telle.

Bien sûr, des millions de familles se soucient des études des enfants d'abord parce que les parents escomptent une promotion sociale et des conditions de vie meilleures comme récompense de ces études. Mais une telle observation ne fait que transporter, des familles à la société dans son ensemble, la question de la valeur reconnue au savoir : dans une société qui ignorerait la valeur de la connaissance, étudier ne permettrait pas de promotion sociale, chercher ou enseigner ne permettrait même pas de gagner de quoi vivre.

On pourrait objecter que, avec le développement toujours plus extraordinaire des techniques, le savoir est devenu source de pouvoir et de richesse. Mais cela n'explique pas la fondation et le développement médiéval des universités, ni l'apparition des écoles philosophiques grecques, ni celle de cercles intellectuels animés du désir de savoir dans de nombreuses civilisations. Des hommes se sont voués à l'étude et à la réflexion, ils ont été mus par le souci de transmettre les fruits de leurs recherches et ils ont rassemblé autour d'eux des disciples, bien avant que l'étude permette la constitution d'un nouveau pouvoir sur les choses et sur les hommes. Aujourd'hui encore, la plupart des disciplines universitaires ne sont pas directement liées à des techniques de maîtrise du monde.

Finalement, on est amené à reconnaître ceci : la première raison d'être de l'Université, comme de toutes les traditions de recherche et de transmission de la connaissance et des institutions qui ont incarné ces traditions, est le désir de la vérité.

Nous vivons dans un temps de relativisme où la plupart des personnes ressentent une gêne face au concept de vérité au point de répugner à employer même le mot qui le désigne. Cette gêne et cette répugnance sont sensibles jusque chez les scientifiques et les universitaires. Pourtant, tout article de recherche et tout enseignement sont irréductiblement chargés d'une prétention à la vérité sans laquelle ils n'existeraient même pas. Si un certain crédit en matière de vérité ne leur était pas reconnu, aucun article de recherche ne serait jamais lu, aucun enseignement ne serait écouté, aucun professeur ne serait recruté dans aucune institution. Si un chercheur ou un universitaire ne gardait pas au fond de lui-même une confiance irréductible dans

la vérité, quoi qu'il en pense superficiellement et quoi qu'il en dise, jamais il n'écrirait aucun article, jamais il ne dispenserait aucun enseignement, jamais il ne paraîtrait devant aucun élève ni n'échangerait avec aucun collègue. Si nos contemporains avaient renoncé à la vérité autant que la plupart le prétendent, les universités, les académies, les centres de recherche seraient abandonnés et tomberaient en poussière. Or, constatons-le, toutes ces institutions continuent bel et bien à exister. Elles sont même plus nombreuses que jamais. Cela signifie, mieux que n'importe quelles déclarations d'amour du savoir, que nos contemporains, quoi qu'ils en disent, n'ont pas renoncé à la vérité.

Le mot «vérité» est présent dans la langue avant tout comme un appel d'une réalité mystérieuse qui ne se laisse jamais posséder entièrement. Il est impossible d'enfermer la vérité dans aucune définition qui la contiendrait, et toutes les idées précises que nous pouvons formuler à son propos permettent seulement de l'approcher. Or les idées des hommes sur la vérité président au développement des différentes formes historiques des institutions – écoles de sagesse, écoles philosophiques, universités – fondées en vue de la vérité.

Passons en revue quelques idées sur la vérité qui sont venues à l'esprit des hommes au cours de l'histoire.

Premièrement, l'exactitude, la factualité sont des caractères de la vérité. La vérité se manifeste dans ce qui est vrai, dans les faits tels qu'ils sont. En ce sens, elle s'oppose au faux.

Deuxièmement, la vérité se manifeste avec une plus grande intensité dans ce qui est essentiel, dans ce qui va au fond des choses. La vérité pleine et entière est fondamentale au sens qu'elle est au fondement de ce qui est. La vérité en ce sens s'oppose à l'apparent, à l'illusoire et aussi au secondaire, au dérivé, au périphérique. La vérité est au centre.

Troisièmement, la vérité est non pas seulement au centre mais au cœur. Elle est ce qui est susceptible de toucher chacun au plus profond de son être et de sa vie. Elle s'oppose à ce qui est indifférent, à ce qui ne compte pas vraiment, à ce qui n'est pas réellement susceptible de nourrir notre vie. La vérité est substantielle.

Le propre des écoles de sagesse, qui se sont développées dans les différentes civilisations et qui fleurissent aujourd'hui encore, est d'envisager la vérité dans la perspective de la vie. On voudrait connaître la vie bonne et pour cela on recherche une certaine vérité sur la vie susceptible de nous permettre de mieux vivre. Est recherché et retenu de la vérité ce qui paraît se rapporter directement à nos vies telles qu'elles sont vécues.

Les écoles philosophiques nées en Grèce ont certes été des écoles de sagesse en ce sens mais leur propre a été d'approfondir aussi la

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

seconde dimension de la vérité, la recherche de l'essence des choses et du monde, même si le savoir développé sur l'essence du monde n'entretenait plus avec la vie qu'un lien de plus en plus ténue.

L'Université inventée par l'Église latine médiévale a, dès sa fondation, développé un respect religieux de l'exactitude et de la factualité considérées comme devant ne le céder à rien et s'appliquer universellement à tous les objets. Ni le souci de connaître l'essence des choses et du monde, le souci du centre, ni le besoin d'une vérité qui soit en rapport avec notre vie, ne devaient relâcher la discipline infrangible de l'exactitude et de la factualité. Cette marque distinctive de l'Université va d'ailleurs de pair avec un autre trait constitutif : la façon dont l'Université s'est structurellement organisée pour dépasser toujours davantage les savoirs qu'elle enseigne, en les élargissant et les approfondissant sans limite. Toutes les écoles de philosophie, de celles de la Grèce aux encyclopédistes des Lumières, ont rêvé de parvenir un jour à établir un savoir total et définitif, un savoir qui engloberait le monde. Ce rêve persiste d'ailleurs dans l'esprit de certains scientifiques de notre temps. L'Université suppose pourtant, dans son principe et dans sa structure, que ce rêve est vain.

Le principe qui fonde l'université et lui confère ses caractères distinctifs parmi toutes les institutions qui furent créées pour la recherche et la transmission du savoir est d'autant plus étonnant qu'il s'oppose à des sentiments humains très forts : ne paraît-il pas absurde de consacrer son existence à développer et à enseigner des savoirs dans une institution qui existe pour les dépasser ? Ne paraît-il pas absurde de consacrer une part très importante de notre courte vie à des disciplines sans rapport tangible avec la vie, comme par exemple les mathématiques ? Ne paraît-il pas absurde d'accorder le plus grand soin possible à la connaissance de choses parfaitement insignifiantes, les plus éloignées de l'essentiel en n'importe quel sens imaginable ? Ce sentiment d'absurdité ne nous saisit-il pas à la gorge quand nous lisons les intitulés de travaux de recherche dans des domaines très éloignés des nôtres et que ces intitulés nous semblent insignifiants et même ridicules, alors que nous réalisons soudain que les intitulés de nos propres travaux produisent certainement la même impression sur les personnes étrangères à notre recherche ?

Et pourtant l'Université existe : fondée aux XII^e et XIII^e siècles, elle n'a jamais cessé de se développer au cours de l'histoire ; elle est aujourd'hui l'une des institutions les plus importantes de presque tous les pays du monde.

Pourquoi ? Quel est donc le ressort de l'Université ? De quelle source coule silencieusement la force qui permet à ses membres de surmonter des sentiments humains très puissants pour consacrer leur

vie à l'étude méticuleuse de faits apparemment sans pertinence et sans rapport avec la vie ?

Je suis persuadé pour ma part que ce ressort est de nature théologique. La source de l'Université est dans la révélation juive et chrétienne, telle qu'elle a été approfondie dans la théologie catholique médiévale. Ce disant, je ne parle pas seulement ni même spécialement des universités officiellement catholiques, je parle de l'institution universitaire dans son ensemble. L'Université tient son principe de sa gestation au sein de l'Église il y a plus de huit siècles.

Le principe qui fonde le plan d'étude universel et systématique de l'Université et son commandement d'obéissance scrupuleuse aux faits, principe sur lequel elle repose toujours, est limpide : c'est la révélation que Dieu est le Créateur de toutes choses.

Parce que toutes choses sont créées par Dieu, toutes méritent d'être étudiées. Parce que toutes choses sont créées par le Dieu unique, toutes sont en relation avec l'absolu, même si leur lien et celui de leurs moindres détails avec la source de l'être nous est obscur. Continuer à aller de l'avant dans l'étude de telles ou telles choses particulières, alors que leur lien avec l'absolu reste caché, voire qu'il semble s'obscurcir toujours davantage au fur et à mesure que, dans leur progression, les connaissances ne cessent de se ramifier, suppose que, à un niveau plus profond encore que la conscience, la communauté des chercheurs garde une confiance indestructible que toutes choses sont pertinentes.

Toutes choses méritent d'être étudiées avec le souci le plus scrupuleux de l'exactitude, le souci de les voir telles qu'elles sont, de se mettre à l'écoute de leur vérité délicate, de toujours être prêt à remettre en cause les représentations que nous en avons pour déchiffrer avec encore plus de fidélité leur langage muet, parce que toutes, étant créées par Dieu, disent quelque chose de leur Créateur, qui est infiniment plus grand que nous et qui ne nous trompe pas. Parce que toutes choses sont créées par la Parole de Dieu, par son Verbe, toutes choses sont des paroles de Dieu, des paroles du Verbe, des paroles de la Parole.

Mais le Dieu de la révélation juive et chrétienne n'est pas seulement unique et absolu, il n'est pas seulement le Créateur de tout ce qui est, il est spécialement notre Créateur. À la différence des choses, Il nous crée « à son image et comme sa ressemblance » (*Genèse* 1,26). Lui qui est Verbe, Logos, il nous donne parole et raison. Dans une magnifique et profonde étude que le philosophe allemand Josef Pieper consacra à saint Thomas d'Aquin², ce philosophe montra que le concept de

2. Joseph PIEPER, *Le concept de création*, tr. fr. Ad Solem, 2010.

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

création par le Dieu de la révélation a, chez saint Thomas, deux corollaires qui sous-tendent l'ensemble de sa pensée sur le monde : premièrement, il n'y a pas de limite à l'intelligibilité du monde créé par Dieu. Deuxièmement, cette intelligibilité de la création est insondable, inépuisable, infinie. Ainsi s'exprime chez le plus grand maître de l'Université médiévale la condition de possibilité de l'approfondissement illimité des connaissances sur laquelle reposent, jusqu'à ce jour, l'existence et la structure de l'Université.

Plus encore, le Dieu de la révélation, qui nous crée « *à son image et comme sa ressemblance* », crée chacun par amour ; il intervient dans l'Histoire collective et individuelle comme le montre l'Histoire du peuple d'Israël ainsi que celle de l'Église ; il veille sur chacune de nos vies au point que, rapporte l'Évangile, « *même nos cheveux sont tous comptés* » (Matthieu 10,30). L'amour du Dieu de la révélation chrétienne va si loin que, pour notre salut, il a donné son Fils unique. Puisque c'est le même Dieu qui est le Créateur de toutes choses et qui aime chacun d'entre nous d'un amour comme il n'y en a pas de plus grand, comment ne pas conclure que toutes choses non seulement sont en lien avec l'absolu mais aussi qu'aucune n'est indifférente pour nos vies, qu'il existe un rapport entre le secret de nos vies et toutes les choses qui nous apparaissent, et que ce rapport est fondé en Dieu ?

On serait tenté de penser qu'il n'est possible de conclure cela que dans la foi, puisque le sens des choses relativement à nos vies paraît se dérober toujours plus loin avec l'approfondissement sans fin des connaissances, de même que l'unité de toutes choses fondée dans l'unique Créateur paraît se dissoudre toujours davantage dans la diversification et la ramification des savoirs. Et pourtant, dans les universités du monde entier, on continue de cultiver tous les savoirs, de les approfondir et de les transmettre. Ainsi sommes-nous confrontés au paradoxe que la plus grande partie de ce qui se fait à l'Université n'a pas de sens véritable en dehors de la foi en le Dieu de la révélation juive et chrétienne, foi que la plupart des universitaires n'ont pas ou n'ont plus, mais que ces mêmes universitaires qui n'ont pas la foi continuent à chercher et à enseigner des parcelles de vérité comme s'ils avaient la foi et, souvent, mieux que d'autres qui ont la foi.

Prêter attention à toutes choses créées contre l'apparente évidence de leur futilité, jeter sur elles un regard qui ne se justifie vraiment que si elles ne nous ont pas été données pour rien, contre l'apparente évidence de leur absence d'intérêt pour notre vie, constituent des actes de grande confiance dans le Dieu Créateur. Ce sont aussi des actes de louange. Oui, l'Université est née au sein de l'Église comme une institution vouée à la louange de Dieu pour sa création, une louange qui prend la forme de l'étude toujours plus attentive de tout

ce qui est. Dans la mesure exacte où l'Université cultive cette étude et respecte son principe fondateur de respect scrupuleux du réel, elle continue de faire monter vers Dieu une forme de louange.

La louange et la bénédiction de Dieu pour sa création sont au coeur de la piété juive. Peut-être est-il permis d'y discerner une raison profonde de la merveilleuse fécondité dont font preuve, dans le cadre de l'Université, d'innombrables chercheurs et professeurs issus du peuple juif? En tout cas, c'est un fait que, en notre temps, le peuple juif dans toute sa diversité est devenu un bien meilleur serviteur que les catholiques de l'institution éminemment catholique qu'est l'Université. Même si l'on peut y voir une manifestation du mystère de la relation entre le peuple juif et l'Église, cette réalité constatée devrait aussi faire réfléchir les catholiques de notre temps sur leur manque de foi dans le Dieu Créateur et sur leur peu d'empressement à faire monter vers Dieu la louange.

L'évocation de la fécondité si remarquable d'innombrables universitaires d'origine juive amène à reconnaître une double vocation humaine capitale, qui est commune au peuple juif et à l'Université : la paternité et la filiation. La paternité et la filiation sont cultivées et vécues dans le peuple juif dans le double cadre de la famille et des communautés d'étude autour d'un rabbi qui enseigne ; elles se retrouvent à l'Université sous la forme de la relation entre maître et élève. Il n'est certainement pas sans conséquence pour l'Université née au sein de l'Église que, pour la foi chrétienne, la paternité et la filiation ont leur modèle en Dieu : Dieu lui-même est Père comme première personne de la Sainte Trinité, il est Fils comme seconde personne unie au Père par un amour qui est l'Esprit Saint, et ce Fils nous a appris à prier en appelant Dieu « notre Père ». Notre époque est traversée par une crise très grave de la paternité et de la filiation, crise étroitement liée à un rejet de Dieu. L'Université reste fidèle à son baptême dans l'Église lorsque, en maintenant la relation de maître à élève, elle préserve et perpétue une image et une forme de la paternité et de la filiation dont le modèle est en Dieu.

Pour la théologie de l'Église, l'enseignement prend sa source dans la paternité divine, selon la propre parole du Christ : « *tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître.* » (Jean 15,15). L'enseignement humain a son modèle en Dieu puisque le Verbe s'est fait chair et que, pendant sa vie publique, le Christ, vrai homme et vrai Dieu, a consacré son activité principalement à enseigner ses disciples et les foules qui venaient l'écouter. L'Église, épouse et corps mystique du Christ, se dit d'ailleurs enseignante et, au long des siècles, d'innombrables prêtres et membres de congrégations masculines ou féminines

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

ont choisi, à l'exemple du Christ, d'enseigner plutôt que d'engendrer. Il est particulièrement remarquable que, aujourd'hui, l'homme que l'Esprit Saint a inspiré à l'Église de choisir comme son pasteur est un prêtre professeur d'université.

S'il est vrai que le simple fait que le Christ ait enseigné est déterminant pour l'Université née de l'Église, tout aussi déterminant doit être le contenu de l'enseignement du Christ tel qu'il fut transmis dans les Évangiles. Et puisque la raison d'être de l'Université est la recherche de la vérité, ce que le Christ a dit de la vérité est sans doute le plus décisif à l'égard de l'Université. Par exemple, le rêve d'émancipation par l'étude et par la connaissance qui, au cours des derniers siècles, a animé tant de professeurs de toutes convictions et a inspiré la fondation de tant d'écoles n'est-il pas dérivé, bien que dans un sens réducteur, d'une simple phrase du Christ qui n'a pas fini de résonner dans le cœur des hommes : « *La vérité vous libérera* » (Jean 8,32) ?

L'Évangile de Jean rapporte une autre déclaration du Christ qui est certainement l'affirmation la plus incroyable qui ait jamais été formulée à propos de la vérité. C'est l'affirmation du Christ sur lui-même : « *Je suis le chemin, la vérité et la vie* » (Jean 14,6). Comment une personne particulière, dans un moment déterminé de l'Histoire, a-t-elle pu dire d'elle-même « *Je suis la vérité* » ? Est-il même concevable qu'une telle affirmation ait le moindre sens ? Et alors quel sens ? Quel déplacement décisif le concept de vérité doit-il subir pour qu'une personne, fût-elle Dieu, puisse s'identifier à la vérité ?

Il est clair qu'une telle formule ne sera jamais totalement comprise par les hommes ; toujours elle les interrogera et les obligera à remettre en cause leurs représentations limitées de la vérité. Mais même une compréhension très partielle de cette formule a de grandes conséquences. Ainsi, l'identification que le Christ opère dans sa personne du « chemin », de la « vérité » et de la « vie » n'est sans doute pas étrangère à deux principes remarquables de la vie intellectuelle à l'Université : premièrement, pour tous ceux qui, de manière significative, se qualifient eux-mêmes de « chercheurs », il y a autant et plus de vérité dans la recherche de la connaissance, c'est-à-dire dans le chemin, que dans son résultat, les connaissances établies. Deuxièmement, dans la mesure exacte où la recherche de connaissances est orientée vers la vérité, la vie intellectuelle mérite effectivement le nom de vie.

L'identification inouïe de la vérité à la personne du Christ signale d'autre part aux universitaires, qui ont souvent besoin que cela leur soit rappelé, que leur savoir et leur intelligence ne sont pas tout : si une personne est la vérité, les connaissances et leur recherche ne sont pas toute la vérité, et la vie intellectuelle n'est pas toute la vie.

L'Université née de l'Église reçoit de l'Église sa place bonne et légitime, qui est haute mais qui n'est pas au-dessus de tout. Comme l'intelligence, qui permet l'exercice de la raison, est un bien de très grande valeur que Dieu donne, le sentiment que l'on peut avoir de la posséder à un degré élevé est susceptible d'engendrer beaucoup de vanité. Une vanité d'autant plus prégnante dans les milieux savants que les institutions universitaires et académiques l'encouragent par un système très organisé d'honneurs. Aussi les universitaires ont-ils besoin, pour ne pas se perdre, de se rappeler la prière d'action de grâce que le Christ, « tressaillant de joie sous l'action de l'Esprit Saint », adressa à son Père : « *Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits* » (Luc 10, 21).

Les universitaires ont besoin, autant et plus que les autres hommes, d'être périodiquement ramenés à l'humilité, mère des vertus. Ce constat conduit à se poser la question du dépouillement et, plus profondément, de la présence ou de l'absence de la Croix du Christ dans la recherche universitaire de connaissances.

Je me suis aperçu que ce thème est évoqué au moins chez un grand penseur, la philosophe française Simone Weil, qui était la sœur cadette de l'un des plus grands mathématiciens du XX^e siècle, André Weil. Dans l'œuvre de Simone Weil, le reflet inattendu du mystère de la Croix jusque dans la recherche de connaissances prend le nom de la confrontation avec la contradiction³. Simone Weil voit dans ce qu'elle appelle l'apparition de la contradiction, dans les sciences et tout particulièrement en mathématiques, la vérité la plus profonde manifestée dans la recherche de connaissances. Je voudrais, dans la dernière partie de cette conférence, reprendre certains éléments de réflexion de Simone Weil et y ajouter un ou deux développements.

Je suis en effet prêt à faire l'hypothèse que l'entreprise médiévale de l'Université, poursuivie de siècle en siècle jusqu'à aujourd'hui, aurait été impensable sans la connaissance de la Croix du Christ, qu'elle comprend en un certain sens une forme de participation à cette croix, et qu'elle est soutenue par l'espérance de la Résurrection.

La confrontation avec la vérité des faits, l'obéissance aux choses telles qu'elles sont, la docilité au réel, donc le renoncement à soi-même

3. Voir ma conférence « Simone Weil et la mathématique » donnée à la Bibliothèque nationale de France le 23 octobre 2009. Le texte a été publié dans le numéro de décembre 2010 de la revue « Aletheia » publiée par la Communauté de Saint Jean. Il est disponible sur mon site à l'adresse :

<http://www.ihes.fr/~lafforgue/textes/SimoneWeilMathematique.pdf>

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

et à ses rêves imaginaires pour se rendre à la vérité, constituent, nous l'avons dit, le principe fondateur et la règle constitutive de l'Université. Un chercheur universitaire est, dans la mesure où il se rend digne de ce nom, un homme qui accepte d'être mené par les faits là où il n'aurait pas voulu ni imaginé être mené. C'est volontairement que je reprends ici les mots mêmes dont le Christ ressuscité avertit Pierre, le prince des Apôtres – « *un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudrais pas* » (Jean 21,18) – après que, par trois fois, Pierre eut professé son amour pour lui. Un chercheur fait assaut contre les faits, il tente d'abord d'obtenir qu'ils obéissent à ses vues préconçues, mais les faits lui résistent avec une dureté plus forte que le diamant ; la volonté du chercheur, épuisée après tant d'assauts lancés en vain, finit par se briser, et c'est alors seulement que l'esprit du chercheur, rendu par l'épreuve un peu plus réceptif à la vérité, peut accepter de s'incliner enfin devant les faits tels qu'ils sont, de se laisser conduire par eux et de laisser s'exprimer en lui une vérité plus subtile et plus belle, jamais encore aperçue, qui ne vient pas de lui. Cette expérience-là, tout chercheur véritable la connaît. C'est pour la rendre possible et pour la répéter avec toujours plus de profondeur que l'Université a été fondée il y a neuf siècles, qu'elle s'est développée génération après génération et qu'elle existe aujourd'hui encore.

L'épreuve de la contradiction face au réel est double : c'est une épreuve à la fois pour la volonté et pour l'intelligence. Non seulement les choses refusent de se plier à notre volonté mais elles opposent à notre intelligence une longue résistance et ne se rendent finalement à elle, d'ailleurs seulement en partie, qu'après d'immenses efforts dont on ne comprend pas, rétrospectivement, pourquoi ils ont été nécessaires. On consacre par exemple des années de peine à essayer de comprendre un seul point, et quand enfin apparaît une petite lumière, on réalise que toutes les tentatives infructueuses que l'on avait faites étaient bien trop compliquées et que les choses attendaient d'être perçues dans leur divine simplicité. On se dit alors qu'il faut vraiment que notre intelligence soit tordue pour être restée si longtemps aveugle.

La simplicité et la splendeur de la vérité peuvent n'apparaître dans leur beauté rayonnante qu'après non seulement des années mais des siècles d'efforts poursuivis de générations en générations. D'après cette expérience que nous avons déjà, il est naturel de croire que certaines questions brûlantes qui se posent aujourd'hui ne pourraient commencer à s'éclairer pour l'intelligence qu'après des millénaires de vie universitaire. Cela demande aux chercheurs plongés dans la nuit, individuellement et collectivement, de ne pas se décourager.

Il existe une nuit de la recherche de la vérité dans les connaissances pour chaque problème posé, pour chaque domaine de recherche, pour chaque science et aussi pour l'entreprise universitaire dans son ensemble.

Je voudrais évoquer pour finir la triple nuit qui caractérise la situation de l'Université après huit ou neuf siècles d'existence : la nuit de la forêt toujours plus touffue et inextricable des savoirs, la nuit de l'impersonnalité et de l'impassibilité des choses telles que les savoirs en rendent compte, la nuit des apparentes contradictions entre les savoirs. Des nuits d'autant plus redoutables qu'elles touchent à la raison d'être de l'Université et l'éprouvent en ses fondements.

Nous l'avons dit, l'Université et son plan d'étude de toutes choses ont été établis sur la conviction que toutes choses sont en lien avec l'absolu puisque toutes sont créées par le Dieu unique et vrai. Or, la longue histoire de la recherche universitaire dans les différentes disciplines a pour corollaire que l'unité de la vérité et de sa connaissance dans l'ordre intellectuel – unité dont la perception avait présidé à la fondation de l'Université médiévale – est aujourd'hui perdue de vue. L'expansion toujours plus impressionnante et écrasante des connaissances a éloigné les uns des autres leurs différents champs, jusqu'à faire éclater la perception originelle de l'unité du savoir et de la vérité elle-même. Le principe de cette unité est heureusement maintenu dans l'organisation contemporaine de la plupart des universités du monde, qui comptent des facultés de toutes les disciplines scientifiques et littéraires, mais il faut bien reconnaître que, au sein de chaque université, les différentes facultés spécialisées s'ignorent les unes les autres. Les universitaires paraissent s'être accommodés de cette situation au point que les représentants de chaque discipline verraient d'un très mauvais œil ceux d'autres disciplines se permettre d'intervenir dans leur domaine. Chaque faculté paraît tenir jalousement à son autonomie, vécue en pratique comme une sorte d'indépendance paradoxale dans l'ordre de la vérité.

Ceci ne doit pourtant pas nous dissimuler le fait que l'éclatement des savoirs est pour l'Université et pour chaque chercheur individuellement rien de moins qu'une tragédie. Parce que le savoir n'a apparemment plus de centre, chaque universitaire peut légitimement éprouver le sentiment qu'il est perdu dans la nuit noire et, dans le secret de son cœur, en vérité, il éprouve ce sentiment. Dans son désarroi, il peut être tenté de recourir à divers échappatoires : Par exemple, faire effort pour se persuader lui-même que sa propre science est le centre de la vérité, que les autres sciences lui sont subordonnées et que, si les représentants de ces sciences ne le reconnaissent pas, c'est mauvaise

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

volonté de leur part. Ou bien, changer le sens de certains mots, appeler « recherche fondamentale » celle menée sans souci de ses applications directes et oublier que cette expression signifie, au sens propre, la recherche du fondement des choses, la recherche de la source de l'être et des essences, c'est-à-dire une recherche dont il désespère qu'elle soit possible.

Mais il est impossible de se mentir complètement à soi-même. Tous les universitaires savent bien, en leur for intérieur, qu'ils sont aujourd'hui perdus dans la forêt noire des savoirs. D'autant plus remarquable est le fait que, individuellement et collectivement, un très grand nombre ne succombent pas au découragement et persistent dans la quête et le service de la vérité disséminée dans le champ infini des connaissances. Cela signifie que la toute petite flamme de l'espérance continue à brûler silencieusement dans leur cœur : espérance qu'un jour la forêt des savoirs s'éclaircira et que la vérité paraîtra dans la gloire de son unité enfin manifestée.

La nuit de l'apparente disparition du centre de la vérité est redoublée par la nuit de l'impersonnalité radicale des choses et de la totale indifférence à notre égard qu'elles font paraître. L'Université a voulu étudier toutes choses comme créées par le Dieu qui nous aime du plus grand amour et qui a donné son Fils unique pour nous sauver. Mais voilà que les objets de pensée paraissent ne parler que le langage de marbre de la logique et des mathématiques, et les objets physiques le langage de lois plus dures que toutes les lois humaines. Depuis sa fondation, l'Université a étudié toutes choses comme pour y chercher autant de preuves tangibles de l'amour infini de leur Créateur.

Et voilà qu'aucune chose, jamais, n'accepte de fournir une telle preuve. L'Université née de l'Église ne pourrait-elle pas reprendre, dans l'ordre qui est le sien, les premiers mots du Psaume 22 que le Christ lui-même a répétés sur la Croix dans un cri : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? (...) Mon Dieu, le jour j'appelle et tu ne réponds pas (...).* »

Soyons honnêtes. Comment croire que ces choses à l'étude desquelles nous consacrons notre vie, et dont il existe des milliards de milliards de milliards de semblables, ces choses qui n'ont pas besoin de nous et dont nous n'avons apparemment aucun besoin réel, sont créées par le même Dieu qui nous aime d'un amour comme il n'y en a pas de plus grand, de l'amour dont la preuve est de « *donner sa vie pour ses amis* » (Jean 15,13) ?

Mais soyons encore plus honnêtes. Un seul universitaire persisterait-il aujourd'hui à étudier ces choses s'il ne subsistait en lui vraiment aucune espérance que ces choses, contre toute apparence, ne sont pas

là pour rien, qu'elles sont signifiantes, qu'elles sont en relation avec la vérité, avec une vérité qui est la vie?

La troisième et dernière nuit du savoir universitaire est celle des apparentes contradictions entre les sciences, sans même parler des contradictions entre les savoirs et le sens commun, ou de celles entre les connaissances objectivées et la sensibilité.

Chaque science est porteuse d'une vision du monde qui est à son origine et qu'elle approfondit et explicite dans le cours de son développement. Et chaque science tend à conforter par des arguments toujours plus solides la vision qui lui a donné naissance, quitte à faire évoluer cette vision. Or les différentes visions du monde qui sous-tendent le développement des différentes sciences apparaissent comme contradictoires entre elles. Par exemple, la physique moderne héritée de Galilée, Descartes et Newton repose sur la conviction que « *le monde est écrit en langage mathématique* », c'est-à-dire réductible à des mesures physiques soumises à des lois qu'il s'agit de découvrir. Autrement dit, le monde est réductible à des nombres reliés par des identités mathématiques. Autrement dit encore, il est représentable dans la pensée mathématique sous la forme d'objets géométriques. Plusieurs siècles de maturation de ces principes ont abouti à une théorie merveilleusement belle et extraordinairement confirmée par les mesures qu'elle permet de prévoir, qui ne distingue plus entre l'espace et le temps. Or l'indistinction entre l'espace et le temps n'est pas seulement contraire à l'expérience la plus intime que nous avons du passage du temps, elle ôterait tout leur sens à d'autres sciences comme la biologie, sans parler de l'Histoire. Dans la nuit de la raison qui consiste en les contradictions apparemment irréductibles de sciences qui ont toutes de solides arguments à faire valoir, grande peut être la tentation, pour les universitaires, de croire échapper à leur nuit en refusant de voir les contradictions ou en prétendant les résoudre à bon compte. Ainsi les représentants de telle ou telle science sont-ils tentés de penser que les autres sciences, et même nos propres expériences sensibles, seraient tissées d'illusions, auxquelles leur propre science échapperait seule.

Ce schéma se reproduit en particulier dans la dramatique relation, ou absence de relation, entre les sciences et le contenu de la révélation. Redisons-le encore, l'Université est une entreprise catholique. Elle s'est fondée sur un savoir qui est celui donné dans la révélation. Or voilà que le progrès des différentes sciences n'a pas apporté de preuve de la vérité de la révélation. Aux yeux de beaucoup, il lui a même enlevé sa crédibilité. Le plus décisif n'est d'ailleurs pas que le contenu de certaines sciences ait paru contredire certains contenus de

La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?

la révélation. C'est plutôt que le contenu de ces sciences est devenu de plus en plus étranger à la révélation, qu'il a donné l'impression de n'avoir plus rien à voir avec elle. L'étude multiséculaire des sciences a amené la formation de nouveaux types culturels, différents du type des croyants. Scientifiques et croyants sont devenus presque deux humanités distinctes, dont chacune craint l'autre comme l'image de sa propre nuit.

Grande fut alors la tentation, pour l'entreprise catholique qu'est l'Université, de penser sortir de sa nuit en perdant la foi. Et effectivement, la plupart des universitaires ont perdu la foi. Mais si la foi était vaine, l'Université n'aurait aucun sens. Et si la foi était totalement perdue, il n'y aurait plus d'Université.

Grande fut aussi la tentation, pour les croyants, d'abandonner l'Université, de se désintéresser des sciences au nom de la foi. Mais que vaut une foi qui refuse la nuit ?

Il n'est pas en notre pouvoir de sortir de la nuit par nos propres forces. Le croire serait nous mentir à nous-mêmes. Il nous est seulement demandé de rester fidèles à la vérité, de la rechercher dans nos nuits, de l'aimer et de la servir.

Né en 1966, Laurent Lafforgue entre à l'École normale supérieure en 1986 et devient chargé de recherches dans l'équipe d'arithmétique et géométrie algébrique du laboratoire de mathématiques d'Orsay en 1990. Il soutient sa thèse dans cette équipe en 1993. En 2000, il devient directeur de recherches au CNRS et professeur à l'Institut des hautes études scientifiques (IHES) de Bures-sur-Yvette. Il reçoit en 2002, avec Vladimir Voevodsky, la médaille Fields au cours du 24^e congrès international des mathématiciens (à Pékin). En 2003 il entre à l'Académie des sciences.

Marie-Jeanne COUTAGNE

Maurice Blondel et l'Université

La vocation d'un laïc

Une audace sans exemple...

Modernité, positivité, scientisme, laïcité, au centre de ce nouveau monde culturel, le principe de l'immanence et de l'autonomie de toute entreprise humaine, qui ne peut désormais ne compter et ne s'appuyer que sur soi, puisqu'elle ne reconnaît rien au-delà d'elle-même ! D'où un postulat général de séparation, là où l'intelligence catholique en appelle au principe d'intégration. Être moderne c'est apprendre à spécialiser, à séparer : le choc est « frontal »¹.

C'est au cœur de cette antinomie, dans une position « paradoxale », qu'entend se situer l'effort de Maurice Blondel, écartant tout concordisme, ou toute concession, qui, pente glissante, conduirait « l'Esprit Chrétien » à renoncer à lui-même. Là est l'originalité de la pensée blondélienne et la clé de sa relation avec l'Université. Une voie neuve, si neuve même que Victor Brochard, lors de la soutenance célèbre de la thèse blondélienne « *l'Action* » (1893), parla d'une « *audace dont, depuis que l'Université est Université, il n'y a pas d'exemple !* »².

Formé dans une famille profondément catholique, d'une grande piété, Blondel décida très tôt, d'entrer dans l'esprit qui animait à la fois la République et son Université, d'explorer les implications de

1. Voir ÉMILE POULAT, « La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste », in *Une Dramatique de la modernité*, Actes du colloque, Paris, 1989, éd. Universitaires, 1990, p. 23.

2. Voir MAURICE BLONDEL, *Œuvres Complètes (OC)*, t. 1, Paris, PUF, 1995, p. 695-745.

ce mouvement de pensée *a priori* étranger, voire hostile, et de voir jusqu'où le conduirait cette exigence, sur laquelle jamais, au cours de sa vie, il ne revint.

Au moment où Jacques Maritain s'affirmait avec force « antimoderne » et proposait de « distinguer pour unir », Blondel, au point exact de transition d'une ère à une autre, entreprit de retourner sur elle-même la dynamique même de la modernité, pour être fidèle à sa première inspiration : ...« unir pour distinguer ».

Trois moments dans notre parcours trop bref. Il nous faudra :

– d'abord élucider chez le maître d'Aix, le choix fondamental de l'Université comme lieu d'un combat intellectuel et spirituel.

– puis analyser, dans la tourmente née de la thèse, le lent chemin qui le mènera de l'incompréhension de ses pairs à une véritable reconnaissance.

– enfin dégager le rayonnement et la fécondité d'une position qui tente de promouvoir à l'Université une philosophie définie comme « intégrale ».

L'intuition fondamentale et le choix de Maurice Blondel

La famille de Maurice Blondel est bourguignonne d'origine et assez aisée. Quatrième enfant d'Henri Blondel, notaire à Dijon, Maurice, né en 1861, se distingue par sa vivacité de mouvements, et une farouche ardeur dans ses réactions. Naturaliste à ses moments perdus, les sciences le passionnent et, avec son cousin André Blondel (1863-1938), physicien reconnu et ami d'Henri Poincaré, il a de nombreux et confiants échanges. Sa famille, dans le sens des efforts de Léon XIII qui invitera plus tard les catholiques à se rallier à la République, inscrit le jeune Maurice au Lycée public de Dijon (1870-1879). Celui-ci y fait des études brillantes qui le conduisent à la faculté de Droit et de Lettres où il est marqué par l'enseignement d'Henri Joly. Premiers contacts avec la pensée de Leibniz, dont certaines thèses constitueront l'un des ressorts majeurs de sa pensée³.

Dès cette époque, son désir était de « connaître l'état d'âme des ennemis de la foi, afin de pouvoir plus efficacement agir sur eux⁴ ». Décision précoce qui l'oriente, non point vers l'École Polytechnique,

3. Le « vinculum substantiale » en est « l'une des cellules mères » voir *Itinéraire Philosophique*, (IP) Paris, Aubier 1966, p. 30.

4. Voir « *Mémoire à M. Bieil. Discernement d'une vocation philosophique* » (MMB), Paris, 1999, CERP, Parole et Silence, p 77.

où sa famille aurait finalement volontiers poussé cet élève brillant, mais vers les études philosophiques. Alors qu'il est encore étudiant en droit à la faculté de Dijon, Blondel décide soudain de se présenter à l'École Normale Supérieure : « dans le milieu très peu universitaire où je vivais, timide comme je l'étais, très attaché à la vie de famille, de santé délicate, pusillanime à l'excès en face de tout inconnu, jamais je n'aurais seulement conçu ce projet si je n'y avais été soulevé par l'idée qui me pressait secrètement. (...) il me semblait que cette École (...), était la voie qu'il me fallait prendre pour en venir à mes fins, pour m'armer contre ceux à qui je souhaitais de faire entendre la vérité, pour acquérir une connaissance plus directe et plus profonde des esprits égarés ou des incrédules sincères dont mon rêve d'adolescent était de dissiper les préjugés en leur parlant leur propre langage.⁵ »

L'ENS était en effet perçue comme le bastion d'une laïcité conquérante et, comme l'Université, paraissait, aux yeux des catholiques, constituer un véritable piège.

Admis, hésitant encore, Blondel prend conseil auprès de plusieurs sommités ecclésiastiques⁶, et décide d'entrer finalement à l'École (1881). Le séjour fut difficile : travail et discipline de fer, mais surtout brimades, canulars dont Blondel fut souvent victime. Il confiera plus tard à Frédéric Lefèvre, la remarque acerbe d'un de ses camarades : « Ah ! Comment un garçon qui paraît intelligent peut-il encore se dire "tala" (catholique) ? – Merci du compliment et de la brimade supplémentaire, ai-je réparti : intelligent, mais je ne tiens pas à le paraître, je tiens à l'être.⁷ »

Malgré les obstacles, Blondel entend confirmer son choix et entreprendre à sa manière une « apologie laïque » (sic)⁸ : « c'est en laïque que je lui donne ou que je lui laisse son véritable sens et toute sa raison d'être⁹ ». Il y est aidé par certains de ses compagnons, auxquels il va rester très lié toute son existence : André Pératé, Victor Delbos, Frédéric Rauh, Johannes Wehrlé, entre autres. Dans les incertitudes qui demeurent, l'abbé Huvelin eut un rôle non négligeable¹⁰. Des condisciples

5. MMB, *op. cit.* p. 79.

6. Comme par exemple Mgr Perraud, alors évêque d'Autun, ancien élève de l'ENS, promotion 1847, ou sans doute déjà Monsieur Bieil (Victor Bieil 1835-1898, directeur de Saint Sulpice).

7. Voir MAURICE BLONDEL *Itinéraire philosophique (IP)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 21.

8. MMB, *op. cit.* p. 91.

9. *Ibid.*

10. Voir MAURICE BLONDEL *Carnets Intimes, (CI)* t. 2, Paris, Cerf, p. 24, 62 etc... On connaît le rôle de l'Abbé Henri Huvelin (1838-1910) auprès de Charles de Foucauld, (mais aussi de Littré !!) on néglige souvent de préciser qu'il avait été élève

et jeunes maîtres surent discerner la qualité et l'originalité de cet élève réservé, qui semblait s'intéresser autant à Aristote ou, toujours, Leibniz, qu'aux questions économiques, juridiques ou sociales. Pierre Duhem sut lui faire partager ses réflexions épistémologiques, Émile Boutroux, confirma son orientation et l'importance décisive de la question de la liberté pour aborder de front l'esprit moderne : il fut son directeur de thèse, patient, exigeant, toujours amical.

Il faut faire ici ample mention de Léon Ollé-Laprune (1839-1898). Il fut pour Blondel, mais aussi dans une certaine mesure pour Bergson et Jaurès, un véritable maître, bien qu'il en refusât ce titre au profit de celui de « *moniteur*¹¹ ». Celui que certains considèrent comme « *le plus grand laïc catholique français depuis Ozanam* !¹² », initia Blondel à la lecture minutieuse des grands textes (Aristote, Malebranche...), et le familiarisa avec les idées de Newman, dont Ollé-Laprune était proche. En un sens Ollé-Laprune fut pour Blondel un modèle. Il confirma le jeune Blondel dans ses choix, et suscita chez lui l'admiration, passion où s'enracinait depuis l'origine l'effort philosophique¹³, non sans faire rebondir aussitôt la pensée et développer l'esprit critique. Ollé-Laprune chercha pour lui-même, comme pour ses élèves, à « *vivifier perpétuellement la conscience par la science et la science même par la croyance...* » et Blondel précise encore : « *qu'on cesse donc de se méprendre sur le véritable sens de l'esprit critique et sur la nature même de l'inquiétude sans laquelle, en effet, il n'y a point de philosophie : avoir l'esprit bon et l'appliquer bien, ce n'est, à aucun moment de la recherche, cesser de voir ; loin de là, c'est voir au contraire qu'il y a toujours plus à voir et davantage à vivre. C'est chercher la lumière avec la lumière*¹⁴ ».

Blondel définit ici à partir de la figure de son « maître », sa double fidélité : aux exigences de l'Université et à celles de sa foi catholique. Le mérite d'Ollé-Laprune est justement d'inaugurer une philosophie pleine, vitale, dans la mesure où elle se nourrit de ce foyer de convergence et de rayonnement qui constitue la constante : « *sa foi dans le Christ "via veritas et ens"*¹⁵ ».

de l'ENS, titulaire de plusieurs agrégations : Histoire, Lettres, Grammaire grecque, et Philosophie.

11. MAURICE BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune (LOL)*, Paris, 1932, éd Bloud et Gay, p. 9, 108 etc.

12. Voir *New Ireland Review*, juin 1899, p. 199.

13. *LOL*, op. cit. p. 43.

14. *Ibid.* p. 47-48.

15. *LOL*, op. cit. p. 55.

Ollé-Laprune n'ignorait nullement la grande fragilité de l'enseignement philosophique dans l'Université de l'époque. Absente des programmes sous le Second Empire, la philosophie est rétablie, mais encore menacée à nouveau de suppression – partielle – dès 1892. Ces projets révoltent Ollé-Laprune, qui ne cesse de tenter de promouvoir une méthode de travail philosophique rigoureuse, faisant toute sa place « *au point de vue historique et critique*¹⁶ ».

En 1880, Ollé-Laprune avait été suspendu de son enseignement à l'ENS pour avoir, en témoin et ami, signé le procès verbal d'expulsion des Carmes de Bagnères de Bigorre (16-10-1880)¹⁷. Conscient de n'avoir en rien failli à son devoir de fonctionnaire et d'universitaire, Ollé-Laprune avait pourtant suscité une réaction inévitable de la part de Jules Ferry alors Ministre de l'Instruction Publique et Président du Conseil. C'est Jaurès qui entreprit de faire signer une adresse dénonçant ceux qui fustigeaient – à contre-sens – l'intolérance supposée d'Ollé-Laprune¹⁸.

À travers Ollé-Laprune, Blondel dessine les lignes majeures de son propre effort ! Pourtant Blondel reste lucide et met plus haut encore le devoir de l'universitaire qu'il entend être. Aussi, avec honnêteté, se permet-il d'émettre une critique assez nette à l'égard d'Ollé-Laprune, celle d'avoir « *plus vécu sa pensée qu'il n'a pensé sa vie*¹⁹ », de sorte que sa pensée implicite a toujours dépassé sa philosophie explicite. Ce défaut, où Blondel décèle le risque d'une possible simplification, constitue comme le prétexte de la construction de son œuvre au cœur de l'université. Il y voit « *le sens de son devoir d'agir*²⁰ » et le poids même de sa responsabilité : tenter de justifier théoriquement la nécessité de dépasser l'opposition entre sa foi catholique et les conditions imposées par l'université laïque, pour faire pleinement œuvre de philosophe, tout en dénonçant l'incohérence de toute séparation, et donc particulièrement d'une « philosophie séparée ». C'est, tout naturellement, à Léon Ollé-Laprune que Blondel dédicacera sa thèse *l'Action*.

16. *LOL, op. cit.* p. 37.

17. Le 29 mars 1880, Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique prend deux décrets qui ordonnent aux Jésuites de quitter l'enseignement dans les trois mois et impose immédiatement après aux enseignants des congrégations catholiques le même délai pour se mettre en règle avec la loi ou quitter l'enseignement. Ces mesures répondent aux excès de la loi Falloux, (1850) qui accordait aux congrégations religieuses une liberté totale d'enseignement. Plusieurs milliers de congrégationnistes sont aussitôt expulsés sans ménagement et certaines municipalités anticléricales vont jusqu'à expulser aussi les religieuses des hôpitaux.

18. *LOL, op. cit.*, p. 131.

19. *LOL, op. cit.* p. 99.

20. *LOL, op. cit.*, p. 101.

Dans la tourmente de la thèse

Blondel travailla à ses thèses de longues années. Sorti de l'École Normale, il enseigna aux lycées publics de Chaumont (1885), Montauban (1886) et au Lycée Mignet d'Aix-en-Provence (1886-1889). Il fit aussi un bref remplacement au Lycée Stanislas à Paris, au cours duquel il rencontra, sans l'avoir directement comme élève, Marc Sangnier²¹. Obtenant un congé pour l'ultime rédaction de ses thèses, Blondel s'installa dans la propriété familiale de Saint-Seine-sur-Vingeanne, son «*pensoir*», où, confiné dans la solitude d'une chambre ouverte sur la paisible campagne bourguignonne, il travailla avec patience et détermination, sentant s'actualiser et se réaliser l'orientation définitive de sa pensée et de sa vie.

La soutenance eut lieu en Sorbonne le 7 juin 1893²². La thèse latine, sur le *Vinculum Substantiale* leibnizien ne fit pas vraiment débat²³. La thèse française, *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, suscita une discussion célèbre qui, commencée à 15 h, ne prit fin que plus de 4 h plus tard ! L'analyse de nos actes montre qu'ils ont un sens, mais que leur réalisation reste en-deçà du projet. L'homme fait l'épreuve de son inadéquation à soi et de sa finitude. Blondel cherche à fonder en raison la possibilité de la religion, du surnaturel, même si l'homme reste libre d'y adhérer.

Malgré l'appui de Boutroux, Blondel se heurta violemment à ceux qui prétendaient défendre les droits de la raison et ceux d'une Université désormais attachée farouchement à une laïcité conquérante. Les critiques portaient à la fois sur le sens et sur la méthode. Décelant une intention apologétique (au sens péjoratif du mot !) le jury tenta – vainement – de démontrer la supposée pétition de principe : «*Seriez-vous, lui dit Henri Marion, le porte parole, voire l'instigateur d'une campagne concertée contre la conception que nous avons ici de la philosophie et de son rôle ?*²⁴». Tout se passait donc comme si on lui reprochait non pas tant d'aboutir à Dieu («*C'est*²⁵»), mais d'en supposer la présence dès le début même de la réflexion. On suspectait

21. De vives discussions eurent lieu entre eux à propos des options du mouvement que Sangnier tentait de rassembler, et du nom à lui donner : le Sillon.

22. Voir *OC*, t 1, p. 691 sq.

23. *Ibid.* p. 749 sq.

24. *IP*, *op. cit.*, p. 48-49.

25. *L'Action* (1893) A 93, p. 492. Il s'agit du dernier mot – célèbre – de la thèse blondélienne : la dernière partie du livre heurtait particulièrement les rationalistes, en aboutissant à un examen philosophique de la religion à partir de l'idée de surnaturel.

la méthode d'immanence, comme Blondel la nommera bientôt, d'être infidèle à elle-même et la complexité des cercles concentriques de la pensée blondélienne semblait jeter un voile commode sur ce que l'on voulait prétendument retarder d'admettre. En réalité Blondel, en lecteur assidu d'Aristote, ne faisait, d'une part, que réutiliser de manière personnelle et originale, la méthode de rétorsion²⁶, que saint Thomas lui-même, non sans précisions nécessaires, n'hésite pas à évoquer de manière positive²⁷.

Sans amoindrir les droits de la pensée, Blondel suppose que tout acte nous engage tout entiers et Dieu avec nous, qui en constitue, qu'on le veuille ou non («*volle, nolle*») le dynamisme agissant et réalisant. Dieu n'est donc pas un postulat facile qui écarterait les doutes et la recherche, il est au contraire au principe de toute activité, y compris intellectuelle, seule réalité qui donne poids et efficacité à nos actes. Plaçant au plus haut l'objet (et dans une certaine mesure, le sujet) de toute pensée, Blondel sollicite, en un même mouvement, des références augustinienes, anselmiennes, voire spinozistes²⁸. C'était vouloir outrepasser le kantisme, contrairement à ce que certaines lectures hâtives ont cru entrevoir.

Le jury admit pourtant le candidat à l'unanimité au titre de docteur. La partie semblait gagnée : il n'en était rien.

Le 13 juin 1893, Blondel sollicita auprès de Louis Liard, un poste dans l'enseignement supérieur public. On le pria d'attendre, sous prétexte que sa façon d'entendre le problème philosophique et moral «*était destructive de la méthode et de la conception dont le directeur de l'Enseignement Supérieur avait à assurer le respect*²⁹». Blondel est profondément atteint. Il note dans ses *Carnets Intimes* : «*14 juin. – Au retour à Saint-Seine, après la soutenance du 7, et la mortification du 13. Gloire en Dieu, pour tout, pour la glorification comme épreuve qui brise le cœur. 15 juin. – Il faut se remettre à la tâche pour vous seul. Mais par quelle voie, de quelle manière plus efficace, comment*

26. D. LAMBERT, M. LECLERC *Au cœur des sciences. Une métaphysique rigoureuse*, Paris, 1996, Beauchesne, p. 83 sq ; voir aussi M. LECLERC *La destinée humaine. Pour un discernement philosophique*, Namur, 1993, Culture et Vérité, p. 88 sq.

27. *Somme théologique*, 1 q 2 a1 obj 3.

28. Si on suppose que chez Spinoza, comme on le lisait à la fin du XIX^e siècle, il y a comme une forme laïque de la grâce et l'idée, chère à Boutroux, que nous ne pouvons cesser de nous vouloir nous-mêmes que si Dieu descend à se vouloir en nous... voir *Bulletin des Amis de M. Blondel, Nouvelle série*, n° 8, 1994, p 10 ; c'est à partir de là aussi, qu'on peut comprendre le ralliement futur de la jeune équipe de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, X. Léon et surtout L. Brunschvicg.

29. Voir *CI, op. cit.* t. 1 p 487 ; voir *IP, op. cit.* p. 49.

*le voulez-vous, enseignez-le moi. Je vous offre toute mon incertitude comme le douloureux hommage de ma dépendance.*³⁰»

Ce n'est qu'en 1895, qu'il obtint enfin, grâce à l'intervention de Raymond Poincaré, jeune Ministre de l'Instruction Publique, un poste d'abord à Lille, puis en 1896 à Aix-en-Provence. Désormais Blondel pouvait prendre place dans la famille universitaire où il ne rencontra dès lors qu'«*égards et cordialité*³¹». Toutefois sa carrière se déroula avec une «*humble lenteur*³²», sans lui permettre après plus de 46 ans de services, d'atteindre «*la première classe de (son) emploi*³³».

Si l'on observe de près les intitulés de cours professés par Blondel à la faculté des Lettres d'Aix, on constate, au-delà de la précision technique des sujets abordés, l'originalité de certaines propositions. En 1896, Blondel est l'un des premiers à introduire en France des cours sur «*l'esthétique et l'éducation de la sensibilité*³⁴». En 1910-1911, il intéresse ses étudiants à la «*construction de la matière scientifique*». En 1913, après des difficultés suscitées par les autorités académiques de tutelle, il parvient à faire accepter un cours portant sur «*Thomisme et cartésianisme*³⁵», travail décisif pour la suite de son œuvre et qui marque une inflexion notable de sa réflexion.

Après la Grande Guerre, outre de nombreux cours sur l'ontologie, qui le conduisent à mettre saint Thomas (le *Contra Gentiles*) au programme, il n'hésite pas à revenir à sa thèse, dont il avait jusque là refusé la réédition³⁶, en proposant comme intitulé : «*Pensée et action*» (1917-1918). En 1919-1920, il introduit Newman, puis un cours public sur saint Augustin (1921-1922) et fait porter ses derniers enseignements sur «*Ce que nous devons à saint Thomas*» (1923-1924)³⁷. Deux ans plus tard Blondel est obligé de demander une retraite un peu anticipée en raison de problèmes liés à une vue désormais très déficiente.

30. *CI*, t. 1, *op. cit.* p. 487.

31. *IP*, *op. cit.* p. 51.

32. *Ibid.* p. 52.

33. *Ibid.*

34. Voir *CI*, t. 2 p. 231 sq.

35. Voir J. HOSPIED, «Thomisme et cartésianisme», in *Bulletin des Amis de M. Blondel, Nouvelle Série* (abrégé : *Bulletin...*) n° 5 p. 12 sq.

36. La première édition étant épuisée, des tapuscrits circulaient qui permettaient aux étudiants universitaires et ecclésiastiques d'en prendre connaissance.

37. Voir *CI*, *op. cit.* t 2, p. 233-234.

Rayonnement et fécondité

Le Congrès International de l'ASPLF (Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française) organisé en 1937, à la Sorbonne, et dédié à la célébration du troisième centenaire du *Discours de la Méthode* de Descartes³⁸, fut l'occasion d'une manifestation officielle. Maurice Blondel, présent, fit lire sa communication³⁹, ses yeux ne lui permettant plus d'intervenir directement. À la fin de la lecture, l'amphithéâtre debout lui fit une ovation, témoignage indiscutable d'une reconnaissance unanime de la part du monde universitaire.

Celle-ci est la résultante de deux séries de faits.

D'une part il apparaissait que Blondel pouvait être considéré comme l'un des membres les plus prestigieux de l'Université, confirmant, au-delà de sa personne, la possibilité sur le terrain d'une collaboration fructueuse entre les catholiques et la République.

D'autre part, cela confortait Blondel dans ses choix politiques en faveur de la démocratie. Blondel tout en poursuivant son œuvre, ne cessa de combattre les thèses de l'Action française de Charles Maurras, très appréciées en particulier des néo-thomistes. Le maître d'Aix s'était engagé très tôt aux côtés des catholiques sociaux, proches des fondateurs des *Semaines Sociales*. À partir de 1904, il assuma auprès de ses jeunes collaborateurs, le rôle d'un « maître à penser », ne ménageant jamais son soutien, signant régulièrement des chroniques, le plus souvent sous pseudonyme⁴⁰. Les innombrables polémiques théologiques suscitées dans le monde catholique par sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), puis par *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904) n'empêchent jamais⁴¹ Blondel de justifier et d'argumenter philosophiquement et politiquement ses engagements et ses convictions.

Dans la *Semaine Sociale de Bordeaux et le monophorisme* de 1910, livre au titre énigmatique signé Testis, Blondel défend la véritable démocratie, qui repose sur l'association d'initiatives locales, régionales, nationales ; elle accueille le catholicisme dans ses efforts, lequel ne se confond pas avec une théorie politique figée ; la démocratie est

38. Voir *Bulletin d.*, n° 12-13, p. 18.

39. *Aspects actuels du problème de la transcendance*, Paris, 1937, Hermann et Cie, fasc. VIII, p 10-17, Blondel y revient une nouvelle fois sur la question du « surnaturel ».

40. C'est ainsi qu'il cachait sa signature sous celle de l'humble « Parvulus » !

41. Voir B. SAINT-SERNIN, *Blondel*, Paris, 2009, Vrin, p. 33 sq ; p. 149 sq.

une morale de vie et d'action⁴². Celle-ci s'accomplit dans l'action sociale et politique contre les raideurs d'une lutte politique que les intégristes maurrassiens avaient poussée jusqu'à l'intransigeance et à l'excès⁴³. Sous le terme de « monophorisme extrinséciste », Blondel vise et dénonce la position exclusive conduisant à des absolus opposés.

L'Université ne pouvait donc que saluer les efforts constants de celui qui, à la veille de la Seconde Guerre mondiale saura dénoncer avec lucidité la menace de ce que l'on ne nomme pas encore les « totalitarismes », à l'extérieur comme à l'intérieur de la République⁴⁴.

La condamnation, par Pie XI, des idées de Maurras et de l'Action française, préparée dès avant la Guerre de 1914, mais effective en 1926, clarifiera les choses et soutiendra au plus haut niveau les initiatives du philosophe d'Aix. La vérité est pour lui un devoir envers autrui, mais jamais un droit sur les autres, puisqu'il s'agit d'introduire dans l'action politique elle-même l'idéal vivant du Christ, avec sa justice et sa charité comme puissant levain par lequel fermentera toute la communauté elle-même.

Enfin les combats de Maurice Blondel sur le terrain social et politique révèlent clairement qu'il n'est plus seul. De jeunes disciples diffusent ses positions et sa recherche philosophique dans la *Revue de la Nouvelle Journée* (en 1914) puis après 1924 dans les *Cahiers de la Nouvelle Journée*, dont Blondel dirigera lui-même plusieurs numéros, l'un sur « *Qu'est-ce que la mystique ?* » (1925), l'autre sur le « *Problème de la philosophie catholique* » (1930), au cœur du débat célèbre lancé par Émile Bréhier sur la possibilité d'une philosophie chrétienne. La pensée de Blondel est d'ailleurs l'objet d'un numéro spécial, « *Vers un réalisme intégral* », en 1928, rédigé par Paul Archambault, qui aime à se souvenir des positions de Péguy et défend ardemment celles de Blondel.

De nombreux étudiants de Blondel discutent et répandent ses idées. Ainsi Auguste Valensin, (qui entraînera dans son sillage Pierre Teilhard de Chardin), ou encore Henri Lefebvre : même si celui-ci suivra son chemin, bien différent et parfois antagoniste de celui de Blondel, il aimera jusqu'à la fin de sa vie rendre hommage à celui qui, pour lui, est resté un maître⁴⁵.

42. Précisons que Blondel n'a jamais encouragé un activisme politique qui serait détaché d'un enracinement religieux ; en ce sens, il influencera durablement autant Georges Guyau que Charles Flory, président de l'ACJF, son propre gendre.

43. Voir J. PRÉVOTAT, *Être chrétien en France au XX^e siècle de 1914 à nos jours*, Paris, 1998, p. 29-65.

44. Voir M. BLONDEL *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, 1939, Flammarion, rééd. 1947.

45. Voir H. LEFEBVRE, *La Somme et le reste*, (autobiographie), 4^e éd. Paris, Anthropos, 2009.

Autour de Maurice Blondel, on compte même désormais une « École d'Aix », où se rassemblent les disciples les plus proches : Jacques Paliard, Gaston Berger, tous deux à l'origine de la Société d'Études philosophiques du Sud Est (1926), qui donnera bientôt naissance à l'ASPLF (1938)⁴⁶, et auparavant à la revue *Les Études philosophiques*⁴⁷ (1928). Dans ce cercle blondélien, il faut comprendre aussi A. Forest, J. Chaix-Ruy, J. Vialatoux ou J. Lacroix.

Tous les étudiants de Maurice Blondel ont souligné le dynamisme de sa pensée : « *non pas une philosophie du repos, dit Berger, mais de la marche*⁴⁸ ». Blondel retrouve ainsi la plus haute idée de la philosophie, son ambition absolue, son souci de la dignité et de la gravité de la recherche universitaire, mais aussi et surtout une pensée de l'élan spirituel, capable de tenir compte « *des limites de la philosophie elle-même, (et) de ne pas la considérer comme fournissant à elle seule toute la lumière et toute la force nécessaire à la vie*⁴⁹ ». On comprend que Berger cherchant à résumer l'impression que pouvait donner Blondel à ceux qui l'approchaient, ait pu écrire : « *j'hésite entre jeunesse et générosité*⁵⁰ ! ».

Au demeurant, Paliard et Berger, qui succèdent à Blondel à la faculté des Lettres et de Philosophie d'Aix, illustrent le rayonnement de Blondel au sein de l'Université française, en un double mouvement : J. Paliard par sa philosophie réflexive achemine son lecteur jusqu'à la profondeur de l'âme, et à la vie spirituelle, dont Blondel avait montré les exigences et la grandeur, et G. Berger oriente la réflexion vers une pensée plus engagée dans le domaine de la culture tout en revendiquant l'héritage universitaire blondélien, « *contre l'éternelle tentation de prendre la réussite pour la vérité et le consentement des individus pour la valeur des actes*⁵¹ ». Tout se passe comme si Blondel avait enfin réussi à faire accepter le mouvement même de sa philosophie qu'il nommait « *philosophie intégrale* », qui, parce qu'elle s'enracinait résolument dans une inspiration chrétienne, restait une pensée inapte par ses propres forces à « *boucler* », laissant au cœur de l'immanence la place nécessaire à une transcendance seule capable de l'achever.

46. L'impulsion décisive fut aussi le résultat des efforts de L. Brunschvicg, E. Bréhier, A. Lalande, C. Serrus.

47. Voir *Bulletin...*, n° 12-13, p 19 sq; voir J.-M. GABAUDE *Un demi-siècle de philosophie en langue française*, Montréal, 1990, Éd. Montmorency, p. 30 sq.

48. *Bulletin des Amis de Maurice Blondel*, Nouvelle série, n° 12-13, *op. cit.*, p 17.

49. M. BLONDEL, « Note liminaire », *Bulletin de la Société d'Études Philosophiques du Sud-Est*, décembre 1926, tome 1, n° 1, p 1-2.

50. *Bulletin...* n° 12-13, p. 24.

51. *Ibid.* p. 26.

Enfin, à travers Berger se trouvait concrétisé le lien étroit entre les premières analyses phénoménologiques du philosophe de l'Action, et celles du philosophe de Freiburg, E. Husserl, auprès duquel Blondel enverra travailler Berger⁵². La fécondité universitaire de la pensée blondélienne dépasse ainsi les frontières même de l'université française, et se révèle en fin de compte non moins décisive que le rayonnement théologique⁵³ de la pensée du maître d'Aix.

Une philosophie pratiquante

Maurice Blondel, à la différence de J. H. Newman, ne s'est pas trouvé dans la nécessité d'écrire un essai sur «*l'idée d'université*». Il thématise plus volontiers les idées d'universel, d'universalité ou de catholicité (*kath'olon*). Réticent, dès la *Lettre* de 1896, vis-à-vis d'une philosophie qui se dirait chrétienne, et anticipant ainsi les remarques de Bréhier, il tient tout au long de sa vie une étroite ligne de crête qui tend à défendre la rationalité philosophique, contre toute apologétique illégitime, faible et asservissante pour la raison, et à combattre un laïcisme qui prétendrait exclure un domaine de l'examen philosophique.

Partisan d'une pensée qui ne peut se clore, il a contribué à condamner toute tentative d'exclure de l'université la question religieuse, et plus encore la Révélation quand elle s'appréhende dans les textes et se nourrit des héritages.

Si sa postérité théologique est considérable, elle marque une insistance qui lui est chère à ne pas se réduire à un savoir ou à des discours, mais implique toujours un vécu humain et une vie spirituelle, dans le mouvement même du libre vouloir.

La philosophie est donc pour Blondel toujours pratiquante, et sans doute est-ce l'une des raisons de l'influence très forte qu'il eut sur ses disciples, ses étudiants et ses amis. Les questions qui sont les siennes rebondissent aujourd'hui dans la pensée la plus contemporaine, et bien sûr dans les inflexions actuelles de la phénoménologie. On retrouve sa trace forte mais indirecte chez P. Ricœur ou chez J.-L. Marion. En ce sens la pensée blondélienne, sans être congruente à telle ou telle position actuelle, nous est proche et nécessaire. Elle convie encore aujourd'hui l'université à une rationalité élargie et complexe qui accepte de ne pas se contenter des paradigmes du grand récit des

52. Avec la complicité amicale de C. Serrus et de L. Brunschvicg.

53. À travers l'œuvre majeure de H. DE LUBAC par exemple.

VISER L'UNIVERSEL _____ **Marie-Jeanne Coutagne**

Lumières, ni se laisser entamer par le relativisme ou le nihilisme de la pensée dite postmoderne. Le risque demeure toujours d'une philosophie « séparée » qui serait une position de repli confortable mais infidèle à l'inspiration chrétienne la plus fondamentale.

En ce sens Blondel a assumé pour lui-même, et anticipé pour nous, ce que pour tout catholique peut être authentiquement une « *vocation de laïc*⁵⁴ ».

Marie-Jeanne Coutagne, mariée, 3 enfants, professeur agrégé de philosophie et docteur, est chercheur associé à l'Université Catholique de Lyon. Présidente de l'Association des Amis de M. Blondel, membre du Conseil d'Administration de la Fondation Teilhard de Chardin (chargée du fonds d'archives), elle a dirigé l'organisation et la publication depuis 1989, en France et à l'étranger, de nombreux colloques consacrés à la pensée de Maurice Blondel. Dernière parution : *Conscience et intelligence chez Newman et Blondel* (codirection avec K. Beaumont et P. de Cointet, Parole et Silence 2012).

54. Voir PETER HENRICI, *Une vocation de laïc*, in *Dramatique de la modernité*, op. cit. p. 210 sq.

Brian E. FERME

Des écoles cathédrales aux *Studia generalia*

Les premiers mots de la constitution apostolique de Jean-Paul II sur les universités catholiques, *Ex corde Ecclesiae* (*Du cœur de l'Église*, 15 août 1990) reflètent une conviction fondamentale : ces universités appartiennent à une tradition qui remonte à l'origine même de l'université en tant qu'institution. La constitution poursuit en rappelant que l'université a toujours été un centre de créativité et un phare de savoir pour le bien de l'humanité : l'*Universitas magistrorum et scholarium*¹ s'est consacrée à la recherche, à l'enseignement et à la formation d'étudiants librement unis à leurs maîtres dans la commune recherche de la vérité. Certes, le fondement juridique précis de ce que nous appelons «une université catholique» est assez récent, mais le lien avec les origines conserve tout son sens. Et dans un cahier consacré à l'idée d'université – et dédié au souvenir d'un ancien Recteur d'université catholique – les origines historiques de l'université prennent une certaine importance, surtout pour éclairer notre compréhension actuelle des universités et de l'enseignement supérieur en général. Pour le dire d'une façon que les maîtres et les étudiants du Moyen Âge auraient parfaitement comprise, notre article est une brève glose sur les mots *Ex corde ecclesiae*.

Les origines de l'université restent à la fois complexes et quelque peu obscures, en dépit des énormes progrès de la recherche érudite dans ce domaine depuis le travail fondamental (et irremplacé) de

1. «Corporation des maîtres et des étudiants» (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1246, éd. H. Denifle et E. Chatelain, n° 153, p. 189) (NdT).

Hastings Rashdall (1858-1924) à la fin du XIX^e siècle. Les spécialistes s'accordent néanmoins pour reconnaître que les universités ont été créées au Moyen Âge et apparaissent entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e; elles sont apparues dans un contexte historique précis et se sont progressivement développées avec des traits caractéristiques et un *modus operandi* assez clair, chaque institution gardant néanmoins sa physionomie originale.

De l'École cathédrale à l'université

Les universités médiévales n'ont pas surgi dans un désert académique : elles sont liées étroitement à un autre phénomène capital de l'éducation au Moyen Âge, les écoles cathédrales. Il existait bien en Italie quelques écoles laïques (Rome, Ravenne, Pavie), mais les écoles supérieures étaient partout ailleurs liées à l'Église et reposaient sur les principes établis sous les Carolingiens. Charlemagne est connu pour avoir poursuivi une politique d'éducation dynamique, dans un ensemble de mesures destinées à une transformation sociale et religieuse des Francs : la renaissance des lettres et du savoir faisait partie de ce plan destiné à raviver la société franque. *L'Admonitio generalis*, ce fameux capitulaire de 789, ordonnait aux évêques et aux moines d'établir des écoles pour enseigner les psaumes, la musique, le chant et la grammaire (chapitre 72). On connaît des écoles attachées à des cathédrales ou à des domaines royaux, sans négliger pour autant l'engagement de monastères comme Fulda, Saint-Gall ou Corbie : avant 1100, le système d'enseignement était double : écoles monastiques et écoles cathédrales.

Des changements notables intervinrent dans le système au XII^e siècle : on est passé d'une structure dominée par les critères monastiques à une autre où les écoles cathédrales (et d'autres écoles non monastiques) jouent un rôle essentiel. Les raisons pour le déclin des écoles monastiques sont complexes, mais on convient que les écoles cathédrales jouissaient d'un fondement plus solide dans un monde connaissant une mutation socio-économique qui allait avoir de grandes conséquences sur le système éducatif : dans cette mutation, les écoles cathédrales avaient plus de vitalité et de dynamisme que leurs homologues monastiques. Cette relation forte avec le monde laïc se manifestait par une offre de formation pour de futurs administrateurs aussi bien cléricaux que civils. Nous disposons de peu d'informations sur leur manière d'enseigner, mais on peut l'apercevoir à travers la lettre qu'un maître de Mayence, Gozzechin, adresse à son élève Wachter (ou Vaucher) de Liège, vers 1065, ainsi que la description

Des écoles cathédrales aux Studia generalia

de l'enseignement de Bernard de Chartres que donne, au milieu du XII^e siècle, Jean de Salisbury dans son *Metalogicon*. Dirigées par un *magister scholarum*, sous l'autorité de l'évêque, ces écoles offraient une instruction de base, enseignant des techniques littéraires et rhétoriques à l'intention des futurs administrateurs. La méthode suivie était généralement celle établie par Alcuin sous Charlemagne, sur la base des sept arts libéraux², la théologie occupant le sommet, le tout reposant sur un nombre limité de textes : on lisait le texte (ce qui était la *lectio*), puis le maître en commentait le sens littéral (le *sensus*) qui conduisait à découvrir le sens caché le plus profond (la *sententia*). Outre la transmission du patrimoine culturel, une autre fonction de l'école cathédrale semble bien avoir été l'éducation des *mores*, c'est-à-dire du comportement social et personnel.

Le système éducatif des écoles cathédrales apparaît donc comme plutôt figé : une approche personnelle et critique semble bien avoir été perçue comme inutile, car tout le système tendait à éviter les questions, en particulier celles qui auraient pu conduire à mettre en discussion les thèses fondamentales des textes étudiés. Or vers le milieu du XI^e siècle, un changement se produisit dans les manières traditionnelles d'étudier. La montée de l'économie marchande, avec une plus grande circulation d'argent liquide, conduisit les écoles monastiques à admettre des étudiants payants, qui ne souhaitaient pas nécessairement devenir moines. Ce qui entraîna la création d'*écoles extérieures* aux monastères : l'abbaye du Bec en est un bon exemple. Sous l'abbé Lanfranc (1042), l'école extérieure du Bec fournissait à la fois un enseignement de base aux débutants et un enseignement relativement supérieur. On sait qu'Anselme fut attiré par cela (1059) : il en devint le directeur (l'*écolâtre*) et en fit une des écoles les plus réputées. Le succès du Bec fait ressortir un trait caractéristique des écoles, qu'elles soient monastiques ou épiscopales : c'est la réputation individuelle des maîtres qui attirait des étudiants (et d'autres maîtres).

Les changements que connaît l'ancien système d'éducation apparaissent à l'évidence dans la renommée croissante de plusieurs autres écoles dans la France du Nord : Reims a maintenu une position de force jusqu'aux années 1120. Bernard (vers 1130-1160) fit de Chartres au XII^e siècle un centre influent, surtout pour la grammaire et les techniques du langage. Laon était réputé pour sa science théologique, grâce à des maîtres individuels : Anselme († 1117, qui fut élève au Bec) et son frère Raoul († 1135/36).

2. Les sept arts libéraux se divisent entre le *Trivium* (grammaire, dialectique et rhétorique) et le *Quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie et astronomie) – NdT.

Les développements et les défis de l'éducation sont aussi liés à l'émergence de puissants courants intellectuels qui vont affecter en profondeur les écoles cathédrales et expliquer en partie leur disparition au profit des universités. Le plus puissant est l'usage de la méthode dialectique pour tout l'enseignement, mais surtout en théologie. On ne sait pas grand chose sur l'enseignement de la théologie avant 1100, sinon qu'il reposait sur la lecture et l'explication de la Bible. L'époque connut des débats théologiques importants, comme l'attestent la polémique soulevée par Bérenger autour de l'Eucharistie et la réponse passionnée de Lanfranc. Mais avec l'irruption de la méthode dialectique en théologie, de nouvelles questions et de nouvelles possibilités intellectuelles apparurent.

Écolâtre du Bec, Anselme a changé le contenu et l'esprit de l'enseignement de la théologie en développant une approche rationnelle des mystères de la foi – mais c'est avec Abélard, à Paris, que la dialectique a vigoureusement déterminé le destin de cet enseignement : son fameux *Sic et Non* (vers 1135) montra comment la dialectique pouvait lever des difficultés et dissiper des obscurités dans les écrits bibliques et patristiques. Son *Introduction à la théologie* (1136-1140) propose une approche rationnelle, qui rencontra de très sévères critiques, car elle était loin de faire l'unanimité, comme le montre la réaction passionnée de Bernard de Clairvaux et les débats ultérieurs. Dans les années 1080, Roscelin de Compiègne (1050-1121), qui enseignait dans des écoles laïques au Nord de la France, se servit de déductions logiques pour éclairer le mystère trinitaire, ce que refusa Anselme de Cantorbéry. En dépit des débats académiques et ecclésiastiques, la dialectique était une approche stimulante et nouvelle de tous les textes, y compris des textes sacrés. Elle fournissait une base intellectuelle pour renouveler les questions et engager une nouvelle manière d'aborder la lecture des textes.

Cette lecture fut aussi renouvelée par l'apparition de textes inédits, surtout de la tradition grecque, inconnus à l'époque carolingienne : la « renaissance du XII^e siècle » (expression de Charles H. Haskins) désigne avec justesse l'apparition et le développement de nombreux grands mouvements, qui exercèrent une influence considérable sur le contenu et l'organisation de l'enseignement et donc l'apparition des universités. L'aspect le plus important fut bien sûr d'abord la traduction en latin de textes jusqu'alors inaccessibles : sans doute au temps des Carolingiens, un gros effort avait été fait pour recopier et transmettre des manuscrits de la Bible, des Pères et de la littérature profane classique, mais une partie non négligeable de la littérature latine et quasiment toute la littérature grecque étaient restées inconnues. L'effort de traduction entrepris dans les années 1130-1180 ouvre une mine

Des écoles cathédrales aux Studia generalia

d'idées nouvelles et d'approches inédites à des thèmes jusqu'alors rarement explorés. Les centres de traduction étaient en contact à la fois avec la culture grecque et la culture arabe. Ainsi Venise, et son contact avec Byzance, dont témoigne Jacques de Venise, et la Sicile dont les liens avec les cultures latine, grecque et arabe sont rendus manifestes par le travail d'Aristippe de Palerme. L'Espagne, au contact de la culture arabe occupa une place décisive dans cette histoire : Tolède fut un centre de traduction particulièrement important sous l'archevêque Raymond de Sauvetât (1125-1151). On relèvera que les traducteurs provenaient de toute l'Europe : germaniques, anglais, italiens. Ces traductions se diffusèrent rapidement dans toute l'Europe et bien que les centres de traduction n'aient pas coïncidé avec les centres d'enseignement, elles ont largement influencé la vie intellectuelle et l'éducation. Le travail de traduction a permis de mettre à disposition, vers la fin du XII^e siècle, à peu près tous les écrits d'Aristote.

Le monde juridique a connu un processus analogue : avant le IX^e siècle, le *Digeste*, dont on peut dire qu'il est la partie la plus riche du *Corpus iuris civilis*, n'est pratiquement jamais cité ; aucun pape après Grégoire le Grand (590 à 604) ne le cite directement. La redécouverte du *Digeste* vers la fin du XI^e siècle entraîne un changement critique considérable dans l'approche du texte juridique et des questions qu'il soulève. On ne peut guère imaginer que le renouveau juridique du XII^e siècle ait pu être possible sans la redécouverte du *Digeste* où les juristes médiévaux ont appris à proposer et résoudre des cas juridiques complexes, à analyser les questions et élaborer des solutions. Cette redécouverte doit du reste être intégrée à un mouvement plus grand, le mouvement réformateur du XI^e siècle. La Querelle des Investitures, qui opposa la papauté et le Saint-Empire romain germanique entre 1075 et 1122, se caractérise en grande partie par un débat sur les réformes ; elle entraîna un souci nouveau de travail critique sur les sources du droit canon pour en établir le texte exact. Dans son *Liber Gomorrhianus* (vers 1050), Pierre Damien se montre insatisfait des collections canoniques existantes, dont il dénonce souvent le caractère fabuleux ou tout simplement apocryphe. Il souligne qu'une étude attentive du texte est nécessaire pour en découvrir l'auteur et en comprendre le sens. Acteur majeur de la Querelle des Investitures, Yves de Chartres (1040-1116) aura recours à la dialectique pour résoudre les contradictions apparentes des textes de loi, comme il s'en explique dans son *Prologus*. Cette approche minutieuse des textes canoniques aboutira, au milieu du XII^e siècle, au grand travail de Gratien, sa *Concorde des canons discordants* (connue comme le *Décret*). Ce travail restera le texte de référence pendant plus d'un siècle, et son titre dit bien ce que la dialectique permet de faire pour établir une concorde dans une apparente discorde.

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES ——— Brian E. Ferme

Des textes nouveaux et une méthode nouvelle (la dialectique) ne pouvaient pas ne pas contraindre les pratiques et contenus de l'enseignement supérieur à des changements radicaux. On n'étudiait plus seulement pour lire et comprendre un texte de base, par exemple les Écritures, mais l'usage de la dialectique entraînait à poser à partir de ces textes de nouvelles *quaestiones* dans tous les champs de la connaissance. Les contradictions soulevées par des problèmes spécifiques demandaient une solution, et de nouvelles questions entraînaient de nouvelles solutions qui à leur tour, dans le développement des écoles, posaient des questions nouvelles... Chaque étape procurait aux maîtres et aux élèves des matériaux nouveaux à examiner et débattre, de nouvelles solutions que les maîtres enseignaient et que les étudiants apprenaient : cela n'allait pas sans tensions, lorsque des questions dangereuses surgissaient, dont certaines furent condamnées comme hérétiques. On posa des règles nouvelles pour l'exercice académique habituel, la *disputatio*, afin de stimuler l'agilité intellectuelle et la vivacité de l'argumentation oratoire. D'une certaine manière, la pratique traditionnelle des écoles cathédrales, qui consistait à transmettre des solutions reçues, s'accompagnait désormais d'un travail d'analyse et de réflexion pour justifier ces solutions et mieux les comprendre. Le travail est désormais centré sur la formation d'un système rationnel et cohérent, qui ne visait pas nécessairement à remplacer les textes traditionnels ou à écarter la tradition, qu'il s'agisse de Gratien en droit ou de Pierre Lombard en théologie, mais plutôt à les analyser afin d'en tirer une lumière plus grande.

L'apparition de nouveaux textes et de nouvelles méthodes est importante pour expliquer la transformation que le système éducatif subit au XII^e siècle, mais d'autres facteurs doivent entrer en considération. D'abord l'essor des villes, qui résulte de grands changements démographiques en Occident. À la fin du XI^e et au début du XII^e siècle, de profondes mutations économiques et sociales provoquent un déplacement économique et démographique des campagnes vers les villes. Cet essor urbain ne fut pas d'ailleurs accueilli par tous comme un progrès : pour certains penseurs, particulièrement conservateurs, la ville – Sodome, Gomorrhe, Babylone – représentait le danger et la perversion, tandis que d'autres acclamaient la nouvelle Jérusalem, cité de David, comme un lieu de rencontres pour tous les peuples, pour des échanges fructueux et de nouvelles perspectives, y compris intellectuelles.

Il est significatif que la ville servit de toile de fond au développement d'une définition plus nuancée (et juridique) des *corporations*. Car une caractéristique majeure de la ville était la division du travail entre des professions en termes d'activité commerciale. Appartenir

Des écoles cathédrales aux Studia generalia

à une profession était déterminant pour la conscience urbaine, et la ville était considérée comme une corporation, une *universitas*. C'est aux XII^e-XIII^e siècles que la définition juridique de l'*universitas* a pris consistance, à partir de deux éléments : a – une autonomie d'organisation, c'est-à-dire le droit de se donner ses propres statuts, de choisir ses officiers, d'avoir juridiction sur ses membres ; b – la reconnaissance de cette autonomie par l'autorité publique, ce qui revenait en pratique à posséder un sceau pour officialiser les actes. Ces éléments étaient communs à toutes les corporations, ou *universitates*, dans les villes : on va les retrouver dans ces corporations particulières qui deviendront « l'université » : les *studia generalia*.

L'essor des *studia generalia*

En premier lieu, il faut relever une distinction terminologique de poids dans l'essor de ce que nous appelons aujourd'hui *les universités* ; le mot utilisé au Moyen Âge n'était pas *universitas*, mais *studium generale*, qui se répandit au début du XIII^e siècle. Cela ne signifiait absolument pas un endroit où étaient enseignées toutes les disciplines des facultés supérieures, théologie, philosophie et droit (civil et canon), mais seulement un endroit où les étudiants venaient à partir d'origines diverses. C'est ensuite que le *studium generale* désigna un établissement d'enseignement supérieur assurant la collation de grades valables partout, *licentia ubique docendi*. Il avait en ce sens-là un lien particulier avec la papauté. En général le mot *universitas* désignait le corps d'enseignants et étudiants, *universitas magistrorum et scholarium* ou *universitas studii*, tandis que l'institution académique abstraite s'appelait *studium generale*. Ainsi, en un certain sens, l'*universitas* précéda le *studium* et ne comprenait pas tous les éléments qui devaient ensuite caractériser le *studium*. À l'origine de l'Université de Paris, nous trouvons les maîtres et les étudiants, même si l'initiative venait de ceux-ci. Ce n'est qu'en un second temps que nous trouvons les structures formelles qui constituaient ce corps abstrait connu en général comme un *studium generale*.

Les différents échanges et développements que connut le XII^e siècle eurent d'importantes conséquences sur le développement de la vie académique et des institutions d'enseignement, et surtout des écoles cathédrales. Guibert de Nogent (– vers 1125) est témoin de ce changement, qui souligne la conscience que ses contemporains, dans les premières décennies du XII^e siècle, avaient d'un changement profond dans l'éducation. Ce qu'il avait connu dans sa jeunesse – quelques maîtres à la science courte – était très vite en train d'être remplacé par

des institutions plutôt récentes de plus en plus nombreuses. Car les changements dans le système éducatif qui se produisent au XII^e siècle s'accompagnent d'un accroissement du nombre d'établissements dans les villes – où désormais la population étudiante devient un facteur social significatif. De surcroît, certaines Écoles connaissent une réputation telle qu'elles attirent en grand nombre maîtres et élèves. Au début du XII^e siècle, on voit poindre les éléments qui vont assurer la prééminence des écoles parisiennes. Paris était déjà très attractif à l'arrivée d'Abélard, vers 1100. Dans son *Historia calamitatum*, il ne cache pas son grand désir d'y enseigner, et il mit tout en œuvre pour le réaliser. L'originalité de Paris par rapport aux autres centres était de pouvoir abriter plusieurs écoles, et payer plusieurs maîtres – conséquence de la puissance économique et politique qu'avait acquise la capitale des Capétiens : tandis que les autres villes pouvaient entretenir un ou deux maîtres, Paris avait plusieurs écoles, École cathédrale près de Notre-Dame, les écoles de la Rive gauche, sur la colline Sainte-Genève, puis aussi à Saint-Victor. L'attraction exercée par Paris sur les maîtres et les étudiants explique son rang élevé parmi les villes d'Europe du Nord et son développement ultérieur comme *studium generale*.

Certaines écoles étaient plus réputées que d'autres dans certains domaines : Paris pour la philosophie et la théologie, Montpellier et Salerne pour la médecine, Bologne pour le droit (civil et canon). La complexité croissante d'un système éducatif lié à l'expansion bourgeoise des villes est à l'origine de structures qui vont conduire à la mise en place d'une corporation particulière, l'*universitas magistrorum et scholarium*, même si cette évolution n'avait rien de prédéterminé. On peut dire qu'en gros deux systèmes furent mis en place, en fonction des données sociopolitiques propres à Bologne et à Paris, et pour répondre aux difficultés soulevées par cette population d'étudiants et de maîtres dans ses rapports avec les autorités religieuses et civiles locales.

Les origines des Universités à Paris et à Bologne ont été souvent étudiées, et il n'y a pas lieu d'y revenir ici³. Nous nous contenterons de rappeler quelques traits saillants qui ont marqué leur essor entre la fin du XI^e et la première moitié du XII^e siècle. Le premier est le caractère international de ces institutions : la chose est relevée, dans son *Metalogicon*, par Jean de Salisbury, qui étudia à Paris entre 1135 et 1148. Ce caractère international renvoie à un autre aspect capital : la mobilité académique. Au début, les maîtres se déplaçaient, attirant des étudiants sans avoir d'attache fixe dans un établissement. Avec

3. Rappelons, pour la France, les travaux de Jacques VERGER (NdT).

Des écoles cathédrales aux *Studia generalia*

les écoles cathédrales (et surtout celles qui avaient acquis une solide réputation), les maîtres tendirent à se fixer, de sorte que ce furent les étudiants qui se déplacèrent, pour gagner des écoles où enseignaient des maîtres renommés. Ils venaient de toute l'Europe, et on sait que Paris et Bologne attiraient des étudiants d'Angleterre ou d'Allemagne aussi bien que d'Italie ou de France. En d'autres termes, un enseignement supérieur de qualité était accessible à qui avait les moyens de se déplacer : l'internationalisation et la mobilité étaient aussi les produits de l'économie monétaire du XII^e siècle, mais l'Église y contribua en conservant le montant de leurs bénéfices aux clercs qui partaient étudier.

La présence de l'Église dans l'essor des universités est un autre facteur non négligeable. On s'en rend compte dans les difficultés que le *studium generale* de Paris rencontra aussi bien de la part des évêques que des autorités civiles : certaines furent aplanies par l'intervention de Philippe Auguste en 1200, mais Rome ne resta pas indifférente, comme le montre l'intervention de Robert de Courçon⁴ comme légat pontifical pour accorder des statuts en 1215 ; ceux-ci comportaient tous les traits d'une corporation : contrôle sur la collation de la *licentia*, droit d'établir des statuts permettant le fonctionnement de l'institution (et serment d'obédience aux statuts prêté par les membres), droit d'élire des officiers pour l'application de ces statuts, et enfin possession d'un sceau pour authentifier ses actes, ce qui était le vrai signe de l'autonomie. L'évêque et le chancelier diocésain ne manquèrent pas de protester contre cette intervention et de contester les privilèges de juridiction accordés au *studium generale* parisien, mais l'institution reçut, par la bulle de Grégoire IX *Parens scientiarum* (13 avril 1231), l'appui de la papauté. On assiste à des procédés analogues à Bologne.

Les papes du XII^e siècle, à commencer par Innocent III, appréciaient la réforme et ce que représentait le développement des universités. L'attention portée par les papes aux Écoles n'était du reste pas très surprenante : Innocent III avait étudié à Paris sous Pierre le Chantre dans les années 1180, Boniface VIII avait étudié à Bologne et d'autres comme Innocent IV avaient été des professeurs. Mais leur intérêt ne reposait pas seulement sur une sympathie née de leur expérience personnelle, ni de la reconnaissance d'un enseignement de qualité : ils avaient compris que l'enseignement, surtout au niveau supérieur, appartenait à la mission universelle de l'Église et ne pouvait pas en être détaché. L'enseignement et la recherche des canonistes et des théologiens étaient essentiels pour défendre et expliquer la foi. Leur

4. Robert de COURÇON (parfois orthographié Courson) est un cardinal anglais, qui étudia à Oxford, Paris, et Rome. Cardinal en 1212, il donna ses statuts à l'Université de Paris en 1215. Il mourut pendant le siège de Damiette (1218) (NdT).

conviction d'un besoin de défendre et expliquer la foi se doublait de la nécessité de tenir compte des nouvelles approches intellectuelles qui venaient de germer ; les méthodes scolastiques du temps étaient totalement équipées pour comprendre et présenter, dans son intégralité, le dogme chrétien. La papauté appréciait de surcroît l'utilité pratique d'une solide éducation intellectuelle qui pouvait permettre à des individus d'assurer des fonctions de responsabilité non seulement dans les structures ecclésiastiques, mais surtout pour répondre aux défis de divers mouvements hérétiques.

L'intérêt de la papauté pour l'enseignement supérieur n'est pas seulement lié à l'essor des universités : la formation du clergé figurait dans les buts du programme réformateur de Grégoire VII. Ainsi le synode romain de 1078 contre les investitures laïques s'est aussi soucié d'enjoindre aux évêques d'assurer dans leurs églises l'enseignement des *artes litterarum*. Grégoire VII estimait aussi que les connaissances littéraires étaient indispensables non seulement pour les évêques, mais aussi pour les simples prêtres, car sans elles on ne pouvait ni enseigner les autres ni se défendre soi-même. Latran III, tenu sous Alexandre III, exigea que « chaque église cathédrale attribue un bénéfice adéquat pour payer un maître qui enseigne gratuitement aux clercs et aux étudiants pauvres » ; de surcroît le *scholasticus* (ou *magister scholarum*) ou tout autre personne chargée de l'école cathédrale ne pouvait pas exiger de taxe pour délivrer la *licentia docendi*, la licence d'enseigner. Cette mesure fut étendue et renforcée par Latran IV (sous Innocent III), qui étendit l'obligation posée par Latran III à toutes les églises disposant d'un revenu suffisant et décréta de plus que « chaque église métropolitaine doit avoir un *theologus* qui puisse enseigner aux clercs et aux autres les Saintes Écritures et les instruire tout spécialement de tout ce qui a trait au soin des âmes ».

L'intérêt porté par les plus hautes autorités de l'Église ne doit pas conduire à penser qu'elles furent à l'origine des *studia generalia* : beaucoup de documents officiels pour les plus anciens *studia* reviennent à confirmer ce qui existait auparavant. En d'autres termes, les autorités ecclésiastiques n'ont pas créé ou fondé formellement les premiers *studia generalia*, comme ce fut le cas plus tard. Il est clair qu'il s'agissait plutôt de développements spontanés de la part de maîtres et d'étudiants décidés, en fonction des réalités locales, à faire reconnaître leur droit à s'organiser sur le modèle des corporations, afin de préserver leur autonomie face aux empiètements des autorités religieuses ou civiles locales. Par ailleurs, la papauté a vite reconnu à la fois le sens de ces nouvelles institutions et l'intérêt qu'elles représentaient – et donc le besoin de s'y impliquer. C'est l'Empereur Frédéric II qui fonda l'Université de Naples (1224), tandis que la première fondation

Des écoles cathédrales aux *Studia generalia*

pontificale fut Toulouse, en 1229, par le légat du pape, Romano, cardinal de Saint-Ange. D'autres allaient suivre rapidement.

Directement lié à l'idée de fondation pontificale directe ou de reconnaissance ultérieure était l'octroi de la *licentia ubique docendi*, qui permettait d'enseigner partout en Europe sans avoir à passer de nouveaux examens. Il s'agissait d'une extension pontificale de la *licentia docendi* délivrée par un *scholasticus*. Ce privilège pontifical a définitivement séparé les Écoles cathédrales des *studia generalia* : seules les institutions autorisées par une bulle pontificale à délivrer la *licentia ubique docendi* pouvaient être tenues pour des *studia generalia*. En fait, à la fin du XII^e siècle, les universités les plus anciennes, même celles d'origine spontanée, avaient obtenu ce privilège pontifical.

Conclusion

La prééminence ultérieure – aussi bien en termes d'enseignement qu'en termes d'institution – d'une école cathédrale, largement due à sa transformation en ce qui va devenir un *studium generale*, doit cependant être replacée dans son contexte : la prééminence des écoles cathédrales dépendait exclusivement de celle des maîtres qui y enseignaient, et non de l'idée qu'elles pouvaient devenir des *studia generalia*. Il est clair que le *studium generale* qui s'est ultérieurement développé comme un enseignement régulier et structuré devenait nécessaire. De plus d'autres centres, qui ne devinrent jamais formellement des *studia generalia* (ou ne furent jamais tenus pour tels), sont demeurés, du moins pendant un certain temps, d'authentiques lieux de savoirs. L'Angleterre est typique à cet égard : l'activité intellectuelle d'endroits comme Northampton, Hereford, Lincoln ou York était au XII^e siècle aussi développée qu'à Oxford – mais ils ne devinrent jamais des universités. En d'autres termes, il convient de reconnaître la permanence, au XII^e siècle, d'écoles cathédrales « non universitaires ». En fait, la question de savoir pourquoi certains endroits ne devinrent jamais des universités est aussi obscure que celle qui consiste à savoir pourquoi d'autres le devinrent. La législation des deux conciles du Latran reconnaît certainement la place éminente des écoles cathédrales. Néanmoins il est clair que le mouvement portant vers les *studia generalia*, appuyé par la papauté, allait l'emporter, et que les jours des écoles cathédrales étaient comptés. Elles ont eu de plus en plus de mal à rivaliser avec l'attraction de centres urbains qui pouvaient attirer et entretenir des maîtres et une foule d'étudiants de tous pays pour un enseignement de haut niveau.

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES ——— Brian E. Ferme

Bien que le rôle de l'Église dans ce processus fût fondamental, il ne fut jamais ni facile ni évident. Les défis du Grand Schisme, du nouvel humanisme, et la montée d'États-nations forts signifiaient de nouvelles approches et de nouveaux dilemmes qu'il fallait affronter et trancher. En 1455, lors de l'inauguration de l'Université de Fribourg en Brisgau, son premier recteur prêcha sur un proverbe de Salomon : « la Sagesse s'est bâtie une maison », *Sapientia aedificavit sibi domum*⁵. C'était littéralement le sens profond des *studia generalia* comme des écoles cathédrales : la sagesse se bâtissant une maison. Malgré les nombreuses mains qui œuvrèrent pour la construire, la maison de la sagesse qui fut réalisée de manière institutionnelle dans les *studia generalia* était essentiellement liée à l'Église, *ex corde ecclesiae*.

(Traduit de l'anglais par J.-R. Armogathe. Titre original : *From Cathedral Schools to Studia generalia*)

Né en 1950, Mgr Brian E. Ferme est prêtre du diocèse de Portsmouth (1980), ancien doyen de la Faculté de droit canon de la *Catholic University of America*. Consultant de plusieurs congrégations romaines, il est recteur du *Studium generale marcianum*, fondé à Venise en 2004 par le cardinal Scola. Il est l'auteur d'une *Introduzione alla storia delle fonti del diritto canonico*, Rome, Pontificia università Lateranense, Milano, Mursia, 1998 (t. 1 : *Il diritto canonico fino al Decretum di Graziano*), trad. angl. Montréal, Wilson & Lafleur, 2007.

5. Cité par H. GRUNDMANN, « La genesi dell'Università nel Medioevo », in G. Arnaldi, éd., *Le origini dell'Università*, Bologne, 1974, p. 98.

Jean-Louis BRUGUÈS

Une Université catholique

En me nommant à l'évêché d'Angers, en mars 2000, le Saint-Père me confiait dans le même temps l'Université Catholique de l'Ouest rattachée au Siège. Le milieu universitaire ne m'était pas inconnu dans la mesure où j'avais enseigné la théologie morale fondamentale d'abord à l'Institut Catholique de Toulouse, puis à l'Université de Fribourg (Suisse); mais je n'y avais jamais reçu de responsabilités administratives. Comment exercer la charge de Grand Chancelier?

Je pris comme ligne de conduite de donner à la fois un élan et un contenu plus précis à chacune des réalités désignées par les trois lettres du sigle U.C.O.. Ce ne fut jamais facile. La lettre U. : l'autorité publique se refusait à admettre que nous étions une université comme les autres, aussi exigeante que celles de l'État, sinon plus, dans l'application des principes d'enseignement, de recherche, de contrôle des connaissances des étudiants et de recrutement du personnel. Lors de chaque nomination du recteur de l'académie de Nantes, il fallait recommencer, tel de modernes Sisyphe, la sempiternelle bataille du titre d'université et de la délivrance des diplômes. Je ne me suis jamais résigné à admettre que les universités publiques étaient, du point de vue de la loi nationale, les héritières légitimes des universités primitives, toutes nées dans le giron de l'Église, comme nous le verrons un peu plus loin, alors que les universités créées par cette même Église dans la seconde moitié du XIX^e siècle étaient exclues de l'héritage. Le sigle O. présentait lui aussi des aspérités : la position géographique d'Angers n'était pas idéale, il faut le reconnaître, et l'on comprenait les velléités de la Bretagne de se doter d'un lieu universitaire propre,

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES — Jean-Louis Bruguès

tandis que les diocèses du sud de la « diète » regardaient plutôt vers les grands centres de Bordeaux et de Toulouse.

Ces difficultés toutefois n'étaient rien en comparaison de celles liées au troisième siècle C. Le recteur de l'UCO avait bien résumé la situation à mon arrivée : « Un tiers des enseignants est attaché à la dimension catholique de l'établissement, un tiers lui est opposé et guette la première occasion pour la faire disparaître, un tiers enfin lui est complètement indifférent ». Il ne m'a pas fallu longtemps pour vérifier que cette description était exacte. Comment justifier dans ces conditions l'appellation de catholique ? Mon frère et mon ami, le P. Guy-Thomas Bedouelle, nommé recteur de l'UCO peu avant mon propre départ pour Rome, a mené un combat admirable autant qu'exténuant pour la reviviscence du caractère catholique de la maison, surmontant les obstacles les uns après les autres. Il s'y est usé. Qu'il me soit permis de lui rendre hommage ici, en mon nom propre, bien sûr, mais aussi au nom de l'Église.

I – Une des premières « puissances éducatives »

Mes quatre années et demie passées à la Congrégation romaine pour l'Éducation Catholique m'ont donné une vision plus large. L'Église catholique peut être fière de son enseignement supérieur. D'abord en raison du nombre. L'essor a été considérable au cours des cinquante dernières années : le chiffre global des universités catholiques avoisine désormais 1 300 et les demandes de création se multiplient. Les secteurs les plus dynamiques se trouvent aujourd'hui en Amérique latine, en Afrique et en Inde. Si l'on ajoute que 250 000 écoles se réclament d'une appartenance catholique, en dehors de l'Afrique et de l'Asie, on doit conclure que l'Église est devenue l'une des premières puissances éducatives du monde. Cette « puissance » n'est pas du goût de tous et l'on devine sans peine d'où viennent les coups visant à mettre en doute la rectitude et les capacités pédagogiques du personnel de l'Église.

C'est cependant la qualité de cet enseignement qui mérite une mention particulière. En Amérique latine, par exemple, les universités gérées par l'Église figurent parmi les meilleures du pays, voire du continent. Selon un classement établi cette année par les *QS World University Rankings* qui avaient retenu 2 500 établissements, l'Université pontificale de Santiago-du-Chili est considérée comme l'une des deux cents meilleures du monde, et la troisième en Amérique latine. Ayant été reçu dans cette même ville en 2009, le Français que j'étais n'en croyait pas ses oreilles d'entendre le

ministre de l'éducation de l'époque, une socialiste, confier que, lorsque était envisagée une réforme de l'éducation, elle commençait par recueillir l'avis des universités catholiques, jugées plus fiables que les publiques... En mars dernier, alors que je découvrais le magnifique campus de Notre-Dame (Indiana) – une ville à lui seul! -, je constatais que des professeurs venus des prestigieuses universités de Yale ou de Princeton n'hésitaient pas à y donner leurs cours, tandis que ses propres enseignants recevaient des invitations venant de toutes parts aux États-Unis et à l'étranger. En Italie, il n'est pas rare que, pour analyser tel phénomène social ou la portée d'une découverte scientifique, la télévision publique sollicite l'avis des chercheurs travaillant dans des universités catholiques, comme celle du Sacro Cuore, à Milan.

Toutefois, partout dans le monde revient avec l'insistance d'un leitmotiv une lancinante question : qu'est-ce qu'une université catholique ? La sécularisation, certes différente d'un pays à l'autre, mais qui s'étend désormais sur toutes les terres, le brassage social, le pluralisme des traditions spirituelles, le soupçon entretenu en Occident envers toute religion, souvent accusée de division sociale et de facteur de violence, et parallèlement la montée d'un indifférentisme massif envers la dimension transcendante de l'existence humaine contraignent à reposer à frais nouveaux la question de l'identité catholique des établissements d'études supérieures confiés à l'Église.

Tenter de répondre à cette question suppose qu'il soit répondu d'abord à une question préalable : pourquoi l'Église éprouve-t-elle le besoin de créer et de gérer des universités ? Les Pères de Vatican II avaient apporté une première réponse : les institutions catholiques d'enseignement supérieur ont à assurer « une présence publique, stable et universelle de la pensée chrétienne dans tout l'effort intellectuel pour promouvoir une culture supérieure, et que les étudiants de ces instituts soient formés de telle sorte qu'ils deviennent des hommes éminents par l'instruction, prêts à assumer les plus lourdes tâches dans la société, et témoins de la foi dans le monde¹ ». On pourrait compléter par une autre considération : l'université catholique représente pour l'Église un moyen privilégié de participer à la culture du pays, et d'en être un agent actif. Imaginons quelle serait la crédibilité de l'Église, surtout dans des sociétés sécularisées qui ne mettent rien au-dessus de la compétence professionnelle, si les meilleurs scientifiques, les meilleurs économistes, les meilleurs architectes sortaient de ses universités, ou encore si la morale sexuelle catholique était expliquée,

1. CONCILE VATICAN II, Déclaration *Gravissimum educationis*, n. 10.

sinon défendue, par les meilleurs médecins ! Comme le déclarait Jean-Paul II : pour l'Église catholique, le monde de l'éducation supérieure constitue « un champ privilégié pour le travail de l'évangélisation et sa présence dans la sphère culturelle² ». On comprend que la bonne marche de l'Université constitue un sujet de grande attention de la part de chaque pape moderne ; c'est particulièrement évident avec Benoît XVI.

II – Les institutions ecclésiastiques

Rappelons une distinction primordiale et pourtant souvent négligée. Le *Code de Droit Canonique* (n. 807-821) prévoit deux types d'institutions universitaires liées à l'Église. Les premières sont *les Universités et les Facultés ecclésiastiques*. Leur finalité est de promouvoir les études dites « ecclésiastiques ». Il faut entendre par là les disciplines concernant les sciences sacrées : la théologie, la philosophie et le droit canon, pour nommer les plus fameuses. La liste n'est nullement close ; on pourrait mentionner aussi : l'histoire ecclésiastique, la doctrine sociale de l'Église, la missiologie, la littérature ecclésiastique (il existe deux facultés de ce genre, à Rome et à Madrid), etc. Ces institutions, érigées par le seul Siège Apostolique, sont régies par la Constitution Apostolique *Sapientia christiana* du 15 avril 1979 ; elles délivrent les grades académiques au nom du Saint-Siège et sous son autorité. En 2005, leur nombre s'élevait à 258. La plus récente est l'Université ecclésiastique *San Damaso*, à Madrid, qui a été érigée en juillet 2011, quelques semaines à peine avant les « Journées mondiales de la jeunesse ». La responsabilité de la Congrégation romaine est ici toujours directement impliquée, dans la mesure où il lui incombe de promulguer le décret d'érection, d'approuver les statuts et les programmes, de nommer ou de confirmer leur recteur (ou président) et leur doyen, de donner le *nihil obstat* à la nomination des enseignants, enfin d'étudier la relation triennale préparée et envoyée par chacune des institutions.

La Constitution *Sapientia cristiana* (art. 13) assigne trois objectifs à ces institutions : 1. Cultiver et promouvoir, grâce à la recherche scientifique, les matières qui leur sont propres, mais surtout approfondir la connaissance de la Révélation chrétienne et des disciplines qui lui sont connexes, afin de dégager de façon systématique les vérités

2. JEAN-PAUL II, *Discours au Conseil Pontifical pour la Culture* (15 janvier 1988), n. 5, *Insegnamenti*, 11/1 (1988), p. 103.

qu'elle contient; considérer à sa lumière les questions nouvelles qui surgissent au cours du temps, les présenter d'une manière adaptée aux hommes d'aujourd'hui dans les diverses cultures. 2. Assurer la formation des étudiants dans leurs propres disciplines selon la doctrine catholique, les préparer convenablement à affronter leurs tâches et promouvoir l'éducation continue ou permanente des ministres de l'Église. 3. Apporter un concours généreux, selon leur nature propre et en étroite communion avec la hiérarchie, aussi bien aux Églises particulières qu'à l'Église universelle, dans toute «l'œuvre d'évangélisation». On voit que l'institution ne vit pas seulement pour elle-même, mais qu'elle se trouve par nature au service de l'Église.

La situation de ces centres académiques est fort variée: certains sont constitués d'une seule faculté autonome; d'autres d'un ensemble de facultés ecclésiastiques (on parle alors d'athénées ou d'universités ecclésiastiques); d'autres encore – cas le plus fréquent – font partie d'universités catholiques, à côté de facultés enseignant les matières profanes; d'autres enfin sont insérés dans des universités d'État, à côté de facultés régies par la seule loi civile (situation fréquente dans les pays concordataires, tels l'Allemagne et la Pologne).

Nous avons conservé la vision médiévale selon laquelle la théologie était la «reine des sciences». Il en découle que la faculté de théologie joue le rôle de *princeps* et doit en conséquence occuper le centre, non seulement des universités ecclésiastiques, mais aussi des universités catholiques. Son but, exposé dans *Sapientia cristiana*, est «d'approfondir et d'exposer systématiquement, selon la méthode scientifique qui lui est propre, la doctrine catholique, puisée avec le plus grand soin aux sources de la Révélation divine; et aussi de s'appliquer à rechercher, à la lumière de cette Révélation, des solutions aux problèmes que se posent les hommes» (art. 66). La faculté de théologie est composée d'au moins douze enseignants stables, libres de toute obligation qui ne serait pas compatible avec leurs devoirs de recherche et d'enseignement, conformément à ce qui est requis, dans les Statuts, de chaque ordre d'enseignants (art. 29).

Ainsi, le caractère catholique d'une université dépend pour une large part de la présence en son centre d'une faculté ecclésiastique de théologie, perçue à la fois comme foyer de doctrine et poumon spirituel. Elle devrait dispenser à tous les étudiants de l'université, sans exception, qui suivent des études profanes un enseignement fondamental au moins en anthropologie et en éthique chrétiennes. La plupart des universités ont compris aujourd'hui cette nécessité, ce qui représente un progrès considérable par rapport à ces dernières années; toutefois la formation chrétienne de base qui y est dispensée n'est pas toujours assurée par des facultés ecclésiastiques, mais

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES — Jean-Louis Bruguès

par des départements ou des instituts « maison ». C'est le cas de la quasi-totalité des universités et des collèges nord-américains où les diplômes de théologie font l'objet d'une reconnaissance légale, mais non point ecclésiastique. L'enseignement y est souvent bon, même très bon, mais il n'est pas certain que les grands chanceliers ou les *Boards of trustees* aient la capacité, voire la volonté, d'en vérifier et d'en garantir l'orthodoxie.

III – Les universités catholiques

À côté des institutions ecclésiastiques, le Code de droit canon fait figurer les Universités catholiques. Composées de facultés, instituts et écoles, elles offrent à quelque 4 700 000 étudiants de par le monde un enseignement dans les disciplines profanes les plus diverses. Régies par la Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae* du 15 août 1990, les Universités catholiques peuvent être érigées par les évêques diocésains, les conférences épiscopales, les congrégations religieuses, les associations catholiques, même les laïcs, en accord avec leur évêque, et, bien entendu, le Saint-Siège.

Nous venons de dire pourquoi l'existence d'une faculté ecclésiastique de théologie représentait la première condition pour la catholicité de l'université. Cette affirmation ne va pas de soi. Mon tour du monde de nos établissements m'a fait rencontrer ici ou là de la suspicion envers tout ce qui venait de Rome, comme si le gouvernement central de l'Église cherchait à imposer une sorte de procédure inquisitoriale pour faire triompher la saine doctrine. J'en veux pour preuve que les lieux d'enseignement de la théologie ne sont pas tous des facultés ecclésiastiques ; quand ces dernières existent, il n'est pas rare qu'elles cultivent ce que j'appellerai un repli culturel : valoriser ce qui est local au détriment de l'universel. La tentation gallicane est loin de représenter une particularité française.

Cette tentation est bien conforme à l'esprit du temps. Elle repose cependant sur une erreur historique³. Contrairement à une interprétation tenace qui vient en fait de la relecture de l'histoire faite par les Lumières et largement relayée par une vision marxiste de l'évolution, les universités médiévales ne furent pas fondées par des corporations de laïcs s'opposant à l'oppression cléricale, ou par une base combattant l'aliénation venue du pouvoir d'en haut. C'est au

3. Ces lignes doivent beaucoup à Mgr Pascal Ide qui, placé à la tête du département des universités, a toujours été pour moi un fidèle et très compétent collaborateur.

contraire par souci de garantir la liberté de l'enseignement et de la recherche que ces premiers centres de pensée se sont tournés vers Rome, afin de secouer le joug des institutions locales, diocésaines et plus encore civiles, désireuses d'enrôler (déjà à l'époque !) étudiants et intelligences au service de leurs propres causes. Le risque ne venait pas de la lointaine Rome, mais des proches institutions et des cléricatismes de toutes sortes. À l'origine de presque toutes les universités, nous trouvons ainsi une bulle papale qui en autorise la fondation, ou du moins la confirme. Voilà pourquoi Jean-Paul II a souhaité que la Constitution Apostolique sur les Universités catholiques – la *Magna charta* des institutions catholiques d'enseignement supérieur – commençât par ces trois mots significatifs : *Ex corde Ecclesiae*, « (née) du cœur de l'Église⁴ ». Tout en maintenant l'autonomie liée à sa nature propre, chaque Université catholique est appelée à jouer un rôle particulier au cœur même de la vie de l'Église.

Qu'est-ce qui fait qu'une institution d'enseignement supérieur peut être qualifiée de « catholique » ? Quelles différences existe-t-il entre les universités catholiques et les autres ?

Selon la réponse qui vient le plus souvent à l'esprit, l'Université catholique est un centre académique se caractérisant d'abord par la présence de personnes qui, animées par leur foi et dans la fidélité au Magistère de l'Église, travaillent au renouveau de l'ordre temporel⁵ dans le champ spécifique de l'éducation supérieure. Cette réponse sonne juste : il est souhaitable, en effet, que les enseignants d'une université catholique soient, pour une bonne part, des catholiques engagés ; cela est encore plus vrai pour ceux qui, exerçant des fonctions de responsabilité, comme le recteur ou les doyens, deviennent nécessairement des figures exemplaires. Le risque toutefois est que les enseignants, le personnel, les cadres agissent seulement comme individus : leur bonne volonté, leur engagement et leur témoignage demeurent plus individuels qu'institutionnels. Or, une université catholique n'est pas une collection d'individus ; elle est plus qu'un groupe de personnes pensant la même chose et travaillant, par la médiation d'une charte civile, à la promotion de l'éducation supérieure. C'est précisément *comme institutions* que les universités catholiques présentent « un *ethos* spécifique, une conscience qui demeure, même lorsqu'elle est trahie par des

4. JEAN-PAUL II, Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae*, 15 août 1990, n. 1. En fait, c'est seulement à partir de la Réforme protestante que l'adjectif « catholique » fut ajouté au substantif « Université » pour distinguer les Universités catholiques des toutes nouvelles Universités protestantes. L'expression « *Magna charta* » est du pape (n. 8).

5. Voir CONCILE VATICAN II, Constitution *Lumen gentium*, n. 37.

individus au sein de l'institution⁶». Mieux encore, les établissements catholiques d'enseignement supérieur sont des expressions structurées de la mission de l'Église; ils constituent des institutions publiquement reconnues dont les activités académiques fondamentales, la scolarisation et le service, «doivent être en lien et en harmonie avec la mission évangélisatrice de l'Église⁷». En tant que tels, ils acceptent les droits et les responsabilités consécutives à leur relation visible avec l'Église locale et universelle.

Jean-Paul II confirmait que l'Université catholique devait manifester «une inspiration chrétienne de la part non seulement des individus, mais aussi de la Communauté universitaire en tant que telle⁸». Autrement dit, il lui faut garantir, *de manière institutionnelle* et pas seulement personnelle, une authentique présence chrétienne dans le monde de l'éducation supérieure. Cette exigence entraîne des conséquences pratiques qu'il faut étudier maintenant.

IV – Les conditions pratiques de l'identité catholique

Dans la déclaration *Gravissimum educationis*, les Pères du Concile ne disent rien sur le besoin de protéger et de favoriser l'identité des institutions éducatives de l'Église⁹. C'est seulement après les remous dus à mai 68 que le Saint-Siège a commencé à comprendre l'importance de l'enjeu et du défi représenté par cette question¹⁰. Il a donc déployé une politique dont sont rappelés ici les traits essentiels.

1. La mission de l'évêque

Lors des discussions qui eurent lieu à la fois avant et après la publication de la Constitution *Ex corde Ecclesiae*, beaucoup de commentateurs ont suggéré que l'autonomie institutionnelle des

6. Francis GEORGE, «Catholic Higher Education and Ecclesial Communion», *Origins*, 28/35 (18 février 1999), p. 611; voir Donald WUERL, «The Institutional Identity of a Catholic University», *Origins*, 29/15 (23 septembre 1999), p. 234.

7. JEAN-PAUL II, Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae*, n. 49.

8. *Id.* n. 13.

9. Voir *Ibid.*, n. 10.

10. Je renvoie au très important document de la Fédération Internationale des Universités catholiques (FIUC), *L'Université catholique dans le monde moderne* (1972), qui, à la lumière du concile Vatican II, délimite les quatre caractéristiques de l'Université catholique. Celles-ci furent intégrées *in toto* 18 ans plus tard au sein de la Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae* (n. 13).

Universités catholiques, sauf celles qui sont érigées par le Saint-Siège, requerrait que le pape et les évêques se tinssent à distance. Les critiques voulaient écarter de la question de l'identité catholique le préalable d'un lien juridique avec l'Église visible. Pour eux, le pape et les évêques devaient être placés hors jeu. C'est ainsi qu'en 1967, par « fidélité à l'esprit du Concile » (!), la plupart des évêques et des supérieurs religieux américains passèrent aux laïcs la responsabilité des collèges et universités qui avaient dépendu d'eux jusqu'alors.

Jean-Paul II défendit une perspective opposée. Il insista sur le fait que l'évêque local, loin d'être un « agent extérieur¹¹ », participait de manière immédiate à la vie de l'Université : celle-ci, comme toutes les institutions catholiques, faisait partie de sa charge pastorale. En outre, la désignation de « catholique » ne pouvait pas être employée, de manière explicite ou implicite, sans l'intervention de l'autorité, épiscopale ou papale : « Les évêques, déclare *Ex corde Ecclesiae*, ont la responsabilité particulière de promouvoir les Universités catholiques et, spécialement, de les encourager et de les aider à maintenir et à renforcer leur identité catholique¹² ».

Le *Directoire pour le ministère pastoral des Évêques*, publié en 2004 afin de servir de guide pour les responsabilités de l'évêque, confirme qu'il relève du devoir de celui-ci de demeurer « vigilant sur la fidélité des universités aux principes de leur identité catholique », tout en respectant leur autonomie d'université comme institution ayant ses propres statuts¹³. Il faut donc encourager les évêques à occuper pleinement leur place de Grands Chanceliers : elle appartient à leur *munus docendi*. Leur rôle ne se réduit pas à la vigilance doctrinale, mais s'étend aussi à tout ce qui concerne le rayonnement et la promotion de l'université, par exemple en rencontrant volontiers ses enseignants et ses cadres, sans parler de la mise en place d'une pastorale des étudiants.

2. Les « marques » de la catholicité

« L'objectif d'une Université catholique, explique le n. 13 de *Ex corde Ecclesiae*, est de garantir sous une forme institutionnelle une présence chrétienne dans le monde universitaire face aux grands problèmes de la société et de la culture. Elle doit posséder, en tant que *catholique*, les *caractéristiques essentielles* suivantes :

11. JEAN-PAUL II, *Discours à la Communauté académique de la Xavier University de la New Orleans*, 12 septembre 1987, *Origins*, 17/15 (1^{er} octobre 1987), p. 269.

12. JEAN-PAUL II, Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae*, n. 28.

13. CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, Cité du Vatican, 2004, n. 135.

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES — Jean-Louis Brugès

1. une inspiration chrétienne de la part non seulement des individus, mais aussi de la communauté universitaire en tant que telle ;
2. une réflexion continuelle, à la lumière de la foi catholique, sur le trésor croissant de la connaissance humaine, auquel elle cherche à offrir une contribution par ses propres recherches ;
3. la fidélité au message chrétien tel qu'il est présenté par l'Église ;
4. l'engagement institutionnel au service du peuple de Dieu et de la famille humaine dans leur itinéraire vers cet objectif transcendant qui donne son sens à la vie».

L'identité de l'Université catholique dicte sa mission qui est d'être au service de l'Église et de la société, d'offrir aux différents membres de la communauté éducative (enseignants, étudiants, dirigeants et personnel administratif) une présence pastorale, de promouvoir le dialogue culturel et d'apporter sa contribution à l'évangélisation (n. 30-49). À ces divers titres, notamment le souci de servir la société et de promouvoir la culture, l'Université catholique est appelée à jouer un rôle dans le phénomène de la mondialisation.

Ces considérations générales entraînent un certain nombre de conséquences pratiques d'ordre plus institutionnel. La vocation de l'Université catholique est triple : rechercher la vérité ; la transmettre de manière désintéressée «aux jeunes et à tous ceux qui apprennent à raisonner avec rigueur, pour agir avec certitude et mieux servir la société humaine¹⁴» ; servir la société et l'Église.

3. La recherche de la vérité

L'énoncé qui vient d'être fait montre à l'évidence l'importance de la recherche de la vérité. Celle-ci, explique la Constitution, comporte quatre aspects :

- l'intégration de la connaissance dans une synthèse supérieure, d'autant plus nécessaire qu'aujourd'hui le savoir ne cesse de se spécialiser et de se fragmenter ;
- le dialogue – tel qu'il sera défini dans l'encyclique *Fides et ratio* – entre foi et raison qui, dans le respect des champs et des méthodes spécifiques, «se rencontrent dans l'unique vérité¹⁵» ;
- la préoccupation éthique, car le savoir est au service de la personne humaine et de sa dignité ;
- la perspective théologique, car celle-ci «remplit un rôle particulièrement important dans la recherche d'une synthèse du savoir» :

14. *Ibid.*, n. 2.

15. *Ibid.*, n. 17.

voilà pourquoi il est important que l'Université ait, « au moins, une chaire de théologie¹⁶ ».

La vérité cherchée et découverte se communique dans l'enseignement qui présente lui-même quatre aspects en relation étroite avec ce qui fut dit de la quête de la vérité : l'interdisciplinarité ; l'ouverture de la raison humaine aux interrogations de la foi ; les implications éthiques ; l'éclairage propre à la théologie catholique¹⁷. Nous retrouvons là une exigence essentielle déjà mentionnée plus haut : il est nécessaire (et pas seulement souhaitable) que tous les étudiants reçoivent, dans leur cursus, un enseignement de fond sur l'éthique et l'anthropologie chrétiennes, ainsi que sur certaines questions plus spécifiques intéressant la profession à laquelle ils se destinent. Une école de sciences infirmières, par exemple, doit pouvoir bénéficier d'un cours sur l'éthique évangélique de la vie.

Qu'est-ce qu'une université catholique, demandions-nous en commençant ? En quoi consiste son caractère propre ?

Quand mes étudiants butaient sur la signification d'un terme, je leur conseillais de remonter à son étymologie. Venant du grec, le mot de catholique revêt une double signification. Il désigne d'abord l'universel : une université catholique est une université ouverte à l'universel. Il s'agit d'abord de l'universel du savoir : une université catholique vise à l'excellence dans la mesure où elle cherche à investir, afin de le mettre à la portée des jeunes qui la fréquentent, l'éventail des connaissances humaines. Ses moyens peuvent rester modestes, sans jamais pouvoir contrarier cet appel à l'excellence. De fait, comme il a déjà été dit, la qualité des établissements confiés à l'Église est reconnue par le plus grand nombre. Pour cette raison, Jean-Paul II incitait les universités catholiques « à un renouvellement continu, autant parce qu'elles sont Universités que parce qu'elles sont catholiques¹⁸ ». Un document de la Congrégation pour l'éducation Catholique, daté de 1994 et intitulé *La présence de l'Église dans l'Université et dans la culture universitaire*, expliquait pourquoi : « Elle (l'université) ne rejoint sa pleine configuration qu'au moment où elle parvient à donner un témoignage de sérieux et de rigueur comme membre de la communauté internationale du savoir et, en

16. *Ibid.*, n. 19 ; voir. *Code de Droit Canonique*, can. 811.

17. Voir. *Ibid.*, n. 20.

18. JEAN-PAUL II, Constitution Apostolique *Ex corde Ecclesiae*, n. 7.

DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES — Jean-Louis Bruguès

même temps, à exprimer, en lien explicite avec l'Église, tant sur le plan local qu'au niveau universel, son identité catholique¹⁹».

L'université catholique est encore ouverte à l'universel en ce qu'elle accueille chez elle des étudiants venus de tous les horizons, quels que soient leur milieu social, leur religion et leurs convictions personnelles. Elle ne reçoit pas que des étudiants catholiques. Il m'arrivait souvent de dire que, si elle avait pour vocation de rechercher l'excellence, c'était pour la mettre à la disposition de tous, à commencer par les étudiants moins favorisés. Curieuse de tout ce qui concerne l'homme et désireuse de se mettre au service de tous, elle est ainsi par nature humaniste. C'est son honneur de tendre à l'être.

Les meilleures intentions du monde peuvent parfois se trouver perverties. Parce que tous ses enseignants n'ont plus une conscience claire des exigences de la référence catholique, et parce qu'elle préfère s'adapter aux contraintes de la sécularisation et suivre les idées du moment, il arrive, en Occident surtout, qu'une université se croit en règle avec sa mission propre quand elle se réclame des quelques valeurs humanistes partagées par la société. S'il est nécessaire qu'une université catholique fasse profession d'humanisme, cette condition n'est pas suffisante. C'est ici qu'intervient la seconde signification du terme catholique : est catholique celui qui confesse une religion particulière, la religion catholique²⁰.

Dans une université catholique, la foi doit être enseignée à ceux qui en font la demande dans le respect de la liberté des consciences. Cette mission qui mérite d'être remise à sa place alors que l'Église s'apprête à célébrer une *Année de la foi* échoit principalement au service de la pastorale visant les étudiants aussi bien que les enseignants. Il n'y a pas d'université catholique sans pastorale universitaire. Cette foi doit être célébrée aussi souvent que possible – pourquoi pas tous les jours, sous des formes liturgiques variées ? – dans une chapelle dont il est souhaitable qu'elle occupe une place centrale dans le campus, devenant ainsi le logo même de toute l'université.

Et pour les étudiants qui ne se réclament pas de la foi catholique, puisque l'université est ouverte au plus grand nombre ? Insistons une nouvelle fois sur l'impérieuse nécessité d'ouvrir tous les étudiants à la variété, à la richesse et à la beauté de la culture chrétienne. On a déjà évoqué les cours obligatoires destinés à donner à tous les bases

19. CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS ET CONSEIL PONTIFICAL POUR LA CULTURE, *La présence de l'Église dans l'Université et dans la culture universitaire*, 1994, II, 2.

20. L'indispensable Littré explique que si le sens premier du terme est bien l'universalité, le second est « Qui appartient à la religion romaine et n'appartient qu'à elle ».

Une Université catholique

de compréhension de la théologie catholique ; il faudrait évoquer encore les clubs, associations et autres regroupements proposant une approche tantôt caritative et tantôt ludique de cette culture chrétienne. Le campus catholique n'est pas seulement le lieu où les étudiants viennent prendre leurs cours ; il est appelé à devenir un milieu de vie complet.

S'adressant aux universitaires américains lors de son dernier voyage chez eux, Benoît XVI est revenu avec insistance sur cette question de la catholicité : « La même dynamique d'identité communautaire – à qui appartiens-je ? – vivifie l'*éthos* de nos institutions catholiques. L'identité d'une Université [...] catholique n'est pas simplement une question de nombre des étudiants catholiques. C'est une question de conviction – croyons-nous vraiment que le mystère de l'homme ne devient clair que dans le mystère du Verbe incarné (voir *Gaudium et spes* 22) ? Sommes-nous vraiment prêts à confier tout notre « moi » – intellect et volonté, esprit et cœur – à Dieu ? Acceptons-nous la vérité que le Christ révèle ? La foi est-elle 'tangibile' dans nos Universités [...] ? Lui donne-t-on une expression fervente dans la liturgie, dans les sacrements, à travers la prière, les actes de charité, la sollicitude pour la justice et le respect de la création de Dieu ? Ce n'est que de cette manière que nous témoignons réellement du sens de qui nous sommes et de ce que nous soutenons²¹ ». On ne saurait être plus clair.

Jean-Louis Bruguès o.p., né en 1943, ordonné prêtre en 1975 dans l'ordre dominicain, fut prier de la Province de Toulouse, professeur de théologie morale à Toulouse, et Fribourg (en Suisse), membre de la Commission théologique internationale à Rome de 1986 à 2002. Évêque d'Angers en 2000, archevêque en 2007, secrétaire de la Congrégation pour l'éducation catholique. Le 26 juin 2012, il est nommé à la tête des Archives et de la Bibliothèque apostolique du Vatican.

21. *Discours aux représentants du monde universitaire catholique*, Université catholique d'Amérique à Washington, 17 avril 2008.

Philippe CURBELIÉ

La spécificité des Facultés de théologie

C'est peu dire que d'affirmer que la situation des Facultés de théologie dans le monde est pour le moins contrastée. Leurs moyens humains et matériels sont inégaux, inégalité qu'il convient de conjuguer non seulement à une place toujours singulière au sein de leur Église particulière mais aussi à des relations plus ou moins établies avec l'État. À titre d'illustration, le seul exemple de la France laisse apparaître quatre situations bien distinctes selon que la Faculté de théologie est liée à un diocèse (la Faculté Notre Dame à Paris), qu'elle est articulée à une Faculté de philosophie sous le charisme d'un Institut de vie consacrée (le Centre Sèvres de la Compagnie de Jésus), qu'elle est insérée dans une Université d'État (Strasbourg) ou qu'elle appartient à une Université catholique (Angers, Lille, Lyon, Paris et Toulouse). En parcourant les cinq continents, on pourrait multiplier les cas à l'envi.

Toujours est-il que cette indiscutable variété ne saurait servir de paravent ou de prétexte à une Faculté de théologie pour qu'elle se croie exemptée d'honorer pleinement la mission qui lui est confiée par l'Église et qui « a pour but d'approfondir et d'exposer systématiquement, selon la méthode scientifique qui lui est propre, la doctrine catholique, puisée avec le plus grand soin aux sources de la Révélation divine ; et aussi de s'appliquer à rechercher, à la lumière de cette Révélation, des solutions aux problèmes que se posent les hommes¹ ». Loin de l'isoler dans sa superbe, cette mission reçue

1. JEAN-PAUL II, Const. apost. *Sapientia christiana* (1979), 66.

La spécificité des Facultés de théologie

plonge la Faculté de théologie au cœur des préoccupations universitaires de son temps (1) tout en lui rappelant une spécificité dont elle doute parfois (2).

1. Quelques préoccupations universitaires

En 1990, dans la Constitution apostolique *Ex corde Ecclesiae* qui régit toutes les Universités catholiques du monde, le Pape Jean-Paul II a fait sien l'un des souhaits déjà exprimés, en 1965, par la Déclaration *Gravissimum educationis*² : « Étant donné l'importance spécifique de la théologie parmi les disciplines académiques, chaque Université catholique devra posséder une Faculté ou, au moins, une chaire de théologie³ ». Convient-il de deviner, dans cette exigence institutionnelle, le chant du cygne d'une Église qui voit de plus en plus le monde universitaire s'affranchir de son humus originel ou bien faut-il y voir l'expression d'une espérance que nul ne pourra jamais bâillonner ?

L'évolution du paysage intellectuel et universitaire dans lequel s'inscrivent aujourd'hui les Universités catholiques et les Facultés ecclésiastiques⁴ montre qu'avec le temps cette requête non seulement n'a rien perdu de son actualité mais qu'elle a plutôt vu son caractère prophétique se confirmer. Aux yeux de tous, elle souligne l'importance spécifique d'une discipline qui ne saurait être schizothymique ni dans sa recherche ni dans son enseignement.

En effet, à première vue, la recherche conduite au sein d'une Université catholique, quelle que soit la matière considérée (mathématiques, médecine, économie, etc.), semble éloignée des préoccupations d'une Faculté de théologie et, dans les faits, il en va presque toujours ainsi. Pourtant, a-t-on le droit de passer sous silence ce qui fait l'honneur de cette même recherche, dès lors qu'elle essaie de répondre à la quadruple exigence qu'*Ex corde Ecclesiae* énonce en ces termes : « Dans une Université catholique, la recherche comprend nécessairement : a) la poursuite d'une intégration de la connaissance ;

2. VATICAN II, Déclaration *Gravissimum educationis* (1965), 10 : « *In Universitatibus Catholicis in quibus nulla Facultas S. Theologiae extet, Institutum habeatur vel Cathedra S. Theologiae, in qua lectiones laicis quoque alumnis accommodatae tradantur* ».

3. JEAN-PAUL II, Const. apost. *Ex corde Ecclesiae* (1990), 19 : « *Perspecto ergo proprio theologiae pondere inter academicas disciplinas, Facultatem vel saltem theologiae cathedram habere debebit omnis Catholica Universitas Facultatem vel saltem theologiae cathedram habere debebit omnis Catholica Universitas* ».

4. La distinction entre Universités catholiques et Facultés ecclésiastiques est exposée dans l'article de Mgr J.-L. Bruguès de ce même numéro.

b) le dialogue entre foi et raison ; c) une préoccupation éthique ; et d) une perspective théologique⁵ ». En une époque où fourmillent les évaluations de toutes sortes, au risque d'ailleurs de paraître indigestes, comment ne pas voir là quatre critères, certes très généraux, mais bien précieux pour déployer l'authentique fécondité de toute évaluation interne puis externe ?

En tout cas, le consentement à un tel effort dans la recherche, sans doute difficile à tenir en toutes ses composantes, ne peut pas ne pas se refléter dans l'enseignement dispensé par ces mêmes chercheurs. Sans méconnaître la pluralité des disciplines et des méthodes d'enseignement, ladite Constitution apostolique met en relief quatre incidences qui sont comme la réverbération, par ordre d'importance croissante, de la quadruple exigence susmentionnée. La première indiquée est l'interdisciplinarité qui stimule « les étudiants à acquérir une vision organique de la réalité et à faire croître leur désir incessant de progrès intellectuel ». La deuxième, plus exigeante, est une invitation adressée aux enseignants pour qu'ils soient attentifs à montrer que la raison humaine demeure ouverte à des questions toujours plus vastes, qui ne trouvent leur réponse ultime que dans la foi. La troisième est un appel à la prise de conscience qui reconnaît, en chaque enseignement, des implications morales nécessaires pour le « développement intégral de la personne ». Enfin, la quatrième, de loin la plus ambitieuse, est un écho de la perspective théologique de la recherche, de sorte que l'enseignement puisse offrir « une connaissance claire des principes de l'Évangile, qui enrichira le sens de la vie humaine et lui confèrera une nouvelle dignité⁶. »

La taille de cet article oblige à opérer un choix, celui de s'arrêter au seul premier enjeu, l'interdisciplinarité, qui est comme le premier point de passage obligé, quoiqu'insuffisant, pour circonscrire, pas à pas, la place spécifique de la Faculté de théologie au sein du monde universitaire.

Il est commun et il est même de bon ton d'affirmer que notre époque souffre d'une fragmentation du savoir, aussi cruelle qu'inévitable. Pour exacte qu'elle soit, cette assertion n'en exige pas moins quelques nuances dont trois pourraient être ici retenues.

Contrairement à ce que l'on avance parfois un peu trop péremptoirement, notre époque n'est certainement pas la seule ni même la première à pâtir d'une telle fragmentation. Ce problème est ancien⁷.

5. JEAN-PAUL II, Const. apost. *Ex corde Ecclesiae* (1990), 15.

6. *Ib.*, 20.

7. Voir, par exemple, J. T. KLEIN, *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. Detroit 1990 et T. AUSBURG, *Becoming Interdisciplinary: An Introduction to Interdisciplinary Studies*, New York 2006.

La spécificité des Facultés de théologie

Pour ne prendre qu'un seul exemple, celui de la théologie, à en croire le Père Y. Congar, dès la fin du XV^e siècle et jusqu'au début du XIX^e, «moment où l'esprit catholique, en partie grâce au romantisme, essaie de retrouver son unité, on assiste à un processus de désagrégation de l'ancienne unité de la théologie⁸». Plus amplement, il s'agit, nous le savons, d'un phénomène que l'on pourrait rapprocher d'une question récurrente, celle de l'encyclopédie, qui traverse les siècles depuis Assurbanipal (668-627 av. J. C.).

Par ailleurs, quelle que soit la discipline, une distinction s'impose entre fragmentation et spécialisation. En d'autres termes, autant la fragmentation du savoir est dommageable, autant la spécialisation est souhaitable. Qui oserait critiquer, en effet, le fait qu'une spécialisation s'impose ? Que ce soit au titre de la compétence requise pour la recherche ou au titre des exigences des programmes d'enseignement, la spécialisation est indispensable. Elle est même le signe d'un développement et d'un progrès exigés tant par la science que par la didactique, à condition de ne jamais perdre de vue l'unité des parties⁹. La division d'une Université en Facultés, Écoles et autres organismes en est d'ailleurs le rappel constant. Appartenir à une *universitas* c'est reconnaître que chacune des disciplines enseignées, et chacune à sa façon, appartient à un *unum* toujours plus grand¹⁰.

Enfin, bien des débats sont encore ouverts quant à l'interdisciplinarité, qui occupe une position que l'on pourrait qualifier de médiane entre la pluridisciplinarité et la transdisciplinarité. La pluri- ou multidisciplinarité¹¹ juxtapose les différentes approches scientifiques de sorte qu'elle tend à décloisonner des disciplines qui souvent s'ignorent. L'interdisciplinarité, elle, se veut plus ambitieuse. Dans une toute première approche, on pourrait en discerner deux types selon qu'il y a intégration des disciplines pour en créer une nouvelle, tel est le cas de la bioéthique par exemple, ou coopération entre les disciplines sur des questions de large portée, telles que les questions environnementales par exemple. Même si elle s'en défend parfois pour ne pas

8. Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris 1962, p. 180.

9. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères* (2012), 76 : «Au sein même de la théologie, il y a une spécialisation interne de plus en plus grande en diverses disciplines, par exemple les études bibliques, la liturgie, la patristique, l'histoire de l'Église, la théologie fondamentale, la théologie systématique, la théologie morale, la théologie pastorale, la spiritualité, la catéchèse et le droit canon. Ce développement est inévitable et s'explique par la nature scientifique de la théologie et les exigences de la recherche».

10. Voir BENOÎT XVI, *Discorso ai partecipanti all'incontro dei Rettori e Docenti delle Università europee*, Rome, 23 juin 2007.

11. Dans les années 50, on parlait de *cross-disciplinary*.

donner l'impression d'avoir cédé aux sirènes envoûtantes du pragmatisme, l'interdisciplinarité a pour principal objectif de permettre une plus grande efficacité et une plus grande réactivité dans l'appréhension des problèmes ; en revanche, il faut admettre que la question du sens y apparaît trop souvent délaissée. Face à cela, les travaux de K. Popper, d'E. Morin ou de G. Gismondi¹², chacun à sa manière et dans son domaine de compétence propre, ont contribué à faire émerger la notion de transdisciplinarité. Il s'agit alors de mettre ensemble tous les principes de base de plusieurs disciplines afin d'en faire surgir le fondement unifiant. Les perspectives ainsi atteintes sont proprement métadisciplinaires et le rôle de la philosophie s'y révèle crucial au sens où elle n'est « pas seulement l'instance critique déterminante qui montre aux divers domaines du savoir scientifique leurs fondements et leurs limites » mais où elle se situe « aussi comme l'instance dernière de l'unification du savoir et de l'agir humain, les amenant à converger vers un but et un sens derniers¹³ ».

Après ces quelques mots sur l'intégration de la connaissance, la suite de l'exposé consisterait à développer chacune des trois autres dimensions (dialogue foi/raison ; préoccupation éthique ; perspective théologique) de la recherche et de l'enseignement pour en saisir la progression harmonieusement articulée.

2. Une indéniable spécificité

Offrir à une Faculté de théologie l'occasion de reconnaître sa spécificité, dont il peut lui arriver de douter, c'est tout d'abord l'empêcher de se recroqueviller sur elle-même et de vivre ou survivre en vase clos. Un tel repliement serait néfaste non seulement pour elle, qui succomberait alors à la tentation de certains laboratoires hautement spécialisés qui prétendent se suffire à eux-mêmes et être leurs propres références, mais aussi pour ses partenaires au sein de l'institution universitaire. On trouve une délimitation claire de cet enjeu dans le texte du discours que le Pape Benoît XVI aurait dû prononcer à l'Université « La Sapienza » de Rome, le 17 janvier 2008, si cette visite n'avait été annulée deux jours plus tôt. Après avoir expliqué que les relations de la philosophie et de la théologie devaient s'articuler autour de deux des quatre adverbess employés par le concile de

12. Voir, entre autres, K. POPPER, *The Open Universe : An Argument for Indeterminism*, London 1982 ; E. MORIN, *Science avec conscience*, Paris 1982 ; G. GISMONDI, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993.

13. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio* (1998), 81.

La spécificité des Facultés de théologie

Chalcédoine (451) – sans confusion et sans séparation – le Saint-Père pointe deux dangers dans les structures universitaires actuelles : « Du point de vue de la structure de l'Université, il existe un danger que la philosophie, ne se sentant plus en mesure de remplir son véritable devoir, ne se dégrade en positivisme ; que la théologie avec son message adressé à la raison soit confinée dans la sphère privée d'un groupe plus ou moins grand¹⁴ ». Une Faculté de théologie est, dans sa nature même, et quelles que soient les adversités, externes voire internes, rencontrées, appelée, par vocation, à ne jamais se laisser emprisonner. Même quand elle était pratiquée sous les cloîtres, la théologie regardait toujours *ad superiora*. « Il faut ouvrir à nouveau tout grand les fenêtres, nous devons voir de nouveau l'étendue du monde, le ciel et la terre et apprendre à utiliser tout cela de façon juste¹⁵. »

Après le risque institutionnel, il est un autre risque, sans doute plus subtil et plus intimidant car plus personnel, à prendre en considération et à démasquer, à savoir celui qui laisse croire aux enseignants en théologie qu'ils ne sont pas suffisamment compétents pour s'engager dans des discussions interdisciplinaires dignes de ce nom. Ici, la difficulté rencontrée semble double : d'une part, ces enseignants peuvent nourrir un certain complexe d'infériorité par rapport à des disciplines scientifiques qu'ils ne maîtrisent pas ou plus assez dans leur dernière actualité, d'autre part, ils peuvent être laissés un peu de côté car leurs points de vue sont jugés moins immédiatement efficaces en une époque qui est, à bien des égards, celle du *high-frequency trading*. Au fond, ils peuvent apparaître aux yeux de certains de leurs collègues universitaires pressés comme ceux qui prennent le temps de « regarder au-delà des réalités pénultièmes [pour] se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies¹⁶ ». De fait, on constate bien souvent que ce sont presque toujours les mêmes enseignants que l'on retrouve dans ces équipes de recherches interdisciplinaires, soit parce qu'ils avaient acquis antérieurement une compétence en ces matières, soit parce qu'ils ont accepté de s'y investir durablement. Si l'interdisciplinarité est devenue nécessaire, tel est, par exemple, le cas avec la doctrine sociale de l'Église qui possède « une importante dimension interdisciplinaire¹⁷ » ou pour les Facultés ecclésiastiques¹⁸, pour autant,

14. BENOÎT XVI, *Texte du discours que le Pape aurait dû prononcer à l'Université « La Sapienza » de Rome*, le 17 janvier 2008.

15. BENOÎT XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22 septembre 2011.

16. BENOÎT XVI, *Discours au monde de la culture*, Collège des Bernardins, 12 septembre 2008.

17. JEAN-PAUL II, Encyclique *Centesimus annus* (1991), 59.

18. Voir JEAN-PAUL II, Const. apost. *Sapientia christiana* (1979), 64.

cette interdisciplinarité exige d'être pratiquée avec discernement, à l'école du *methorios* grec qui désigne si bien celui qui parvient à regarder de part et d'autre de la frontière tout en gardant les pieds dans son propre territoire¹⁹. En effet, la possibilité de rencontres et d'échanges de vue entre chercheurs est censée réduire, en principe, les risques d'approches trop partielles, voire partiales, de la réalité. Chaque science devrait s'y sentir respectée, considérée comme un pair. On constate pourtant qu'il existe, aujourd'hui encore, quelques contre-exemples, ainsi celui d'Edward O. Wilson qui, dans son ouvrage *Consilience: The Unity of Knowledge*²⁰, publié en 1998 à Londres, propose une unification de toutes les sciences en les passant au crible de la sociobiologie évolutive. Ce n'est peut-être pas sans arrière-pensée que l'encyclique *Caritas in veritate* encourage une interdisciplinarité que l'on pourrait qualifier d'ordonnée²¹.

Ce double écueil ainsi désigné, la question reste entière de mieux cerner ce qui fonde la spécificité de la Faculté de théologie au sein du monde universitaire. Une partie de la réponse réside sans doute dans la juste appréhension de l'interaction qui devrait exister entre la théologie et les autres disciplines académiques.

Tout en admirant ces nombreux chercheurs, souvent inconnus, auxquels le développement de l'humanité doit tant, on ne peut nier que la tentation soit parfois grande de considérer la raison positiviste comme l'unique vision scientifique. Cet exclusivisme, qui se montre incapable de dépasser le fonctionnel, « ressemble à des édifices de béton armé sans fenêtres, où nous nous donnons le climat et la lumière tout seuls et nous ne voulons plus recevoir ces deux choses du vaste monde de Dieu²² ». Pour le bien authentique de l'humanité, tous les chercheurs sont donc encouragés « à poursuivre leurs efforts en demeurant toujours dans la perspective *sapientielle*, dans laquelle les acquis scientifiques et technologiques s'associent aux valeurs philosophiques et éthiques qui sont des manifestations spécifiques et

19. Voir L. M. POSSATI, « Per un sapere più globale: a tu per tu con Gianfranco Ravasi. Ontogenesi, evoluzione, cosmologia: il dialogo non fa paura », *Osservatore romano*, 23 février 2008.

20. Ouvrage cité par L. CLAVELL, « La metadisciplinarità. Scienza, filosofia e teologia », *Unità del sapere e del fare, una soluzione transdisciplinare?*, a cura di E. Mariani, Napoli 2001, p. 43-54.

21. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate* (2009), 30: « *Haec tamen actio communis recte temperetur oportet, quoniam "quaevis actio socialis aliqua doctrina obstringitur". Perpensa quaestionis amplitudine, perspicuum est ut variae disciplinae teneantur sociatam actionem arripere per compositam congruentiam interdisciplinarem* ».

22. BENOÎT XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22 septembre 2011.

La spécificité des Facultés de théologie

essentielles de la personne humaine²³ ». Plus profondément encore, la théologie peut leur offrir, ainsi qu'à leurs diverses disciplines, « une perspective et une orientation qui ne sont pas contenues dans leurs méthodologies²⁴ » ; sans doute est-ce là l'un des aspects du « rôle "correctif" de la religion à l'égard de la raison²⁵ ».

Réciproquement, la théologie doit se rappeler qu'elle reçoit des autres disciplines « une meilleure compréhension du monde d'aujourd'hui » qui rend sa recherche « plus proche des exigences présentes²⁶ ». De même que l'Église, quand elle évangélise, s'en trouve elle-même enrichie²⁷, de même la Faculté de théologie, quand elle offre ses services aux autres Facultés, s'en trouve nourrie ; c'est là, pour une part, le « rôle purifiant et structurant de la raison à l'intérieur de la religion²⁸ ».

Il est intéressant de noter, à la faveur de ces différentes citations, que l'universitaire reconnu que fut Joseph Ratzinger, porte le souci constant, devenu Pape, de mettre en lumière et de respecter « un processus à deux sens » qui permet de comprendre que « le monde de la raison et de la foi, le monde de la rationalité séculière et le monde de la croyance religieuse reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne doivent pas craindre d'entrer dans un profond dialogue permanent, et cela pour le bien de notre civilisation²⁹ ». Ces insistances sont autant d'invitations adressées à tous ceux qui œuvrent au sein des Facultés de théologie pour ne pas se tromper d'objectif.

Le rôle spécifique d'une Faculté de théologie au sein du monde universitaire est celui d'un service : service rendu à l'homme, aux autres Facultés et, beaucoup plus largement, au monde, par fidélité au Christ. Si l'homme est bien « celui qui cherche la vérité³⁰ », encore est-il

23. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio* (1998), 106.

24. JEAN-PAUL II, Const. apost. *Ex corde Ecclesiae* (1990), 19.

25. BENOÎT XVI, *Rencontre avec le Parlement et la British Society*, Westminster Hall, 17 septembre 2010.

26. JEAN-PAUL II, Const. apost. *Ex corde Ecclesiae* (1990), 19.

27. JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio* (1990), 52 : « Grâce à cette action dans les Églises locales, l'Église universelle elle-même s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les divers secteurs de la vie chrétienne, tels que l'évangélisation, le culte, la théologie, les œuvres caritatives ; elle connaît et exprime mieux le mystère du Christ, et elle est incitée à se renouveler constamment. Ces thèmes, présents dans le Concile et, par la suite, dans les enseignements du magistère, je les ai sans cesse abordés au cours de mes visites pastorales aux jeunes Églises ».

28. BENOÎT XVI, *Rencontre avec le Parlement et la British Society*, Westminster Hall, 17 septembre 2010.

29. *Id.*

30. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio* (1998), 28.

souhaitable que la Faculté de théologie lui rappelle régulièrement, elle qui n'a pas pour fin de former des polymathes, qu'il « est capable de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir », celle vers laquelle devrait tendre l'*uni-versitas*. C'est, à n'en pas douter, l'un des grands défis auxquels les Facultés de théologie et de philosophie sont confrontées, au début de ce XXI^e siècle, elles qui perçoivent si bien que « la fragmentation du savoir entrave l'unité intérieure de l'homme contemporain, parce qu'elle entraîne une approche parcellaire de la vérité et que, par conséquent, elle fragmente le sens³¹ ».

Dans le discours qu'il avait préparé pour les universitaires de « La Sapienza », le Pape Benoît XVI a usé d'expressions très simples mais ô combien évocatrices pour évoquer les risques encourus par un monde qui se montre sourd au message chrétien, un monde où la raison, « inquiète de sa pureté présumée », « se dessèche comme un arbre dont les racines n'atteignent plus les eaux qui lui donnent la vie », « perd le courage pour la vérité » et, finalement, « devient plus petite³² ». Dissiper l'inquiétude, désaltérer abondamment, rendre courage, favoriser la croissance : telles sont, pourrait-on dire en reprenant sous forme antonymique les mots du Pape, quelques-unes des facettes de la spécificité de la Faculté de théologie qui constituent autant de missions qui lui sont aujourd'hui dévolues.

Conformément à la demande reçue, cet article n'avait nullement l'intention de réfléchir à la théologie en tant que discipline mais à souligner quelques-uns des enjeux auxquels sont actuellement confrontées les Facultés de théologie. Lorsque Joseph Ratzinger enseignait à l'Université d'État, celle-ci semblait fière de ses deux Facultés de théologie, catholique et évangélique, parce qu'il était alors clair « qu'elles aussi, en s'interrogeant sur la raison de la foi, accomplissaient un travail qui appartient nécessairement au tout de l'*Universitas scientiarum*, même si tous pouvaient ne pas partager la foi, dont la corrélation avec la raison commune est le travail des théologiens³³ ». Il n'est pas sûr que ce constat soit aujourd'hui unanimement partagé. Pour autant, sans nier que certains pays aient parfois du mal à reconnaître le bien-fondé de l'apport voire de l'existence de ces Facultés de théologie, il n'en demeure pas moins vrai que l'enseignement supérieur catholique connaît aujourd'hui, dans le monde

31. *Ibid.*, 85.

32. BENOÎT XVI, *Texte du discours que le Pape aurait dû prononcer à l'Université « La Sapienza » de Rome*, le 17 janvier 2008.

33. BENOÎT XVI, *Rencontre avec les représentants du monde scientifique au grand amphithéâtre de l'université de Ratisbonne*, 12 septembre 2006.

La spécificité des Facultés de théologie

entier, une belle vitalité et une réelle croissance. Là où certaines contrées voudraient l'affubler d'ornements poussiéreux et vétustes, des pays où les catholiques sont très minoritaires lui reconnaissent une grande valeur. Le dernier exemple en date nous est offert par Taiwan où vient d'être conclu un « *Agreement between the Congregation for Catholic Education of the Holy See and the Ministry of Education of the Republic of China on Collaboration in the Field of Higher Education and on the Recognition of Studies, Qualifications, Diplomas and Degrees*³⁴ », qui est entré en vigueur le 17 décembre 2012. Un regard d'ensemble oblige à reconnaître que les motifs sont nombreux de voir dans les Facultés de théologie des institutions universitaires de qualité, dont le précieux service est proprement vital, même s'il n'est pas toujours reconnu, et qui se déploieront d'autant mieux qu'elles resteront fidèles à la mission que leur confie l'Église qui place en elles une grande espérance.

Philippe Curbelié, prêtre du diocèse de Toulouse, au service de la Congrégation pour l'Éducation Catholique.

34. Cet accord a été signé à Taipei, le 2 décembre 2011, par le Cardinal Z. Grocholewski, Préfet de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, et par M. Wu Ching-ji, Ministre de l'Éducation de la République de Chine, puis approuvé à l'unanimité par l'Assemblée parlementaire le 20 novembre 2012. De nature culturelle et administrative, il s'inscrit dans le cadre de la *Convention régionale UNESCO Asie-Pacifique révisée sur la reconnaissance des titres de l'enseignement supérieur*, signée à Tokyo, le 26 novembre 2011.

**Prochain numéro
mars-avril 2013**

Rites et ritualité

Gérard PELLETIER

Une loi sur le sacrilège ? Le débat français de 1825

Une loi civile peut-elle statuer sur des voies de faits commises sur la personne de Jésus-Christ ? Non sans une part de provocation rhétorique, le député Pierre Royer-Collard ose ainsi reformuler la question centrale soulevée par le projet de loi sur le sacrilège soumis à la Chambre au printemps 1825.

Les limites imposées à cette étude ne permettant pas d'analyser l'ensemble des débats provoqués alors par cette question, nous nous limiterons à parcourir principalement le second débat politique, celui de la Chambre des députés, qui eut lieu entre le 17 mars et le 15 avril 1825¹ : les orateurs y développèrent les principaux arguments qui nous intéressent. Quel statut peut prendre dans le droit civil la protection « sociale » d'une définition dogmatique propre à la religion catholique, à savoir la présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques ? Faut-il punir, et comment, ceux qui troublent l'ordre public en s'attaquant aux éléments les plus significatifs de la foi ? Est-il légitime, voire opportun, de lancer le débat et de prendre des décisions, sachant que cette foi catholique est celle de la majorité des citoyens, mais pas de tous... Peut-on prendre de telles dispositions après la Révolution française, ou bien faut-il justement les prendre pour en effacer les conséquences ? À quel arsenal théologico-politique les différents partis peuvent-ils avoir recours ?

1. M.J. MAVIDAL – M.E. LAURENT, *Archives Parlementaires de 1787 à 1860, Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises...*, Deuxième série (1800 à 1860), Tome XLIV, Paris, 1880. Le tome 40 permet de suivre le premier débat à la Chambre des Pairs (27 avril – 1^{er} mai 1824), les tomes 42 et 43 le second débat à la Chambre des Pairs (29 janvier – 18 février 1825), et le tome 44 le débat à la Chambre des Députés (17 mars – 15 avril 1825). Consultables sur Gallica.fr. (désormais notées AP 40, AP 41...).

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE — Gérard Pelletier

Effacer la Révolution, c'est pour une large part le programme du ministère Villèle. Joseph de Villèle, chef du parti des ultra-royalistes, est président du conseil de septembre 1822 à novembre 1827, moment où il perd les élections à la Chambre qu'il venait de dissoudre. Il était membre de la société des Chevaliers de la Foi et de la Congrégation. La France compte alors, selon les chiffres donnés par le cardinal de La Fare lors du débat, 31 millions d'habitants, avec une énorme majorité catholique par le baptême, puisque l'on dénombre 754 000 protestants et 46 000 israélites². Dans ce contexte, le gouvernement place des hommes d'Église dans l'Université sans briser le monopole napoléonien. Les incroyants et les libéraux s'inquiètent du «parti-prêtre» autour de cette loi sur le sacrilège et de celle portant sur le remboursement des spoliés de la Révolution, la fameuse loi sur «le milliard des émigrés» d'avril 1825. S'ajoutent au contexte les préparatifs du sacre de Charles X à Reims qui sera célébré le 29 mai. Effacer les traces de la Révolution, ce sera précisément l'un des arguments utilisés lors de notre débat.

Les premiers débats à la Chambre des pairs

Pour accompagner ce projet, nous disposons de l'écrit du jeune abbé Félicité de La Mennais : fort de sa gloire récente de *L'essai sur l'indifférence en matière de religion*, il se jette dans la mêlée avec un opuscule *Du projet de loi sur le sacrilège présenté à la Chambre des Pairs le 4 janvier 1825*³. Il raconte comment un premier projet fut déposé à la Chambre des Pairs le 5 avril 1824, portant sur les vols dans les édifices religieux. Le Garde des Sceaux ne mentionnait alors pas le sacrilège pour ne pas légiférer «sur un crime qui nous était devenu étranger», et traitait les différents cultes sur un pied d'égalité. Des ecclésiastiques de la Chambre réclamèrent un traitement privilégié de la religion de l'État. Et si, disait Mgr Frayssinous, le sacrilège n'est pas nommé, il faut à sa place dire «quelque chose». Dans le second projet présenté en janvier 1825, le sacrilège est désormais défini par sa publicité et l'intention de haine et de mépris, du voleur, contre la religion. La Mennais est contre ce texte, non pas déjà par goût pour les libertés, mais parce qu'il ne va pas assez loin. À son avis, il fait même professer à l'État l'illusion et l'athéisme, car il ne pourra jamais définir les intentions des sacrilèges, relevant des secrets de la conscience : les fauteurs de troubles échapperont à la justice. Et puisque la loi prévoit également les violations à

2. AP 40, p. 192. Voir G. de Berthier de Sauvigny, in *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. IV : *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*, Paris, Seuil, 1966, p. 320s. Pour une histoire plus récente sur l'Europe : Maria LUPI, «Restaurations et derniers temps de l'absolutisme (1815-1848)» in J.-R. ARMOGATHE – Y.-M. HILAIRE, *Histoire générale du Christianisme*, vol. II, *du XVIII^e siècle à nos jours*, p. 555-583.

3. Paris, Bureau du Mémorial catholique, 1825, 19 p.

Une loi sur le sacrilège ? Le débat français de 1825

l'encontre des autres cultes religieux présents en France, cette indifférence, ce non-choix, revient à faire du royaume de France un État athée.

La rigueur impose, après les commentaires de l'abbé, de consulter le premier débat à la Chambre des Pairs : Portalis présenta le projet de loi et une série d'amendements le 27 avril 1824⁴. Le code civil comportant plusieurs lois sur la répression des outrages durant le culte, il suffisait de combler un vide juridique, celui du vol des objets sacrés. Or dès le premier jour du débat, les évêques montent au créneau pour réclamer un traitement séparé et plus respectueux de la religion de l'État : soit en rédigeant deux lois, soit en séparant clairement les titres. Le cardinal de La Fare (Tours), Mgr de Boulogne (Troyes), Mgr de Quelen (Paris) et Mgr Frayssinous (Grand-Maître de l'Université) interviennent en ce sens. Ils veulent que le mot « consacré » soit réservé aux objets du culte catholique. Après une discussion des articles, Quelen⁵ opère un coup de théâtre qui engage la responsabilité de l'Église dans l'avenir de cette loi : il demande et obtient la parole avant le vote final, et déclare en préambule que les évêques, conformément à leurs devoirs de douceur et de modestie pastorale, n'ont pas voulu dans le débat blesser quiconque ni s'engager sur le terrain des peines qui ne leur appartiennent pas. Puis il annonce deux points : d'abord que les évêques souhaitent et demandent expressément que les mots « sacrilège » et « profanation » figurent dans cette loi (ce qui n'était pas encore le cas) ; ensuite que cette loi comprenant la peine de mort pour les vols les plus graves, les ecclésiastiques s'interdisent en conscience de participer au vote et se retirent. C'est donc sans eux que ce premier projet (sans le sacrilège) fut adopté par 136 voix sur 147.

Moyennant quoi un second projet portant sur le sacrilège, et non plus sur les vols dans les églises, revient à la Chambre des Pairs le 4 janvier 1825, et est débattu entre le 29 janvier et le 18 février. Il nous suffit ici de reprendre, dans le discours de présentation du baron de Breteuil, l'idée qu'il s'agissait de punir « le crime le plus odieux à la religion catholique... qu'il est permis d'appeler l'attentat déicide⁶ ». Les évêques, sans doute dans la logique de la déclaration précédente de Mgr de Quelen, assistèrent au débat sans prendre la parole. Chateaubriand parla en dernier contre le projet : « Que l'on rédige une profession de foi catholique, apostolique et romaine, et je suis prêt à la signer de mon sang ; mais je ne sais pas ce que c'est qu'une profession de foi dans une loi, profession qui n'est exprimée que par la supposition d'un crime détestable, et l'institution d'un supplice... La religion que j'ai présentée à la vénération des hommes est une religion de paix, qui aime mieux pardonner que de punir ; une religion qui doit ses victoires à ses miséricordes, et qui n'a besoin d'échafaud que pour le triomphe de ses martyrs⁷. »

4. AP 40, p. 100-106.

5. Quelques éléments sur ce discours en R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Monseigneur de Quelen archevêque de Paris*, Paris, Vrin, 1955, tome 1, p. 159.

6. AP 42, p. 724.

7. AP 43, p. 255, le 18 février 1825.

Le projet de loi présenté par le Garde des Sceaux

Le Garde des Sceaux, Pierre-Denis de Peyronnet, présente donc aux députés ce second projet de loi le 17 mars⁸ en commençant par ces termes : « Vous êtes chrétiens et législateurs, Messieurs : est-il nécessaire de vous dire que la religion est le premier besoin de l'homme et le plus solide appui des empires ? » Cette loi comprenait quatre titres : le premier, « Du sacrilège », définissait ce crime comme la « profanation des vases sacrés et des hosties consacrées » par « voie de fait commise volontairement, et par haine ou mépris de la religion ». La preuve légale de la consécration sera la présence au tabernacle, dans l'ostensoir, ou lors d'un viatique. La peine de mort sera prononcée si la profanation a été publique. Une amende honorable aura lieu devant la porte de l'église du délit avant l'exécution du condamné. Le titre II portait sur « le vol sacrilège », entendu comme vol des objets sacrés du culte (en dehors de la profanation des saintes espèces), dans les églises de « la religion de l'État ». La peine des travaux forcés s'applique alors. Plus anecdotique, mais sans doute plus utile, le titre III portait sur les autres attentats ou troubles survenant dans un lieu de culte catholique. Il fallait attendre le titre IV « Dispositions générales » pour apprendre que les articles des titres II et III s'appliquaient également « aux crimes et délits commis dans les édifices consacrés aux cultes légalement établis en France ». Peyronnet de conclure qu'il fallait « distinguer la législation des temps révolutionnaires et la législation des Rois très chrétiens » et donc marquer les orientations claires de la monarchie française.

Les arguments des adversaires

Du côté du refus du projet de loi, nous pouvons distinguer plusieurs tendances :

– Des catholiques politiquement « modérés » pour qui elle est inopportune, car servant les visées politiques des ultras, et risquée, car susceptible de compromettre la paix politique. De plus, ajoutent-ils, les cas sont si rares que l'adoption de cette loi ne servira à rien.

– Des catholiques plus « ultras » que leur parti, pour lesquels elle ne va pas assez loin (c'est pour une part l'école de La Mennais, pourtant indépendante des ultras). Louis-Joseph du Plessis-Mauron de Grénédan⁹ refuse la loi car elle serait une concession à la philosophie qui essaye de défendre la religion ! Or la religion catholique est vraie non grâce à la Charte, mais grâce à la couronne de France... La logique de l'union du trône et de l'autel est alors poussée à son paroxysme.

8. AP 44, p. 104-105.

9. AP 44, p. 626-634. Député ultra de Rennes (1767-1842).

Une loi sur le sacrilège ? Le débat français de 1825

– Des réformés comme Antoine de Chabaud-Latour¹⁰ et Benjamin Constant¹¹ qui ne peuvent accepter une définition de loi limitée au seul dogme catholique : pourquoi une autre loi ne protégerait-elle pas la consubstantiation ?

Le corps argumentaire le plus essentiel tourne autour de la distinction du civil et du religieux. Déjà formulé à l'ouverture du débat par Bourdeau¹² qui réclame une distinction claire du crime et du péché, celui qui le formule le plus clairement est le monarchiste modéré Royer-Collard¹³, qui peut se prévaloir de son long parcours dans les Chambres et d'un authentique talent de tribun politique.

D'entrée, il relève cette définition d'une nouvelle catégorie de crime concernant une croyance religieuse et non un fait constatable : « c'est donc le dogme qui fait le crime, et c'est encore le dogme qui le qualifie ». Or la loi pénale ne peut inclure le dogme, car dès lors celui-ci s'imposerait à tous les citoyens ; et au delà du monde visible, la loi humaine « est frappée d'ignorance et d'impuissance », elle ne peut pas plus pénétrer le sanctuaire de la conscience religieuse que le paradis. Répondant à l'argument d'une loi qui veut uniquement punir un scandale touchant la société, il avance qu'on ne peut confondre l'outrage à la société et le sacrilège qui vise Dieu, ce dernier ne pouvant donner lieu à aucune peine humainement définissable. Dans le rapport d'une société à une religion, il faut défendre si nécessaire l'alliance des deux, mais jamais leur confusion, d'autant plus que la vérité chrétienne est partagée en deux depuis trois siècles. Avec un incontestable talent oratoire, il expose comment les gouvernements ne succèdent pas aux apôtres et ne peuvent dire « le Saint-Esprit et nous-mêmes avons décidé » ! Si nous avançons dans ce sens, le Royaume (au sens évangélique du terme) est de ce monde, nous contredisons les Écritures, et le prêtre devient roi... Prenons garde de nous enfermer dans un débat qui n'opposerait en politique que l'absolutisme à l'anarchie révolutionnaire, et en théologie la théocratie à l'athéisme. Dans ses propos, il se démarque d'ailleurs de La Mennais : non, la Charte n'est pas athée, elle définit bien que le culte catholique est premier en France, mais elle ne peut et ne doit statuer sur la définition de la vérité éternelle. Royer-Collard conclut par une ouverture au sens profond et au risque de ce projet, à partir de données historiques : citant Hilaire de Poitiers et Fleury, il expose que le christianisme se développe mieux dans les persécutions que dans les couloirs du pouvoir. De même que Jésus refusa de faire tomber la foudre sur les Samaritains (*Luc 9,54*), que la contre-révolution ne sombre pas dans les mêmes excès de violence que la Révolution.

10. AP 44, p. 619-620. Député du Gard (1769-1832).

11. AP 44, p. 658-662. « Libéral indépendant » (1767-1830).

12. AP 44, p. 534-538. Pierre Bourdeau, député ultra de Haute-Vienne (1770-1845).

13. AP 44, p. 575-579. Pierre Royer-Collard, député de la Marne (1763-1845).

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE — Gérard Pelletier

Devaux¹⁴ s'inscrit dans cette logique : aucune société n'a à venger la divinité, et quand elle le fait, elle bascule dans les erreurs les plus graves. La loi civile ne peut et ne doit jamais faire d'acte de foi. Le sacrilège, selon un dictionnaire, n'est rien d'autre qu'un vol d'objet sacré : il suffit donc de légiférer sur les vols...

D'autres arguments parcourent les interventions des opposants :

– Cette loi sera inapplicable par les jurés car elle repose sur l'intention : or celle-ci ne compte en droit que pour l'homicide. Comment évaluer la haine de Dieu dans un procès ? Comment ne pas conclure aussitôt à la folie et relaxer le coupable ? Si le juré a la foi catholique, il traitera le coupable comme fou, s'il ne l'a pas, il ne pourra conclure en conscience au crime.

– Bertin de Vaux¹⁵, Constant et Chabaud-Latour font donc remarquer que les Luthériens croient en une présence réelle, ou parlent de consubstantiation, et ne sont pas pris en compte. Plus fondamentalement, cette définition remet en cause l'esprit de la Charte qui veut une fraternité universelle des citoyens. Et Constant d'ouvrir son exposé en disant que puisque la Chambre fait de la théologie catholique du XVI^e, il va faire de la théologie protestante du XVI^e, car lui, il peut lire par lui-même les saintes Écritures ! La loi pouvait statuer simplement sur l'outrage, et non se risquer sur la foi, ce qui ouvre les portes à de futures lois sur le blasphème et l'hérésie. En toute logique, il faudra en cas de procès condamner des pasteurs réformés qui auront prêché contre la présence réelle ! Les députés ne sont pas les Pères du Concile de Nicée, fait-il remarquer. Et cette loi est l'œuvre d'un parti, non d'un gouvernement : « ce projet présenté sous des couleurs si pieuses, ce projet destiné à faire reflourir la religion, est peut-être le plus grand outrage qu'on ait pu faire à la dignité de la religion. »

– On fustige le rétablissement de l'amende honorable¹⁶ dans ce cas précis, qui rappelle tant l'Ancien Régime et risque d'augmenter les troubles de conscience de chacun. Si le condamné n'est pas sincère, on augmente le parjure.

– Cette loi était donnée comme inutile il y a un an, et indispensable aujourd'hui : pourquoi ce revirement du Garde des Sceaux ? (Il se trouve que plusieurs profanations de tabernacles eurent lieu alors...)

– Si péché et crime sont confondus, alors il faut continuer dans la même logique et légiférer sur l'hérésie et le blasphème. Nous reviendrons vite à la

14. AP 44, p. 542-545. Augustin Devaux, député du Cher (1769-1838).

15. AP 44, p. 616-618. Louis-François Bertin de Vaux (1771-1842), député de Seine-et-Oise, monarchiste libéral.

16. L'amende honorable était une reconnaissance publique par le coupable du délit ou du crime commis ; elle pouvait être la seule peine infligée ou bien faire partie de la procédure d'exécution en cas de peine capitale – Ndr.

barbarie ou à la bêtise, à Loudun¹⁷ ou à Galilée ! Que dira-t-on ensuite sur les écrivains qui inspirent le mépris de la religion ? Bourdeau de dire que nous sommes en pleine croissance sociale et industrielle, et qu'il est inutile et dangereux de réveiller des tensions dans un pays que les douleurs de la Révolution a rendu susceptible.

– Bourdeau fustige les ultramontains, et demande si l'on va bientôt juger les Quatre articles...¹⁸

Les réponses des défenseurs du projet de loi

Le rapporteur du projet, Fénéol-Xavier Chiflet¹⁹, parle de combler une lacune grave de notre législation. Si la peine de mort devra rester rare, elle seule convient en proportion à l'offense faite à la majesté divine. Surtout, elle défend efficacement la société. La reprise de l'amende honorable, qui peut certes rappeler l'Ancien Régime, calmera et apaisera les consciences, celle du condamné et celles des témoins du sacrilège. Il conclut que cette loi est « un hommage rendu aux dogmes propres à notre sainte religion ».

L'attaque la plus dangereuse portant sur le mélange du civil et du religieux, c'est sur ce point que nous pouvons concentrer l'argumentaire des défenseurs : Peyronnet²⁰ et Mgr Frayssinous²¹.

Une profanation trouble l'ordre public, et c'est au nom de cet ordre public qu'il faut trouver une juste définition du sacrilège, pour que la justice ne soit pas impuissante sous prétexte que l'objet est religieux. Les délits mineurs troublant l'ordre des cérémonies religieuses étant déjà l'objet d'articles du code civil, il faut compléter la loi en allant jusqu'au bout, et cela est légitime pour la religion de l'État compte tenu de ses privilèges. Frayssinous insiste sur le fait que la définition du sacrilège donnée par la loi est uniquement extérieure, elle ne relève pas de la pensée droite ou non (que fait-il de l'intention ?). Or, lui qui est un ministre et un évêque se livre ensuite au plus grand télescopage que nous rencontrons : puisque le roi et

17. En 1632-1637, la France se passionna pour un cas de possession diabolique affectant une religieuse Ursuline de Loudun, en Poitou-Charente (plusieurs films ont été tirés de cette affaire, dont *Mère Jeanne des Anges*, de Jerzy Kawalerowicz, 1961, ainsi que l'opéra *Die Teufel von Loudun*, de Krzysztof Penderecki, 1971) – NdR.

18. La déclaration des Quatre articles, rédigée par Bossuet, fut adoptée par l'Assemblée du clergé de France en 1682 : ses quatre points (ou « articles ») énumèrent les libertés de l'Église de France (les « libertés gallicanes ») en face de l'autorité du Pape – NdR.

19. AP 44, p. 417-422. Député du Doubs.

20. AP 44, p. 620-626 et 671-673. Pierre-Denis, comte de Peyronnet (1778-1854), ministre de la Justice de 1821 à 1828, et plusieurs fois ministre de l'Intérieur.

21. AP 44, p. 588-591. Il est alors ministre des Affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique.

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE — Gérard Pelletier

les corps d'État sont catholiques, offenser la présence réelle, c'est offenser l'État, c'est donc tomber sous les coups de la loi régissant l'État. Signalons que son argumentation reprend la tradition juridique romaine, et fait donc mention des lois païennes qui punissaient déjà l'outrage aux religions dans de nombreuses traditions juridiques.

Ferdinand de Berthier²² répond sur le mélange du crime et du péché : non, cette loi justement les distingue. Car elle juge des crimes, et laisse le péché à Dieu seul. Blasphémer le Christ dans une communion indigne échappe à la loi. Casser un tabernacle appartient à l'ordre public et à la société. Quant à l'amende honorable, elle rétablit le lien social, pas l'ordre religieux. Il estime que l'égalité des cultes est dans la Charte une égalité de protection, mais pas de traitement, car il y a bien une seule religion de l'État. Peyronnet reprend ce point pour répondre à Royer-Collard : la loi, en vertu de la Charte, protège tout le monde, mais différemment. De même que les droits d'un enfant et ceux d'un adulte sont différents, la place des cultes n'est pas identique. Ce faisant, l'État ne se mêle pas de définir la vérité religieuse. Ce n'est pas parce qu'elle est de l'État qu'elle est vraie, mais pour elle-même, et l'État ne fait que défendre les conséquences extérieures de son existence majoritaire dans le pays, pour sa paix sociale. Il se réjouit d'ailleurs que seul le titre I fasse l'objet du débat, les autres titres rencontrant un large assentiment.

Relevons qu'un Miron de l'Épinay²³ offre un bon exemple d'une conception de la distinction du civil et du religieux qui risque la confusion : à la base, les dogmes catholiques sont les soutiens les meilleurs de l'ordre social, la loi peut donc légitimement les favoriser. Mais ce n'est pas une religion que la loi peut protéger dans les consciences, c'est uniquement un culte extérieur, et tel est bien l'objet de cette loi. La peine de mort se justifie pour empêcher toute rapidité ou approximation dans les procès, du fait de sa gravité. Moyennant quoi il termine son raisonnement sur le fait que l'amende honorable a le mérite d'inclure dans la justice civile la réconciliation ultime avec la divinité !

Enfin, bon nombre de députés opinent sur le bien-fondé d'une rechristianisation du législatif, au service de la rechristianisation de la société. Les années de Charles X coïncident de fait avec une forte activité missionnaire en France, une vraie reconquête du terrain perdu avec une augmentation du nombre de prêtres et du nombre de paroisses. Ainsi le marquis de La Caze²⁴ conclut que cette loi « relèvera la moralité du peuple ». Mais il aurait préféré deux lois distinctes, une pour le catholicisme, une autre pour les autres cultes. Et chose unique, il se réclame de l'approbation des prélats français, chose qui mériterait une autre recherche particulière.

22. AP 44, p. 538-542. Député de la Seine (1782-1864).

23. AP 44, p. 579-583. Jacques Miron de l'Épinay, député du Loiret (1782-1852).

24. AP 44, p. 655-658. Denis Gaudrée Boilleau de La Caze, député des Landes (1773-1830).

————— *Une loi sur le sacrilège ? Le débat français de 1825*

Un rapide regard sur quelques titres de la presse permet de mesurer l'écho des débats : *Le Constitutionnel*, et d'autres journaux de diverses tendances, retranscrivent le discours de Royer-Collard en entier et l'applaudissent. *L'Ami de la Religion et du Roi* accompagne aussi les débats, par exemple en retranscrivant le discours à la Chambre des Pairs du Garde des Sceaux du 4 janvier 1825²⁵. Il sera ensuite plus silencieux.

Après une discussion que Peyronnet estimait « épuisée », la loi fut votée titre par titre et adoptée le 15 avril par 210 voix contre 95²⁶. Elle fut signée par Charles X le 20 avril 1825.

Comment relire ce débat ? Les députés n'appellent pas à la rescousse de leurs exposés la longue tradition théologique, tant catholique que réformée, sur les rapports entre l'Église et l'État. Ils se limitent à une situation post-révolutionnaire, qui pour les uns nécessite un retour en arrière en recatholicisant les institutions, pour les autres suppose un nouveau *modus vivendi* dans lequel certaines barrières, en particulier législatives, ne peuvent plus être franchies. À chercher dans l'arsenal de la tradition chrétienne, la pensée par exemple de Robert Bellarmin sur les pouvoirs indirects de l'Église sur les souverains pouvait être récupérée et adaptée à la situation par les défenseurs de la loi, ce qu'ils ne firent pas. L'ampleur des débats sur ces sujets avant la Révolution entre théologiens, jansénistes, réformés, philosophes des Lumières, etc. avait quelque peu épuisé les esprits qui ne reprirent la réflexion au XIX^e que sur des bases plus pauvres et plus directement autoritaires (par exemple chez un Joseph de Maistre). Il y a des orateurs plus clairvoyants que d'autres, plus doués dans l'art de la joute politique, mais la charpente des argumentations ne peut justement plus s'aventurer sur un terrain théologique qui n'appartient plus à la culture naturelle de ce petit monde. Ce débat permet de vérifier comment la Révolution marque bien une césure irréparable.

Curieusement, le débat compte un grand absent : le concordat. Il est troublant que le mot même ne soit quasiment jamais prononcé, sauf dans une évocation historique de Bonaparte. Or, entre le catholicisme religion de la « grande majorité des Français » de 1802 et « religion de l'État » de la Charte, il y a une nuance de taille qu'utilisent les députés et qui conditionne la possibilité de leur attitude. Mais était-il raisonnable d'aller plus loin que Bonaparte ?

Le double sac de l'archevêché de Paris du 29 juillet 1830 et du 15 février 1831 est justement emblématique de « la haine et du mépris » accumulés contre la religion catholique dans une partie de la population. La question du sacrilège avait réapparu dans les ordonnances Polignac qui déclenchèrent la révolution de 1830... Le député Devaux avait prévu dès 1825 :

25. N° 1090, Tome 42, 1825, p. 306-308 et n° 1091, p. 321-324.

26. AP 44, p. 693.

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Gérard Pelletier

« la haine pour la loi civile tombera sur la puissance religieuse qui l'aura dictée et sur la faiblesse du pouvoir civil qui l'aura subie. » Plus récemment, Philippe Boutry commente : « Votée, mais inappliquée, la loi sur le sacrilège est plus que l'une des fautes politiques majeures de la Restauration : elle rend patente l'inaptitude de l'État concordataire à légiférer sur le sacré, dont l'état libéral se fera un principe de neutralité.²⁷ »

Au delà des circonstances, ce débat articulait des questions qui ne peuvent demeurer étrangères à notre chère laïcité française et qui relèvent également de points théologiques précis. Nous pensons par exemple au dialogue sur la liberté religieuse au concile, en 1964, entre le Père de Lubac et Mgr Lefebvre, sur la façon dont l'Église doit servir la vérité dans un État démocratique et pluraliste²⁸.

1825 n'est pas 1905, mais nous avons été témoins d'une étape de la réflexion sur un difficile équilibre, sachant que la pluralité religieuse actuelle, sans commune mesure avec celle de la France d'alors, nous place devant une tout autre situation. Le sacrilège est bien devenu une notion du privé pour notre mentalité, le scandale seul pouvant encore être objet de réflexion sociale et politique ; mais cela dans un état actuel de rapports de force qui peuvent encore varier dans bien des directions.

Gérard Pelletier, prêtre du diocèse de Paris depuis 1993, chapelain à la cathédrale Notre-Dame et professeur d'histoire de l'Église et de théologie à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins. Dernières publications : *Le Cardinal Lustiger et le sacerdoce, Actes du colloque des 4 et 5 mars 2011*, Paris, Collège des Bernardins – Lethielleux, 2011 ; direction scientifique de la troisième partie du livre *Notre-Dame de Paris*, coll. « La grâce d'une cathédrale », Strasbourg, Éd. La nuée bleue – Place des Victoires, 2012.

27. In Ph. JOUTARD (dir.), *Histoire religieuse de la France*, vol. III, Paris, Seuil, 1991, p. 158.

28. Henri de LUBAC, *Paradoxes*, in *Œuvres complètes XXXI*, Paris, Cerf, 1999, p. 371-382.

Olivier BOULNOIS

Image et blasphème

Le concept de blasphème occupe le devant de la scène. Certaines forces politiques l'utilisent pour récupérer à leur profit les identités religieuses, dans le double but de renforcer leur emprise sur celles-ci et d'attaquer leurs adversaires (Occident, autres religions, impies de l'intérieur, etc.). Face à cela, les « intellectuels » semblent médusés par le retour d'un concept qui leur semblait dépassé par la sécularisation. Les uns proposent de limiter la liberté d'expression, comme pour les propos racistes, antisémites, ou l'appel à la violence. Les autres affirment au contraire avec obstination qu'il existe un droit absolu de tout dire. Ceux-ci vont parfois, curieusement, jusqu'à revendiquer « le droit au blasphème », ce qui veut dire qu'ils admettent son existence. Ils s'enferment alors dans la contradiction consistant à se proclamer anti-religieux tout en renforçant une notion qui n'a de sens qu'à l'intérieur d'une religion donnée. Le débat devient inextricable.

Cette contradiction éclate au grand jour lorsqu'il s'agit des images. Dessins humoristiques, graffitis, films virulents sur Mahomet, œuvres iconographiques ou pièces de théâtre où le Christ est outragé, les occasions de blesser l'autre ne manquent pas. Et les réactions des personnes qui se sentent blessées vont de la protestation pacifique à la violence meurtrière, en passant par le recours devant les tribunaux.

Pourquoi la question des images est-elle si sensible ? Qui peut se sentir blessé par une image ? Comment une image peut-elle être blasphématoire ?

I. Le blasphème

Toute société se définit par ce qu'elle considère comme sacré et comme objet d'interdit. On n'a jamais vu et on ne verra jamais de société organisée sans récits fondateurs, sans rituels ni cérémonies. Chaque société se caractérise par la manière dont elle se représente elle-même, son origine, et les règles par lesquelles elle se gouverne. Ces représentations ont valeur normative ; elles ne se bornent pas à retracer la manière dont les individus se comportent au sein d'une société, mais la manière dont ils *doivent* se comporter ; nos représentations constituent un modèle, accompagné d'éloges pour ceux qui les suivent et de blâmes pour ceux qui s'en écartent.

Les règles du jeu de la représentation incluent aussi les règles du hors-jeu, c'est-à-dire qu'elles définissent aussi ce qui est tenu pour une atteinte à l'ordre des images et des mots – c'est-à-dire pour un blasphème ou un outrage.

L'outrage (qui vient de *ultra*, au-delà) est un comportement qui transgresse l'ordre des représentations. Le blasphème en est la forme linguistique : en grec, *blasphemein* signifie simplement « dire du mal de », diffamer. « On blasphème le *nom* de Dieu, car tout ce qu'on possède de Dieu est son nom. Par là seulement on peut l'atteindre, pour l'émouvoir ou le blesser : en prononçant son nom¹ ». Benveniste s'est appuyé sur l'analyse freudienne du tabou pour montrer que le blasphème est à la jonction de deux principes contradictoires : la nécessité d'édicter un interdit (« l'interdiction biblique de prononcer le nom de Dieu ») et le désir d'enfreindre celui-ci (jurer, sacrer). Le blasphème ne porte pas sur le contenu de l'énoncé : ce qui est interdit n'est pas de dire, par exemple, que Dieu n'existe pas ; mais sur l'acte de parole lui-même : prononcer le nom de Dieu. Sur le plan de la syntaxe, le blasphème est une exclamation (« nom de Dieu »), et non une communication faite à autrui : « Il ne se réfère pas au partenaire ou à une tierce personne, il ne transmet aucun message, il n'ouvre pas de dialogue, il ne suscite pas de réponse, la présence d'un interlocuteur n'est même pas nécessaire » (*ibid.*). Pourtant, c'est bien une expression du locuteur. Le blasphème a pour symétrique l'« euphémie » : pour éviter de prononcer le nom tabou, on utilisera des euphémismes, substituts ou déformations qui évitent de nommer ouvertement la divinité (« morbleu » au lieu de « par la mort de Dieu », etc.).

II. Les régimes de la représentation

On parle souvent d'images offensantes ou outrageantes, car la réalisation puis la diffusion d'une image s'apparente à un comportement, plus ou moins pacifique ou agressif. Mais par métaphore, on peut parler d'images

1. E. BENVENISTE, « La blasphémie et l'euphémie », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1974, 254-258, ici p. 255.

blasphématoires. L'idée qu'une image soit blasphématoire signifie que la représentation en image peut être l'équivalent d'un acte de parole. Les différentes sociétés religieuses définissent divers régimes de la représentation, qui fondent autant de formes de blasphème.

1. Le judaïsme biblique se caractérise par le respect du nom de Dieu, et par l'interdiction du culte des images. La Bible interdit qu'on prononce le nom de Dieu de manière inconsidérée : « Tu ne t'empareras pas (*ou lempse*) du nom du Seigneur ton Dieu en vain » (*Exode 20, 7*). S'emparer du nom de Dieu, s'est s'approprier sa puissance et avoir barre sur lui. En révélant son nom, Dieu s'est rendu vulnérable aux atteintes humaines. Mais inversement, le prononcer est dangereux. Une pratique d'euphémie en découle : le nom propre de Dieu (Yahvé) n'était ordinairement pas articulé ; seul le grand prêtre osait le prononcer, en un seul endroit, dans le Saint des saints, une seule fois par an, lors du Kippour.

Un phénomène analogue couvre la visibilité de Dieu. Le judaïsme se caractérise par l'interdiction des images de Dieu. Celle-ci repose sur la transcendance absolue d'un Dieu qui n'a pas de forme. Dans le cas de Dieu, il n'y a tout simplement *rien à voir* : « Vous entendiez le son des paroles, mais vous n'aperceviez aucune forme » (*Deutéronome 4, 12*). L'invisibilité de Dieu est le revers de la médaille. Mais il existe un avers : tandis qu'un dieu visible est un dieu que l'on *saisit* dans les limites d'une forme, Dieu est avant tout celui qui parle de sa propre initiative. On peut s'emparer d'un dieu visible, et on peut le faire agir par des rites. Mais Dieu est bien plus que cela. Et c'est par bonté qu'il reste invisible : si on le voyait, on mourrait (*Exode 33, 20*).

L'interdiction des images cultuelles dans le Temple découle du monothéisme exclusif : les religions des peuples antiques voisins adorant toutes leurs dieux par le moyen d'images, le meilleur moyen de ne pas se compromettre avec elles était de ne pas avoir d'idoles, c'est-à-dire d'images visibles (*eidola*) : « Tu ne te feras aucune image sculptée [...]. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et ne les serviras pas » (*Deutéronome 5, 8-9*). La critique de l'idolâtrie insistera sur la liberté humaine : il est absurde que l'homme se soumette à ce qu'il a fabriqué, et qui vaut moins que lui.

Cela ne signifie pas que le Temple, lieu du culte, fût dépourvu d'images. Les chérubins qui encadrent l'Arche d'alliance en sont le signe le plus éclatant. Simplement, Dieu ne doit pas être représenté car il n'est pas représentable. On sait qu'à l'époque hellénistique, les synagogues étaient couvertes de peintures : celle de Doura-Europos (III^e siècle après J.-C.) reproduit les grandes scènes de l'histoire sainte (Jacob, Moïse, David). Dieu y est représenté sous la forme d'une main, symbole de son action salvatrice.

C'est seulement au VI^e siècle de notre ère que les images humaines, ainsi que les symboles païens (zodiaque, Soleil, saisons) disparaissent des synagogues (Na'aran) ; ne sont conservées que des inscriptions en hébreu, les symboles du judaïsme, des oiseaux et des fruits. Les manuscrits hébraïques médiévaux poursuivent sur cette lignée, suppriment les visages humains

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Olivier Boulnois

et les remplacent par des têtes d'animaux, ou utilisent la micrographie : le texte représente une forme, mais sans introduire d'illustration.

2. Le statut de l'image dans le christianisme est très différent². Il part de la même situation que le judaïsme, et des mêmes symboles. L'art paléochrétien n'hésitait pas à représenter les principales scènes de la Bible. Augustin considérait qu'on ne pouvait pas lire la Bible sans se forger des images mentales des personnages et des scènes correspondantes, ce qui est une justification implicite des fresques et des mosaïques ornant les églises. En 600, le pape Grégoire le Grand estimait qu'on pouvait utiliser des images, non pour les vénérer, mais pour en faire des « aide-mémoire » pour les illettrés. Le Moyen Âge insiste sur les images comme moyen de méditer l'Écriture. Pourtant, malgré de violentes convulsions iconoclastes, le christianisme a accepté l'existence de représentations visuelles du divin, puis, à partir du concile de Nicée II (787), la vénération des icônes. Le christianisme ayant triomphé, il ne craint plus la concurrence des dieux païens.

Mais il importe d'en comprendre la justification. *Jamais la théologie chrétienne n'a autorisé la représentation directe de Dieu le Père invisible.* Ce serait transgresser l'interdit biblique. Elle ne justifie les images de Dieu qu'à travers la figure du Christ, dans la mesure où ces images ont le même statut. L'image de Dieu n'est licite que dans la mesure où le Dieu invisible s'est rendu visible dans le Christ. Comme le dit admirablement Irénée, « le Père est l'invisible du Fils, et le Fils est le visible du Père » (*Contre les Hérésies* IV, 6, 5). Telle est la justification de l'icône : l'humain et le divin sont les deux natures du Christ et les deux faces de l'icône ; lorsqu'on vénère le Fils visible, on vénère le Père invisible ; lorsqu'on vénère son visage humain, l'honneur remonte à l'original invisible et divin. Les images des saints ont le même fondement, car ils participent de la sainteté du Christ. Mais cette légitimité est une limite : pendant longtemps, l'iconographie n'a pas prétendu illustrer autre chose qu'une scène biblique, ni avoir d'autre justification que l'Incarnation. À tel point que les images symboliques (la main, l'agneau, etc.) ont pu être proscrites.

Par la suite, l'image chrétienne a subi une double mutation. Tout d'abord, sa diffusion s'est faite universelle. Léonce de Neapolis (VII^e siècle) l'affirme : « Nous reproduisons l'image du Christ et de sa passion dans les églises, les maisons, les places publiques [...] et en tout endroit, afin qu'ayant continuellement ces choses sous les yeux, nous puissions nous en souvenir et ne jamais les oublier³ ». C'est l'ensemble de la culture visuelle occidentale qui est envahi par les images chrétiennes. On peut remarquer que cette période coïncide avec l'époque où le judaïsme enlève les images des synagogues : au moment précis où le visuel commence à être totalement accaparé par le

2. Sur tout ceci, voir O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2008.

3. V. DÉROCHE, « L'Apologie contre les juifs de Léonce de Neapolis », *Travaux et Mémoires*, Paris, 12 (1994) p. 67, trad. p. 74.

christianisme, le judaïsme s'en retire. Le christianisme s'est approprié tout le domaine des images visuelles: toute l'histoire de l'art médiéval est une histoire de l'art religieux. Par contrecoup, les autres religions monothéistes ont pris acte de leur expropriation et sont sorties (pour le judaïsme) du visuel, ou n'y sont pas entrées (pour l'islam).

Seconde mutation, propre à l'Occident latin: la justification du concile de Nicée n'a été ni totalement admise, ni précisément connue avant le XII^e siècle. Du coup, l'image a été largement abandonnée à la liberté des artistes. Et ceux-ci ont inventé des images qui ne sont pas christomorphiques, et qui n'ont donc pas la même justification que l'icône. Les images de Dieu le Père en vieillard, en roi, en pape, la Trinité en trois visages, la Trinité au trône de gloire, les innombrables couronnements de la Vierge et du Fils par le Père, toutes ces images apparaissent peu à peu, en échappant au principe originel: elles montrent des scènes dépourvues de fondement biblique, et qui supposent une vision directe de l'invisible, sans la médiation du Christ. Certaines images de Dieu le Père ressemblent furieusement à celle de Jupiter, les humanistes de la Renaissance en avaient bien conscience.

3. L'islam surgit au moment où le christianisme accapare les images et où le judaïsme s'en détourne. Il insiste sur l'absence de représentation de la divinité. Comme dans le judaïsme et le christianisme de l'époque, c'est l'idée même de monothéisme qui exclut toute image *directe* de Dieu. Mais à la différence du christianisme, Dieu n'admet pas de différence en lui-même: «L'Impénétrable! Il n'engendre pas; il n'est pas engendré; rien n'est à sa ressemblance» (*Coran* 112, 2-4). L'islam est clairement «monarchien»: il n'admet pas, à la différence des Églises qui se sont ralliées au concile de Nicée I, de Fils égal à Dieu, c'est-à-dire d'*Image* de Dieu égale à Dieu.

Contrairement à un cliché, le Coran ne condamne pas les images comme telles. Mais, dès l'origine, comme dans le judaïsme et le christianisme, se convertir au Dieu unique et rejeter les idoles ne font qu'un (*Coran* 2, 256). C'est donc l'image destinée à l'idolâtrie qui est interdite. Mahomet lui-même, lors de la prise de la Mecque, a fait effacer toutes les images peintes sur la Ka'aba, sauf celle de Marie et Jésus. Ce n'est donc pas l'image qui est condamnable, mais la vénération des idoles (l'image d'une Vierge à l'enfant n'avait pour lui rien de scandaleux).

Ce sont les hadiths, donc une tradition postérieure, qui interdisent certaines images. Leur condamnation s'organise autour de trois axes.

a. Ce qui est le plus radicalement interdit en tous lieux, c'est la croix: «Le Prophète ne laissait dans sa demeure aucune chose portant des croix sans la détruire⁴». En effet, la croyance en un Christ souffrant est rejetée par le Coran.

4. BOKHÂRI, *Les Traditions islamiques* 77, 90, 1 (trad. O. Houdas, W. Marçais, Paris, Leroux, 1903; réimpr.: A. Maisonneuve, 1977, IV, 132).

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Olivier Boulnois

b. Les images de tout être vivant sont interdites dans les lieux de culte, ce qui s'étend aux sépultures, au Livre divin, mais aussi aux medersas. Elles sont autorisées dans les demeures privées, avec une casuistique complexe et variable (l'image est interdite sur les rideaux, car on se tourne vers eux dans la prière, mais autorisée sur les coussins, parce qu'on s'assied dessus, etc.).

c. Ce qui est réellement sacré, c'est le Livre, support de la révélation divine, considéré comme une participation à la divinité. Le musulman doit protéger ses versets de tout ce qui serait susceptible de leur porter atteinte. Ce respect s'étend à tout papier contenant un verset du Coran ou un des noms de Dieu.

Pourtant, appuyés sur le rejet des idoles, certains théologiens musulmans ont condamné formellement la représentation des êtres animés. Cet interdit de la figuration a été strictement appliqué pour le Coran et les hadiths. Il a favorisé la floraison de la calligraphie et d'une ornementation fondée sur l'arabesque et la géométrie.

Les normes étant assez tardives et floues, et l'islam étant entré en contact avec une myriade de populations différentes, les pratiques ont beaucoup varié. Je me permets de simplifier : Dieu n'est jamais représenté (comment le pourrait-on ?) mais les scènes religieuses sont souvent peintes, notamment en milieu persan et turc. Les palais ornés d'images sont innombrables au Moyen Âge : on réemploie les artistes byzantins ou persans. S'agissant des images de Mahomet, contrairement à une idée reçue, ses images abondent dans l'art médiéval. Au cours de l'histoire, on note cependant une évolution dans un sens restrictif : Mahomet et les autres prophètes sont d'abord nimbés d'une langue de feu, ensuite, les visages sont cachés derrière un voile, puis ils disparaissent, symbolisés seulement par une gerbe de feu, enfin, au XIX^e siècle, dans certains manuscrits du Cachemire, ce sont les corps entiers qui se consomment en une flamme d'or. Il y a donc une compréhension de plus en plus sévère des interdits portés sur l'image. L'interdiction de représenter le Prophète en est le dernier *avatar* moderne. Elle est l'aboutissement d'un processus continu, mais elle n'a rien d'ancien.

III. Image et blasphème dans l'art occidental⁵

Le lien entre image et blasphème est aussi vieux que l'art occidental. Selon Plutarque (*Vie de Périclès*, 31), le grand sculpteur Phidias s'est représenté lui-même sur le bouclier d'Athéna de la frise du Parthénon, un outrage où se mêlent l'orgueil de l'artiste et le sacrilège à l'égard de la divinité. Accusé d'impiété, Phidias aurait été mis en prison.

Mais l'art occidental est marqué de l'empreinte du christianisme. Et l'essence du christianisme n'est autre que le Christ. En lui, Dieu s'humilie

5. Voir F. BOESPFLUG, *Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers des images*, Paris, 2006.

et se fait homme. Il devient visible, se fait l'égal de l'homme, et se mêle à sa vie ordinaire. Il unifie en lui le noble et le vulgaire. Dieu s'exprime maintenant avec familiarité, dans ce qu'Augustin appelait un *sermo humilis* (discours humble), et l'homme peut en faire autant pour s'adresser à lui. E. Auerbach a magnifiquement montré qu'avec le christianisme, la langue de la grandeur et celle de la petitesse cessent d'être séparées l'une de l'autre⁶. La confusion du grandiose et de l'ordinaire permet, en art et dans la littérature, de représenter divinement le réel et familièrement le divin. Ajoutons que l'humanité de Dieu permet d'en parler avec humour et truculence. Pensons aux chapiteaux romans, aux trognes de Bruegel ou aux plaisanteries des Monty Python autour de la crucifixion. Dans un autre régime que la divino-humanité propre au christianisme, ces plaisanteries pourraient passer pour blasphématoires, alors qu'elles forment la base des plaisanteries de séminaristes.

En Occident, les images de blasphème les plus fortes sont les images du « Christ aux outrages », dans le cycle de la Passion. Ce sont des images de *blasphème* au second degré, mais précisément pas des images *qui blasphèment*. Ces images révèlent autant la profondeur du péché des moqueurs que la souffrance morale infligée au Christ par cette violence symbolique ; elles montrent aussi l'accomplissement des prophéties (*Isaïe 53*, chez Grünewald) ; elles sont parfois l'occasion d'une virtuosité truculente (dans la peinture flamande). Elles ont pour but de ranimer dans celui qui les contemple la componction – la participation à cette douleur poignante, accrue par l'outrage et le blasphème. Il existe donc une représentation de l'outrage et du blasphème qui n'est elle-même ni outrageante ni blasphématoire.

Pour les trois monothéismes, personne ne peut caricaturer Dieu, car nul ne l'a jamais vu⁷. La seule religion qui permette de le représenter est la religion chrétienne. C'est aussi, pour la même raison, la seule qui permette qu'on caricature son image. (Dans l'islam, c'est le Prophète, et non Dieu, qui est caricaturé). On s'étonne souvent que la moquerie à l'égard de Dieu (souvent caricaturé en vieillard) se porte essentiellement sur les images chrétiennes. Mais en Occident, y a-t-il d'autres images du sacré ? Nous avons vu qu'au VII^e-VIII^e siècle, le christianisme a aspiré tout le potentiel iconique, le judaïsme et l'islam ayant renoncé à l'image.

Parce qu'il laisse représenter le divin, le christianisme est la plus vulnérable des religions monothéistes. C'est précisément parce que Dieu s'est rendu visible, que l'on peut diffuser ses images, et que celles-ci s'exposent – pour le meilleur (dans les musées), ou pour le pire (à être caricaturées,

6. AUERBACH, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946 ; trad. fr. *Mimesis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, 1968.

7. Voir F. BOESPFLUG, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006.

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Olivier Boulnois

défigurées, ou pire, rendues insignifiantes). Or il faut reconnaître que la caricature est d'abord venue de l'intérieur. Ce ne sont pas seulement les images agressives ou outrageantes qui caricaturent Dieu, mais ses représentations les plus inadéquates (en vieillard, en triangle, en monstre tricéphale). Avant de voir la paille dans l'œil du voisin, les chrétiens pourraient s'interroger sur la poutre qui oblitère leur compréhension du visible – et leur interprétation du divin.

Pendant longtemps, l'emprise de la culture chrétienne a préservé l'image du blasphème : même au plus fort de la querelle entre catholiques et protestants, les caricatures les plus violentes n'ont jamais visé le Christ et ses saints. Ce qui a tenu lieu d'outrage ou d'offense, ce sont des accès de vandalisme ; il s'agit alors de conflits idéologiques : un protestant, un hérétique, un incroyant ou un simple adversaire de la monarchie absolue s'en prennent au catholicisme en détruisant ses emblèmes.

À l'époque moderne, dès lors que l'image quitte la sphère du sacré, elle entre dans le monde et dans « l'époque de l'art⁸ ». Mais du coup, elle n'échappe pas à son devenir ; elle est emportée par l'histoire de l'art. On voit surgir la sécularisation, non seulement de la matérialité des images (arrachées aux églises pour entrer dans les musées), mais aussi de leur forme. C'est-à-dire que la figure de Dieu, du Christ et des saints perd tout simplement sa signification religieuse, et n'est plus objet de respect. Examinée et interprétée librement, cette image est traitée comme toutes les autres : les variations humoristiques, agressives ou érotiques sont innombrables, pas seulement dans l'art des peintres, mais aussi dans la bande dessinée, la caricature, le dessin humoristique, la publicité, le cinéma, etc.

Et lorsque l'image n'est plus réglée par un canon, mais soumise aux intentions de l'artiste, plus rien ne l'empêche d'exprimer ses tourments subjectifs : dans la *Crucifixion* de Picasso (1930), son amante apparaît sur le côté de la croix et Longin qui le perce de sa lance est représenté sous les traits d'un picador – il faut comprendre alors que le crucifié n'est autre que Picasso lui-même, écartelé entre sa femme Olga et sa maîtresse Marie-Thérèse. Le crucifix ne représente plus, pathétiquement, qu'une banale scène de vaudeville. Devenue subjective, complètement instrumentalisée, l'image, même si elle réemploie des formes chrétiennes, n'est-elle pas en train de se prêter à tous les détournements, destructions et déformations ?

Depuis la fin du XIX^e siècle, l'art n'hésite pas à recourir au blasphème. Citons par exemple l'œuvre de Félicien Rops, qui se réclame du « démon de la perversité » d'Edgar Poe, et dont l'imaginaire est envahi d'érotisme sado-masochiste. Il représente Éros comme une femme nue crucifiée à la place du Christ, qui pend à sa droite comme une statue déclouée (*Tentation*

8. H. BELTING, *Bild und Kult : eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, 1990 ; trad. fr. *Image et culte : une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris, 1998.

de saint Antoine, 1878). Un crucifix ithyphallique figure aussi au nombre de ses morceaux de bravoures.

Pourquoi l'art contemporain utilise-t-il si souvent le blasphème ? – Tout d'abord, parce que l'art contemporain s'inscrit dans un mouvement historique, caractérisé par la transgression des limites : le grand peintre n'est pas celui qui exprime une vérité profonde dans les formes qui lui conviennent, mais qui impose sa vision en dépassant celle de ses prédécesseurs. Il dépasse les règles précédemment admises : il faut appartenir à l'avant-garde, surprendre, voire épater le bourgeois, choquer, scandaliser. Dans ce combat, le blasphème est une arme de choix. – Or le christianisme est la seule réalité qui lui résiste. Sans interdit, il n'y a plus de transgression. Le blasphème est donc facile, et peut rapporter gros. Il produit à la fois la stupeur et la légitimité.

Un autre phénomène doit être pris en compte. Comme l'a signalé W. Benjamin, à l'ère de la reproduction technique des images, l'œuvre d'art a perdu son *aura*⁹. À l'inverse des icônes, où l'emplacement et la vibration de l'image étaient uniques, ce qui permettait à l'observateur de s'unir d'intention avec le saint représenté, les œuvres sont reprises à l'infini, détachées de leur matière et déclinées en diverses variantes. Mille fois reproduite, la Joconde nous lasserait, si on ne lui ajoutait pas des moustaches, des lunettes noires ou un décolleté plongeant. Pour réveiller notre regard, il faut réinterpréter l'œuvre. Nous sommes passés d'une situation où les images étaient uniques et installées en leur lieu liturgique, de manière quasi-sacramentelle, à une situation où une infinité d'images sont accessibles en un clic de souris. L'image la plus sacrée est accessible, mais comme un objet dépourvu de sens et exposé à tous les détournements.

Mais le rejet d'une certaine iconographie n'est-il pas, pour une part, justifié ? N'est-on pas tout simplement en train d'assister à l'épuisement de toute une forme de représentation du divin ? Sans doute, ici, est-ce l'histoire qui fait elle-même la part du feu. Ce sont précisément les images sans fondement biblique, celles qui ne se conforment pas au principe christomorphique, qu'on délaisse : les images de Dieu le Père, des anges, etc., qui renvoient précisément à l'invisible de Dieu et aux codes de la grande peinture religieuse, sont abandonnées par les artistes contemporains, mais reprises par la caricature et la bande dessinée¹⁰. L'« art pompier » (allusion aux casques brillants des compositions historiques et religieuses) ne fait plus recette. Ce qui s'effondre, c'est d'abord ce qui n'a aucun fondement théologique.

Autrement dit : jusqu'à la fin du Moyen Âge, l'image religieuse était sacrée par elle-même, par sa situation liturgique, et par le contenu qu'elle

9. W. BENJAMIN, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, (dernière version, 1939), *Œuvres III*, Paris, 2000.

10. Voir F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images, Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris, 2009.

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Olivier Boulnois

représentait objectivement. À partir de la Réforme, on voit apparaître des images qui prétendent au statut d'œuvre d'art uniquement profane (les natures mortes hollandaises). Par différence, les théologiens de la Contre-Réforme inventent l'«art sacré»¹¹ : une même œuvre est à la fois une œuvre d'art et une image de culte. Or c'est cette superposition qui vient aujourd'hui à échéance. Les deux aspects se dissocient. D'un côté, l'art se sécularise ; il n'a pas d'autre norme que lui-même, et n'hésite pas à recourir au stock d'images chrétiennes à des fins de réemploi, de dérision ou d'outrage. De l'autre, on voit réhabilitée la tradition de l'icône, comme image de culte. Mais sous une forme finalement assez neuve, qui insiste exagérément sur l'idée que l'icône n'est pas une œuvre d'art, et se borne à reproduire des canons préexistants. Bref, les églises occidentales, vidées de leur bric à brac sulpicien par une vague iconoclaste au lendemain du concile Vatican II, s'ornent pour la première fois d'icônes. Mais l'icône, telle qu'elle revient dans les lieux de culte, n'a plus rien à voir avec l'histoire réelle des icônes (qui sont elles-mêmes des œuvres d'art, dont les formes ont bien sûr évolué) : elle n'est rien d'autre que *l'art sacré moins l'art*. Nous avons donc deux types d'image : des images d'art qui n'ont rien de sacré, des images sacrées qui n'ont rien d'artistique. Il n'est pas étonnant qu'elles se regardent en chiens de faïence.

IV. Qui est blessé ?

Qui peut être blessé par une image blasphématoire ? Sans doute pas Dieu, qui ne peut être lésé dans sa sereine charité, mais seulement être ému de compassion pour les hommes prisonniers de leurs fantasmes. Ni le Christ, même s'il est en agonie jusqu'à la fin du monde, car il a déjà connu l'abîme infini, indépassable, des outrages et du blasphème absolu. Ni même les croyants convaincus ; depuis l'origine, ils s'efforcent de l'imiter, se savent exposés aux injures, subissent des humiliations, prient pour ceux qui les persécutent. Contrairement aux musulmans, qui connaissent une théorie des droits du Prophète, qu'ils ont le *devoir* de défendre, les chrétiens savent qu'il ne leur revient pas de sauver Dieu, mais de se laisser sauver par lui. Lorsqu'il nous semble que Dieu est outragé par une œuvre visuelle ou par un propos médiatisé, demandons-nous qui est blessé : est-ce le Christ en nous, ou bien notre amour-propre ?

Il reste deux sortes de destinataires, qui pourraient être blessés par une image blasphématoire.

1. *Le blasphémateur lui-même*. Le blasphème implique une hostilité, une colère sourde et profonde, souvent née d'un amour déçu. C'est également

11. G. PALEOTTI, *De sacrīs et profanis imaginibus*, (*Discours sur les images sacrées et profanes*), Bologne, 1582.

le signe d'une dette refoulée : certains artistes sentent ce que leur culture iconographique doit au christianisme, et règlent leurs comptes, ou leurs conflits œdipiens, en se défoulant sur les images. Mettre en garde le blasphémateur, c'est d'abord l'aider à ne plus s'enfoncer dans la haine et l'autodestruction.

2. *La société.* Toute société se reconnaît dans un certain nombre de symboles qui la rassemblent et fondent son identité. C'est pourquoi le blasphème n'est pas poursuivi comme un outrage envers Dieu, mais comme un scandale public. Il s'agit de respecter les signes d'appartenance d'une partie de la société, et de sauvegarder la paix civile. Cela n'a de sens que pour une œuvre publique. (Il ne sert à rien de protester contre un tableau dans une exposition privée, cela ne fait que lui assurer la promotion d'un bon petit scandale). Ce principe est lui-même limité par le principe de la liberté d'expression, que les chrétiens sont les premiers à revendiquer pour leur foi. En cas de litige, il appartient donc à la justice de trancher.

Savoir cela, c'est ce qui retient le croyant sur la pente de la rivalité mimétique, ce qui l'empêche de répondre à la violence symbolique par une autre violence. Il pourra alors penser librement, c'est-à-dire discerner la qualité des œuvres proposées à son jugement. Il ne cédera plus à la colère ni au terrorisme ambiant. Il ne se croira ni obligé de les brûler, ni contraint de les encenser toutes.

Le christianisme s'est approprié très tôt les arts visuels, et il en a exproprié le judaïsme et l'islam. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que l'art occidental de l'image est essentiellement marqué par son origine chrétienne, et qu'il est le lieu où l'outrage peut le plus facilement s'épanouir. C'est tout simplement dans le même *medium*, que le rapport au divin a pu s'établir, en un sens positif (comme lieu de contemplation) ou en sens négatif (comme occasion de rejet).

La situation de Dieu dans l'art est grave, mais elle n'est pas désespérée. Les branches mortes tombent dans la tempête, mais l'arbre est encore vigoureux. Si le christianisme se concentre sur ce qui a une légitimité théologique (l'image du Christ et des saints), et délaisse l'image-fiction (analogue à la science-fiction) des visions du Dieu invisible, l'image peut, au sein du christianisme, retrouver force et vigueur. Deux voies s'offrent à elle : d'une part, une scrutation renouvelée de la divino-humanité ; de l'autre, l'exploration du non-figuratif.

Olivier Boulnois, marié, quatre enfants. Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Directeur du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (CNRS). Enseignement et recherche sur l'histoire de la métaphysique et la philosophie médiévale. Dernier ouvrage paru : *Au-delà de l'image, Une archéologie du visuel au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Le Seuil, 2008.

Philippe PORTIER

La controverse sur le « droit au blasphème » en France

Le blasphème n'est pas, dans l'histoire occidentale de la foi, demeuré toujours attaché à la même signification. Il a pris la forme, d'abord, d'un usage erratique du nom de Dieu. Les autorités religieuses le décrivaient comme l'antonyme du serment. Celui-ci liait l'homme à son Créateur par une « adresse officielle d'engagement ». Le blasphème portait, quant à lui, une parole sans nulle performativité : on le disait constitué lorsque le locuteur prononçait « en vain », selon la formule du Décalogue, le nom de l'Éternel : le juron représentait l'archétype de cette mauvaise façon qui s'opposait alors au jurement. Cette signification s'est progressivement effacée¹. Dès saint Augustin, la théologie, en appui sur maints fragments de la Bible, mais en écho aussi aux textes de Platon, impose une autre conception. Le blasphème n'est plus seulement ce *flatus vocis*, ce cri d'inadvertance. Il devient un acte volontaire de sécession : il qualifie désormais la parole de rupture qui vise, par l'insulte ou la raillerie, à outrager Dieu expressément.

L'Ancien Régime a vu les deux puissances se coaliser pour proscrire l'expression de ces paroles impies. L'Église a, de son côté, construit la doctrine. Progressivement, à partir des XII^e-XIII^e siècles, qui signalent un moment de rationalisation du religieux chrétien, ses subtils docteurs précisent la nomenclature des fautes et des peines. À mesure que s'étend le protestantisme, le législateur ecclésial tend d'ailleurs à relier, de plus en plus fortement, blasphème et hérésie, sans les confondre cependant. L'État a, du sien, assuré la répression. Le blasphème tombe aussi, en effet, sous le coup du droit pénal, et non seulement sous celui du droit canonique. L'exécution du chevalier de La Barre à Abbeville en 1766 signale

1. GIORGIO AGAMBEN, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment*, Paris, Vrin, 2009, p. 57-80.

La controverse sur le « droit au blasphème » en France

la permanence, fort tard dans l'histoire, de cet imaginaire de la société homogène, rassemblée autour de l'orthodoxie religieuse. Or, avec 1789, le monde change de base. Les Lumières réfutent la vérité divine pour lui substituer l'opinion publique : la société se construira désormais dans l'assomption de la liberté publique de conscience. Dans ce nouvel âge, le crime de blasphème n'a plus lieu d'être : chacun, jusque dans la sphère des choses spirituelles, peut opiner à son gré. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, confirmée par le décret du 22 juillet 1791, fixe la ligne dans son article X : « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi », et dans son article XI : « Tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la Loi ». Demeure cependant la question de la limite : jusqu'où le sujet souverain peut-il aller dans l'expression de ses propres idées ? Le Constituant marque clairement son souci : si le principe est la liberté désormais, l'État doit cependant pouvoir soumettre son exercice aux restrictions qu'impose la préservation de l'ordre public. La formule n'a rien de vraiment précis. On ne s'étonne pas, dans ces conditions, que des politiques diverses de la liberté aient pu être adoptées.

Dans le domaine religieux, deux grands systèmes normatifs se sont succédé depuis la fin de la décennie révolutionnaire. Le premier, qui s'impose de Napoléon I^{er} à la Troisième République, définit un régime de *liberté contenue*. Sans doute les législations excluent-elles toute référence au blasphème². Elles ne laissent pas, pour autant, les discours totalement libres. Le texte fondamental de la période est la loi du 17 mai 1819 qui, dans son article 8, punit d'amende et de prison « tout outrage à la morale publique et religieuse et aux bonnes mœurs³ ». S'agit-il d'un retour subreptice à l'Ancien Régime ? Nullement. Si les régimes politiques du XIX^e siècle font référence à la protection du religieux, ce n'est pas parce qu'ils le tiennent comme l'élément ultimement fondateur de l'ordre politique, mais parce qu'ils le saisissent, dans le cadre d'un État qui ne trouve plus en Dieu le principe de sa légitimation, comme un adjuvant nécessaire, mais un adjuvant seulement, de la morale sociale. Portée par l'idée laïque, la Troisième République introduit un autre système de droit. Par la loi du 29 juillet 1881, elle laisse place à une *liberté élargie*. Sans doute le texte maintient-il l'infraction d'outrage aux bonnes mœurs. Il fait disparaître, en revanche, le chef d'atteinte à la morale

2. Même la Restauration se garde d'aller jusque-là : le crime de sacrilège qu'elle institue en 1825 sanctionne la profanation publique des « hosties ou des vases sacrés », non les paroles. Il importe ici de faire une distinction. *Lato sensu*, le blasphème est toujours sacrilège. *Stricto sensu*, le blasphème se distingue du sacrilège par le fait qu'il désigne une parole, non un acte.

3. Le Code pénal de 1810 ne comportait pas cette incrimination. Ce n'est pas que le pouvoir impérial était libéral. Simplement, il procédait, sans autre argument, par censure préventive ou acte de haute police.

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE — Philippe Portier

religieuse. En conséquence, *pourvu que le propos ne comporte ni diffamation ni injure*, il devient possible désormais de publier sans aucune restriction des œuvres antireligieuses. Nous sommes encore sous ce régime de liberté : la loi autorise chacun à dénoncer librement la *croissance* de son semblable dès lors que sa parole ne porte pas atteinte à la dignité de sa *personne*.

Ce système de droit est-il réellement stabilisé ? En rupture avec la thèse, développée par la sociologie de la sécularisation, de l'effacement progressif des conflits liés à l'enjeu religieux, on voudrait montrer ici qu'il n'en est rien. Depuis une trentaine d'années, la loi de 1881 est le foyer d'une grande querelle d'interprétation, où se révèle, comme l'écrit James Hunter, une manière de « guerre des cultures⁴ ». D'un côté, attaché à l'éthique de l'autonomie, le courant séculariste, le *progressivism*. Il entend pousser le droit jusqu'à l'extrême de sa dynamique : le pouvoir doit réduire au minimum les cas de limitation du *free speech*. De l'autre, le courant religieux, l'*orthodoxy*, adossé à une éthique de l'objectivité. Il milite quant à lui, sans demander pour autant l'abrogation des dispositions de 1881, en faveur d'une extension des cas d'interdit : parce qu'elle est une composante essentielle de l'identité subjective, la croyance religieuse doit, au nom même de la logique des droits de l'homme, faire l'objet d'une protection spécifique. Ce débat n'est pas demeuré dans le seul espace de la controverse sociale. Il s'est transporté au cœur même de l'appareil étatique, auprès des autorités gouvernementales et judiciaires, qui ont pour l'heure, non sans quelques hésitations, pris position en faveur de la première exégèse.

L'offensive des sécularismes

Le conflit des cultures, à l'instant évoqué, n'est pas sans lien avec la recomposition, depuis les années 1970, du discours séculariste : enraciné naguère dans le discours kantien de la liberté, l'anticléricalisme s'est reconstitué, sous l'effet conjoint de l'effacement de la mémoire religieuse, de la « banalisation sociale des objets de scandale⁵ » et de la dilution de la notion juridique d'outrage aux bonnes mœurs, autour du modèle, issu de Nietzsche, de la dérision⁶, souvent d'ailleurs en empruntant les voies de la production artistique (et médiatique)⁷.

4. JAMES HUNTER, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books, 1992.

5. RAPHAËL DRAÏ, « La banalisation des objets de scandale », in Jacques Chevallier (dir.), *Les bonnes mœurs*, Paris, PUF, 1994, p. 127-153.

6. PHILIPPE PORTIER, « La critique contemporaine du religieux », in Danièle Carsin (dir.), *La liberté de critique*, Paris, Lexis-Nexis, 2007, p. 99-115.

7. JEAN CLAIR, *L'hiver de la culture*, Paris, Flammarion, 2011. Le mot de dérision doit être pris dans sa forme lourde : la dérision est constituée lorsqu'un discours tourne en ridicule toute transcendance à partir de laquelle l'homme moderne, confronté à

La controverse sur le « droit au blasphème » en France

Ce sont, d'abord, les cibles du message qui ont changé. Au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, le propos séculariste fait la distinction entre les périphéries de la foi et son noyau dur. À l'exception de quelques artistes, comme le peintre Félicien Rops ou, sur un mode moins torturé, le dramaturge Oskar Panizza dans son *Concile d'amour*, les auteurs se gardent bien alors de moquer la figure de Dieu. Même dans des publications comme *Les Corbeaux* ou *l'Assiette au beurre*, on s'en tient, selon le patron hérité de la philosophie des Lumières, à la critique de la hiérarchie (qui opprime) et de ses dogmes (qui abêtissent). Comme l'écrit François Boepsflug, « le trait est souvent cruel, mais il est des bornes que peu franchissent : l'image du Christ par exemple y est peu utilisée (...). Tout cela baigne dans une religiosité qui a marqué les artistes les plus anticléricaux⁸ ». L'époque contemporaine ne connaît plus ces limites : si l'on attaque encore les institutions religieuses, on y adjoint volontiers les motifs ultimes du croire. Le discours sur le christianisme fait désormais une large place, par exemple, au détournement de la symbolique de la croix. *La vie de Bryan* des Monty Python, en 1979, a ouvert, dans ce domaine, une longue série, à laquelle se rattachent, parmi d'autres illustrations, les affiches des films *Ave Maria* de Jean-Pierre Richard en 1984, *Larry Flint* de Milos Forman en 1996, *Amen* de Costa-Gavras en 2002, ou plus récemment, de manière plus crue, la vignette du dessinateur Bauer dans *Le Progrès de Lyon* figurant un préservatif en forme de croix. Les personnes sacrées de l'islam – Mahomet ou Allah – ne restent pas à l'abri, non plus, des entreprises iconoclastes de la postmodernité, ni celles d'ailleurs, bien qu'à un moindre titre, des religions de l'Asie⁹.

Mais la mutation regarde aussi les contenus du discours. L'objet de la croyance, le Christ ici, Mahomet là, est très fréquemment associé à des images sexuelles. La Cène de Renée Cox, intitulée *Le courage d'être femme* (1996), fait apparaître de la sorte, selon une thématique que reprendra en 2005 le panneau publicitaire des créateurs de mode Marithé et François Girbaud, des personnages lascifs et dénudés. La croix se prête également à ce type d'usages, comme l'indique l'affiche d'*Ave Maria* qui expose la crucifixion d'une actrice dévêtue. Mais sans doute trouve-t-on, dans la pièce de Rodrigo Garcia, *Golgota Picnic*, représentée en 2011 au théâtre du Rond-Point à Paris, l'expression la plus vive de cette érotique de l'outrance : on y découvre Jésus, nommé *puto diablo*, mêlant son corps nu, sur la colline du sacrifice, à d'autres corps nus, dans une débauche de propos vomissant ensemble l'argent et la religion. Du côté de l'islam, les *Versets*

l'éclatement de son moi, s'efforce de se recomposer, à partir de repères stabilisés, une certaine unité ontologique. Pour une réflexion sur la culture de la dérision.

8. FRANÇOIS BOEPSFLUG, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006, p. 36.

9. Sur cette extension géographique de la critique, THIERRY BAFFOY, RÉGIS BURNET, « Dieux et usages des dieux. OPA publicitaire sur le sacré », *Esprit*, août-septembre 2006, p. 16-25.

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE — Philippe Portier

sataniques de Salman Rushdie, qui ont suscité en 1988 la fameuse fatwa de Khomeiny, ont fait époque de façon assez similaire : ils nous livrent un Mahomet accablé de cynisme qui, à la tête de sa maison close, ne conçoit l'existence qu'à travers la poursuite du lucre et du plaisir. L'ambition artistique en moins, c'est le motif également du film *Innocence de l'islam* qui a fait grand bruit après sa diffusion sur le réseau internet à l'automne 2012, ou, en 2005, de quelques-unes des douze caricatures de Mahomet publiées par le journal danois *Jyllands Posten*. Il arrive même parfois que le discours prenne des allures scatologiques. On le voit, par exemple, dans l'œuvre de Roméo Castellucci, *Sur le concept du visage du Christ*, qui se clôt par une projection de matières fécales sur le portrait du *Salvator Mundi* d'Antonello da Messina, ou dans le tableau *Piss-Christ* d'Andres Serrano, qui présente, sous une protection de verre, un Christ macérant dans l'urine.

Confrontée aux protestations religieuses, cette esthétique a fait l'objet d'un discours en défense, articulé autour de deux types d'arguments. Le premier est de type philosophique. Il est énoncé principalement par les acteurs du mouvement artiste. La transgression, nous dit-on, n'a rien de gratuit. L'excès, nous dit-on, remplit une fonction utopique, que n'exercerait pas au même titre un art plus contraint. Négativement, il aide à élucider l'oppression du présent. Tel est bien le propos de Rodrigo Garcia, dans la présentation de *Golgota Picnic*. À travers l'outrance de son œuvre, il dit vouloir faire mémoire de l'alliance historique de la croyance religieuse et de l'oppression mentale : la raillerie de Dieu est le seul moyen de « faire tomber ces murs d'angoisse et de culpabilité héritées¹⁰ ». Positivement, la transgression permet de construire la liberté du futur. Sur les décombres de la civilisation religieuse, qui n'offre qu'une réponse coercitive aux appels de la conscience, l'art critique ouvre l'homme à la possibilité d'une réconciliation avec lui-même, et avec le monde. C'est ce qu'explique Romeo Castellucci, au moment où son œuvre provoque quelques remous du côté des traditionalistes, à l'automne 2011 : « *Ce que je cherche, c'est à fendre en deux la conscience, à ouvrir une blessure pour que les questions puissent entrer profondément en nous. [...] Aujourd'hui, la religion a perdu sa capacité de poser des questions, et l'art a pris sa place. Je crois que ces extrémistes sont jaloux de cette spiritualité profonde qui s'est réfugiée dans l'art*¹¹ ».

Le second argument est de type juridique. Il est porté par les militants du monde laïque. On peut certes, lorsqu'on ne partage pas l'univers des artistes de la dérision, trouver bien déplacé leur geste esthétique. Il faut cependant s'en accommoder : « En droit, la libre critique, écrit ainsi Henri Pena Ruiz, peut aller jusqu'à la satire ou à la dérision, lesquelles ne visent pas les personnes comme telles, mais des croyances et des idéologies qu'aucun principe d'autorité ne doit soustraire au jugement¹² ». Le discours s'attache,

10. Présentation de *Golgota Picnic*, Théâtre du Rond-Point, 2011.

11. *Le Monde*, le 27 octobre 2011.

12. HENRI PENA RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Gallimard, Folio, 2003, p. 141.

————— *La controverse sur le « droit au blasphème » en France*

d'une part, à la question de la propriété intellectuelle. Les pouvoirs ecclésiastiques se veulent les gardiens exclusifs des énoncés de la foi. Or, c'est là, estime la critique laïque, une posture parfaitement arbitraire. Les Écritures n'appartiennent à personne. Elles constituent un patrimoine universel, une manière de *res nullius*, dont chacun doit pouvoir se saisir à partir de sa propre herméneutique. Le discours s'arrête, d'autre part, sur la question de la liberté intellectuelle. En voulant imposer l'arrêt des scandales, les oligarchies de la croyance récusent, en fait, le principe fondateur de la modernité libérale : elles veulent réduire à l'un l'infinité des expériences du monde. Or, rien, dans la société issue de 1789, n'autorise cette contention : loin de l'homogénéité des temps communautaires, notre propre, maintenant, est de construire le vivre-ensemble autour du règne de la critique, en refusant que la conscience puisse être entravée jamais par une image *a priori* de l'absolu.

Quelques limites peuvent encadrer le *free speech*. C'est à condition qu'elles s'inscrivent sur un plan d'horizontalité : il importe de respecter les personnes, nullement l'objet – fût-il sacré à leurs yeux – de leur croyance. Les chefs de la censure sont donc, ici, étroitement circonscrits aux cas, prévus par la loi de 1881, de diffamation (qui impute, de manière infondée, des comportements délictueux à une personne), d'injure (que le droit décrit comme une insulte gratuite et outrageante). La raillerie de Dieu doit, en revanche, être considérée comme une option souveraine, insusceptible de pourvoi judiciaire : elle s'insère dans le marché libre des idées.

La résistance des orthodoxies

Si l'on excepte certaines fractions en leur sein, les groupements religieux se sont installés dans un autre univers. Sans doute ne tiennent-ils plus la liberté d'expression pour une *libertas perditionnis*, selon la formule de Grégoire XVI dans les années 1830. Ils estiment cependant qu'il faut, lorsque le sacré est en cause, en limiter le déploiement, en usant même des moyens du droit. L'analyse interactionniste permet de comprendre cette inclination restrictive. D'un côté, les non-croyants se sont établis dans l'hyper-sécularité : fixés dans la souveraineté des « êtres sans qualité », ils éprouvent à l'égard des « systèmes de sens pérennes » une défiance où s'alimente leur culture du sarcasme. De l'autre, les croyants se sont réfugiés dans l'hyper-identité : confrontés à l'expansion de l'insignifiance, ils ont renforcé leur propre singularité en développant, à l'abri des protections de l'orthodoxie, une militance de la contre-utopie.

Le combat contre le blasphème trouve son origine dans les rangs du catholicisme. Plus spécialement dans sa périphérie traditionaliste. 1984 est une année clé : profitant des ouvertures de la loi Pleven de 1972 (voir *infra*), Bernard Antony crée alors, à la confluence du mouvement lefebvriste et du Front national, l'Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française et chrétienne (l'Agrif), en lui donnant pour objet d'ester en justice contre les discours antichrétiens. Il est demeuré depuis

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Philippe Portier

lors, même après sa rupture avec ses deux tutelles, le pivot de cet activisme judiciaire. Avec l'Institut Civitas apparu au début des années 2000, la Fraternité Saint-Pie X s'est offert un organe d'intervention plus discipliné, voué pareillement à la sauvegarde du sacré, mais selon des répertoires d'action plus diversifiés. N'y aurait-il là qu'un mouvement des marges, de celles qui demeurent nostalgiques de l'État catholique ? Aucunement. La hiérarchie épiscopale s'est, de même, mobilisée sur la question. On la voit dès la fin des années 1980, en connivence avec la ligne définie par Jean-Paul II, fulminer, à propos notamment de *La dernière tentation du Christ* de Martin Scorsese (1987), contre les atteintes au sacré dans la production artistique. L'enjeu est tel de son point de vue qu'elle décide de donner forme institutionnelle à son action en créant en 1996 l'association Croyances et Libertés, toujours active aujourd'hui, à laquelle elle donne mission de défendre, par le recours en justice, « d'une part, le droit au respect des croyances, d'autre part, les dogmes, les principes, la doctrine de l'Église catholique¹³ ». Comprenons bien que, sauf exception, ces deux tendances sont en situation de concurrence plus que de coopération.

La religion musulmane n'est pas demeurée à l'écart du front. Au plan international, la protestation émerge, dans un contexte marqué par la consolidation de l'islam politique, au moment de la publication, en 1988, des *Versets sataniques*. Des manifestations se produisent en Angleterre, en Inde, au Pakistan, vite suivies par la Fatwa de Khomeiny condamnant à mort Salman Rushdie, et, en 1989, par la première déclaration de l'Organisation de la Conférence Islamique insistant sur l'urgence de « protéger les idées religieuses d'autrui ». Depuis lors, le monde musulman n'a jamais baissé la garde, au moins dans certaines de ses fractions, comme on l'a vu encore avec la résolution votée, à la demande du Pakistan, par le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies en mars 2009 en vue d'interdire la « diffamation religieuse ». Cette dynamique n'a pas laissé à l'écart la scène française. La Grande Mosquée de Paris, comme d'ailleurs l'Union des Organisations islamiques de France ou la Fédération des Musulmans de France, n'ont cessé, en s'appuyant sur les groupes de la « mouvance postcoloniale » tels le MRAP ou les Indigènes de la République, de prendre position contre les productions artistiques ou journalistiques attentatoires à la foi musulmane, comme lors de l'affaire Rushdie en 1988, de l'affaire Houellebecq en 2001¹⁴, ou de l'affaire des caricatures de Mahomet en 2006 et 2012. En revanche, les protestants, même évangéliques, sont restés en retrait, sans doute parce que leur identité est liée au principe de liberté de conscience et d'opinion. Il en va de même des juifs, préoccupés, davantage que par les paroles sacrilèges, par les agressions que subissent les membres de leur communauté.

13. *Journal Officiel*, 15 janvier 1997.

14. MICHEL HOUELLEBECQ avait déclaré dans *Lire*, septembre 2001, que « la religion la plus con, c'est quand même l'islam ».

————— *La controverse sur le « droit au blasphème » en France*

Comment les acteurs religieux agissent-ils ? La France a connu quelques scènes de violence ouverte, comme l'attentat de 1988, fomenté par des catholiques intégristes, contre le cinéma Saint Michel où se trouvait projeté *La dernière tentation du Christ*, ou celui de 2011 contre les locaux de *Charlie Hebdo* après la publication de *Charia-Hebdo*. Ce sont là des épisodes d'exception¹⁵. Le combat anti-blasphématoire s'inscrit dans les cadres ordinaires de la démocratie constitutionnelle. Le *forum* constitue un premier terrain d'intervention. Les groupes religieux y articulent, souvent en se soutenant mutuellement, deux grandes classes de discours. Ils empruntent, d'une part, au lexique de la tradition religieuse. Dans ce cas, le locuteur agence son intervention autour de la notion même de blasphème. L'occurrence est fréquente dans les déclarations des mouvements radicaux ; elle n'est pas rare sur les sites internet des institutions établies. Parfois, le concept affleure dans les communiqués publics des hiérarchies. C'est sur un mode euphémisé cependant, comme dans cette déclaration de Mgr Podvin, à propos de *Golgota Picnic*, en décembre 2011 : « La liberté d'expression est à respecter comme sacrée ? Qu'elle respecte donc aussi ce qui est sacré ! ». Les Églises s'adosent d'autre part, bien plus fréquemment, au langage de la raison séculière. Elles situent alors leurs interventions dans le registre de l'immanence, en rappelant que ces productions qui moquent Dieu offensent le croyant lui-même, qu'elles font souffrir, en le soumettant de surcroît à des effets discriminatoires. On songe, parmi d'autres illustrations, à cette formule du recteur Boubaker lors de l'affaire des caricatures en 2006 : « La liberté d'expression s'arrête là où ça fait mal ». Fondé sur deux des grands *topoi* de la modernité – l'égalité et l'empathie –, ce langage, qui dénonce ici la « christianophobie », là l'« islamophobie », répond à une stratégie d'acceptabilité : il permet aux communautés confessionnelles de se placer en situation d'interlocution avec la culture de ces hommes d'aujourd'hui auxquels ne parlent plus ni la notion de blasphème ni même celle de sacré.

Il faudrait évoquer le militantisme de manifestation. Il ne concerne en fait que les groupes radicaux, comme on l'a vu en 2011 avec la protestation de Civitas ou du Renouveau français contre la représentation des œuvres de Castellucci et Garcia. L'intervention dans le *prétoire* est plus universellement répandue. De 1984 à 2011, vingt-deux actions judiciaires ont été intentées dans le champ du blasphème : elles visaient, en s'appuyant sur les chefs de l'« injure », de la « diffamation » ou de la « provocation à la haine, à la violence ou à la discrimination », à obtenir du juge, civil ou pénal, la condamnation d'œuvres ou de propos faisant outrage aux sentiments religieux des croyants. Les catholiques ont été en pointe sur ce terrain. Les traditionalistes, notamment. L'Agriif et la Fraternité Saint-Pie X lancent

15. Mais la France a pour le moment été immune de ces violences extrêmes qui ont pu affecter le Japon avec l'assassinat d'un des traducteurs de Salman Rushdie, la Hollande avec le meurtre de Théo van Gogh, la Norvège avec l'assassinat d'un des traducteurs du *Jyllands-Posten*.

DOSSIER: BLASPHEME ET SACRILEGE — Philippe Portier

le mouvement de concert en 1984, en s'en prenant à l'affiche du film de Jean-Pierre Richard, *Ave Maria*. S'ensuivra une litanie de procès : Paul Giniewski¹⁶, par exemple, est attaqué en 1994, pour avoir construit, dans un article de presse, une relation de causalité entre l'antijudaïsme catholique et la Shoah ; Bettina Rheims en 1998 pour avoir présenté, elle aussi, une femme nue sur la Croix en couverture de son livre *INRI* ; la collection Lambert en 2012 pour avoir exposé en Avignon le *Piss Christ* de Serrano. Quoique plus discrète, et préférant la conciliation avec les auteurs de blasphèmes, l'Association Croyances et Libertés a usé également de l'« arme du droit¹⁷ », tantôt en rejoignant la cause des intégristes comme dans l'affaire *INRI*, tantôt en agissant seul comme dans l'affaire Marithé et François Girbaud. Depuis la fin des années 1990, les musulmans recourent aux tribunaux également, comme on l'a vu au moment de la publication des caricatures de Mahomet par *Charlie-Hebdo* en 2006, à moindre titre il est vrai. Cette coalition de causes se retrouve autour de la même intention juridique : il s'agit d'obtenir de l'institution judiciaire qu'elle revienne sur son partage traditionnel entre l'atteinte aux personnes et l'atteinte aux croyances, en lui faisant admettre, contre la thèse séculariste, que la seconde induit nécessairement la première, lorsqu'elle touche du moins aux symboles ultimes de la foi.

À cet activisme judiciaire, on peut trouver deux raisons essentielles. Une raison négative, d'une part : le pouvoir gouvernemental se montre très peu enclin, en fait, à faire évoluer la législation dans le sens d'une protection explicite des adhésions spirituelles, d'autant d'ailleurs que les autres pays européens en tiennent de plus en plus fréquemment pour l'abandon de leurs règles anti-blasphématoires. Une raison positive, d'autre part : les dispositions de la loi Pleven du 1^{er} juillet 1972, reprises par la loi du 31 décembre 2004 et intégrées à la loi du 29 juillet 1881, ont ouvert de larges espaces à l'intervention prétorienne dans notre matière, en reconnaissant aux justiciables la possibilité d'ester au cas d'« incitation à la haine, de diffamation ou d'injure envers une personne ou un groupe de personnes en raison de leur « appartenance religieuse ».

L'arbitrage des autorités

Les univers de sens donc ne se croisent plus. La société française connaissait hier des clivages politiques. Ses groupes se retrouvaient du moins dans le partage d'un *substratum* commun de valeurs et de pratiques, enraciné

16. Paul Giniewski, journaliste français, avait accusé en 1994 l'Église catholique d'antisémitisme. Poursuivi par une association catholique, il fut condamné pour diffamation, mais l'arrêt de la Cour d'appel d'Orléans fut déclaré contraire à la Convention européenne des droits de l'homme par la Cour européenne des droits de l'homme (31 janvier 2006).

17. LIORA ISRAËL, *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

————— *La controverse sur le « droit au blasphème » en France*

dans le terreau chrétien. L'exculturation a dissous cette convivance : elle a transformé en « barrière l'espace entre le croyant et le non-croyant » (Olivier Roy), et amené la société, réunie formellement par ses règles procédurales, à s'agencer à partir de la coexistence conflictuelle de deux grandes civilisations morales, incommensurables l'une par rapport à l'autre. Le blasphème est l'un des lieux où se révèle leur opposition. Comment trancher ? Pour l'heure, on le suggérait à l'instant, la puissance publique n'entend pas faire droit, par la loi, aux demandes des groupes confessionnels.

L'autorité politique ? La droite s'est parfois, dans certaines de ses fractions, mobilisée en vue d'élargir les cas d'ouverture prévus par la loi Pleven. Au nom d'un argument déjà rencontré : l'outrage aux croyances a partie liée avec l'outrage aux personnes. Jacques Toubon, alors ministre de la Justice du gouvernement Juppé, avait ce projet en 1996. La décennie suivante le voit ressurgir sur le terrain parlementaire. En 2007, Jean-Marc Roubaud, député UMP du Gard, appelle à sanctionner, en les qualifiant d'« injure », « tout discours, cri, menace, écrit, imprimé, dessin ou affiche outrageant, portant atteinte volontairement aux fondements des religions ». Un an plus tard, s'inspirant de la législation en cours en Alsace-Moselle¹⁸, Éric Raoult, député UMP de Seine-Saint-Denis, ose le terme de blasphème, en appelant à « interdire sa banalisation par voie de caricature ». Ces deux propositions de loi n'ont pas eu de suite. Cet abandon exprime la pente naturelle des catégories dirigeantes : à gauche toujours, à droite même, on se montre fort peu enclin, en France, à user de l'arme législative pour faire bouger les lignes en matière de liberté d'opinion. Le personnel politique se satisfait d'en appeler à la régulation éthique des conduites. Jacques Chirac en 1988 a cette formule à propos de Salman Rushdie : « Je n'ai aucune estime pour ceux qui utilisent le blasphème pour faire de l'argent ». François Hollande, moins vivement, va dans le même sens en 2012, après la diffusion du film *Innocence de l'islam* : « Les religions doivent être respectées dans notre République ». Rien de plus. Pour des raisons qui tiennent à l'histoire de la relation du politique et du religieux en France, à l'état de l'opinion en la matière, au mouvement de libéralisation des législations et des jurisprudences en Europe¹⁹, on estime ici

18. L'Alsace-Moselle connaît encore, en raison du maintien de certaines dispositions de la législation allemande, le délit de blasphème, prévoyant, à l'article 166 du Code pénal, que « toute action blasphématoire contre Dieu sera condamnée d'un mois de prison ».

19. Ce mouvement de libéralisation, qui n'est pas sans lien avec la montée de l'islam radical, se repère en haut, au niveau des instances du Conseil de l'Europe : celui-ci demande la suppression de la pénalisation du blasphème, en arguant qu'il ne faut pas restreindre la liberté d'expression pour répondre à la « sensibilité croissante de certains groupes religieux ». Voir, par exemple, Commission de Venise, *Rapport sur les relations entre liberté d'expression et liberté de religion*, Venise, 17-18 oct. 2008. Mais le mouvement vaut en bas également : les États, les Pays-Bas en novembre 2012 par exemple, font progressivement disparaître le blasphème de leur législation.

DOSSIER : BLASPHEME ET SACRILEGE — Philippe Portier

qu'il faut toujours, comme le notait Nicolas Sarkozy lors du procès contre *Charlie Hebdo* en 2006, « préférer un excès de caricature à un excès de censure ».

L'autorité judiciaire ? Après avoir marqué quelque hésitation dans les années 1990²⁰, elle campe résolument, elle aussi, dans l'espace libéral. En référence aux dispositions de la loi de 1881 qui évoquent « l'injure en raison de l'appartenance religieuse », la jurisprudence admet certes que le droit puisse condamner les « expressions qui choquent les croyants », établissant ainsi, en correspondance avec la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme (et les demandes des groupes religieux), une possible continuité entre l'offense aux opinions et l'outrage aux personnes²¹. À peine énoncé, le principe se trouve soumis, toutefois, à des modalités d'actualisation qui l'évident de sa puissance limitative. Pour que la sanction soit possible, trois conditions, cumulatives, semblent devoir être réunies²². La condition de publicité, d'abord. Le juge n'entend sanctionner que les œuvres qui font l'objet d'une exposition ouverte, en ce qu'elles s'imposent au sujet sans qu'il ait donné son consentement à ce colloque singulier. Dans cette perspective, une affiche apposée sur un panneau publicitaire peut être condamnée ; nullement un livre, un spectacle, ou un film, parce que l'accès à leur contenu est suspendu à la décision volontaire du sujet. La condition de gratuité, ensuite. Même lorsqu'elle est offerte au regard du public, l'œuvre choquante peut, estime le juge, ne pas être délictueuse, dès lors qu'elle vient animer le débat public, ou, selon la formule de la Cour européenne, « qu'elle favorise le progrès dans les affaires du genre humain ». Sur ce point, la jurisprudence propose une interprétation large : les couvertures de *Charlie Hebdo* par exemple n'ont fait l'objet d'aucune condamnation au motif notamment qu'elles contribuaient, par le seul fait de s'exposer, à une réflexion civique sur la centralité de la liberté d'expression²³. La condition de malveillance, enfin. On pourrait estimer que les affiches de films comme *Larry Flint* ou *Ave Maria*, ou plus encore *La Cène* publicitaire des Girbaud constituent une atteinte publique et gratuite aux convictions intimes des croyants, susceptibles d'ouvrir sur une condamnation pour injure. Les magistrats, en tout cas, ne sont pas allés dans ce sens, considérant que ces œuvres, qui n'ont d'ailleurs pas de « ressemblance immédiate avec les motifs de l'iconographie traditionnelle », n'avaient nullement « pour

20. Voir l'affaire *Giniewski*, note 16.

21. Sous de nombreuses restrictions cependant, durcies au cours de la période récente. Il faudrait, de ce point de vue, comparer l'arrêt *Otto Preminger v. Autriche* (1994) qui avait admis la position du gouvernement autrichien de censurer le film *Le Concile d'amour* et l'arrêt *Aydin Tatlav v. Turquie* (2006), qui traduit un retour à la jurisprudence libérale élaborée dans les années 1970 (*Handyside*, 1976).

22. Pour une analyse juridique, PATRICE ROLLAND, « la critique, l'outrage et le blasphème », *Recueil Dalloz*, 2005, n° 20, p. 1331.

23. Il en va de même du film *Amen*.

————— *La controverse sur le « droit au blasphème » en France*

objectif d'outrager une personne ou un groupe de personne en raison de leur appartenance religieuse».

Au terme de ce parcours, on retrouve l'hypothèse initiale. La controverse sur le droit au blasphème fait nombre avec d'autres affaires, comme celles qui se sont construites récemment autour des politiques du genre, de la vie, de la famille : elle signale, en rupture avec les postulats de la doctrine de la sécularisation, que la question religieuse contribue encore à dessiner les frontières du politique, dans le cadre d'un schéma où s'entremêlent, en situation de recharge mutuelle, deux grands processus. Un processus, d'une part, de déprivatisation des croyances religieuses. Portées par une « stratégie de la résistance », elle-même liée à une réaffirmation de leur identité, les institutions du croire n'entendent nullement se laisser attacher à l'autel : elles s'emploient, en usant des instruments de la démocratie, à réinvestir l'espace public pour y faire triompher de nouveau leurs principes organiques. Un processus, d'autre part, de substantialisation des valeurs séculières. À la religion de la transcendance s'oppose désormais une religion de l'immanence : la liberté subjective abandonne son statut de règle procédurale pour devenir – comme s'il s'agissait de « réinventer du sacré par la transgression même du sacré de l'autre²⁴ » – une norme absolue, contre laquelle rien ne saurait prévaloir. Jürgen Habermas annonçait au début des années 1980, alors même que les clivages sociaux semblaient s'être définitivement substitués aux clivages religieux, que « le secteur culturel serait demain au premier plan du débat politique²⁵ ». Il parlait d'or : c'est bien autour de la question des limites de l'autonomie que s'agence aujourd'hui le principal de nos disputes civiques.

Après avoir enseigné la science politique à Rennes, Philippe Portier a été élu en 2007 directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses) pour l'histoire et la sociologie des laïcités. Il est directeur du Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (CNRS-EPHE) et professeur à Sciences-Po Paris. Parmi ses publications récentes : *L'ossessione dell'Illuminismo*, Lecce, 2009 ; *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, 2010 (dir. avec J. Lagrée) ; *Théories de l'évolution et religions*, Paris, 2011. (dir. avec J.-P. Willaime) ; *Droit, éthique et religion. De l'âge théologique à l'âge bioéthique*, Bruxelles, 2011 (dir. avec B. Feuillet). « State regulation of religion in Western European Countries », in François Foret and Xabier Itcaina (ed.), *Religion and politics in Europe*, London, 2010, p. 99-116 ; « Paul Ricœur et le politique », in Jérôme Porée et Gilbert Vincent (dir.), *Paul Ricœur. Une pensée en dialogue*, Rennes, 2010, p. 160-175 ; « Les mutations de la religion civile en France », in Xavier Crettiez et Isabelle Sommier (dir.), *Les dimensions émotionnelles du politique*, Rennes, 2012, p. 99-119.

24. JEAN-PAUL WILLAIME, « Reshaping religion and religious criticism in ultramodernity », in *Blasphemy, Insult and Hatred. Finding answers in a democratic society*, Science and Technique of Democracy N° 47, Strasbourg, Publishing Editions, Council of Europe, 2010, p. 138.

25. JÜRGEN HABERMAS, Entretien avec Jacques Le Rider, *Philosophies*, La Découverte-Le Monde, 1984, p. 227.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Née de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1992/3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/3)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)

La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)

PHILOSOPHIE

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

Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth et Balthasar (2011/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)
La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)

LE DÉCALOGUE

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

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*
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger,
2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et*
famille, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)

Vient de paraître :

Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012

Ce petit traité de christologie, facile d'accès, clair et synthétique, rendra service à tous ceux, prêtres et laïcs, qui sont soucieux de mieux connaître la figure de Jésus de Nazareth, sa vie et sa Pâque, mais aussi la réflexion croyante des premiers siècles du christianisme sur l'existence de Dieu incarné. Finalement, ce traité offre une réflexion biblique et théologique sur le mystère du salut.

Alberto Espezal est prêtre, docteur en théologie (thèse sur Le Mystère Pascal chez Hans Urs von Balthasar, soutenue à l'Université pontificale grégorienne, à Rome), professeur de Théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique Argentine et à la Faculté de Théologie jésuite (San Miguel). Il est membre des conseils de rédaction des revues Communio (édition argentine) et Criterio. Il a publié : Hans Urs von Balthasar, le drame de l'amour divin.

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: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Bague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Christophe Bourgeois, Françoise Bague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piquet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vető, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

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.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilńskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : février 2013 – N° de CPPAP : 0111 G80668

N° ISBN : 978-2-915111-46-0 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle

Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 12900

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®