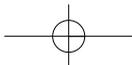
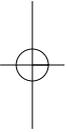


LIBERTÉ ET RESPONSABILITÉ



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LIBERTÉ ET RESPONSABILITÉ

Prochain numéro
septembre-octobre 2008

Henri de Lubac :
l'Église dans l'histoire des hommes

Sommaire

ÉDITORIAL

Laurent LAVAUD : **Responsables de l'espérance**

7

THÈME

Luis BALIÑA : **Devant qui suis-je responsable ?**

19

Dans un parcours des *cercles* qui vont du « moi » au « nous », l'article reprend la question de l'Écriture « Qui est mon prochain ? » pour réfléchir au sens de la responsabilité, qui, à travers les circonstances les plus diverses, nous engage à donner notre propre réponse.

Matthieu DUBOST : **De l'éthique au langage de la responsabilité selon Emmanuel Lévinas**

31

Emmanuel Lévinas situe au cœur de sa réflexion phénoménologique la notion de responsabilité qui signifie la primauté d'autrui dans l'appel qu'il m'adresse : l'éthique ne se fonde pas sur une subjectivité assurée d'elle-même ; elle est la reconnaissance d'une dette originare vis-à-vis d'autrui. Loin d'être une initiative première du « moi », la parole est une réponse suscitée par l'existence de l'autre.

Pierre CARRIQUE : **La lutte et l'individuation**

49

Les grandes lignes du livre de Jean-Louis Chrétien sont ici précisées à travers les six conférences qui dessinent le parcours des différentes dimensions de l'acte de répondre : phénoménologique, artistique, éthique ou théologique. Au lieu de concevoir la réponse comme close et centrée sur elle-même, il faut se laisser saisir par la réponse du premier Répondant qui est le Christ.

Eberhard SCHOCKENHOFF : **Le filet s'est rompu : Contribution de la foi à la compréhension de la liberté**

63

La réflexion théologique sur la liberté humaine confrontée au péché est au centre de la foi chrétienne : elle n'a cessé de provoquer la polémique sur le rôle de la grâce divine. De Pélage et Augustin à Luther et Erasme, un parcours historique nous renvoie aux grands mystères de la Trinité et de l'Incarnation, expression de l'amour de Dieu pour sa créature, qu'il a voulu créer libre.

SOMMAIRE

Hans Urs von BALTHASAR : La liberté du Christ et nous

81 Dans cette conférence de 1959, prononcée devant une association d'étudiants, le grand théologien rappelle l'originalité du christianisme par rapport aux diverses tentatives de transcender la finitude humaine. En acceptant d'entrer par le Christ dans notre finitude, Dieu fait exploser les limites de l'existence humaine et nous mène à la vraie liberté : être les fils de Dieu éminemment libre.

Éric de MOULINS-BEAUFORT : Répondre du Christ

95 C'est d'abord le Christ qui répond pour nous, pécheurs, en un pur don gracieux : acte rédempteur où la Résurrection manifeste le pardon et la vie donnés à tous ceux que le Christ présente au Père comme ses frères. Le chrétien doit alors, à l'instar du Fils, mettre toute sa vie à la disposition du Père qui donne la vie nouvelle, dans un acte de foi qui peut transformer les réalités terrestres, selon la volonté du Père et la mission assignée à chacun de nous.

SIGNETS

Claude DAGENS : Théologie et raison contemporaines

109 Les raisons chrétiennes de faire de la théologie, en confrontation ouverte avec le travail de la raison restent actuelles spécialement quand, dans son déploiement organique, la théologie est appelée à penser et à dire les raisons de la foi, ou quand une théologie de la création répond au mystère du mal.

Harry HALBREICH : Arc-en-ciel théologique

121 En cette année du centenaire de la naissance d'Olivier Messiaen, cette formule par laquelle le grand compositeur caractérisait sa musique demande une interprétation précise qui éclaire sa musique.

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Laurent LAVAUD

Éditorial

Responsables de l'espérance

Notre responsabilité a toujours un temps d'avance. Il est illusoire de penser être fin prêts, bardés de nos assurances et sanglés dans nos certitudes, pour clamer : « je suis capable d'assumer. Je suis l'homme (ou la femme) de la situation ». Car, par essence, celui qui prend sur lui d'assumer une responsabilité ne sait pas par avance de quoi il lui faudra répondre. Il ne saurait l'anticiper ou le calculer. Pas plus ne sait-il qui il sera lui-même, une fois qu'il aura pris sur lui de répondre : car une telle réponse nous transforme, nous modifie ontologiquement. Il suffit de considérer ce qui est l'une des figures archétypales de toute responsabilité : la responsabilité parentale. Le futur père ou la future mère sont totalement démunis, privés de toute clé ou de toute garantie avant que l'événement de la naissance ne vienne totalement les bouleverser, transformer leur être jusqu'à sa racine la plus profonde. En tant que futur parent, je dis « oui » à la charge qui m'incombe, je prends sur moi d'accompagner la vie et la croissance de cet être à venir, de pourvoir à son éducation, sans avoir aucune pré-science de ce qu'implique ce « oui », sans pouvoir prédire quel père ou mère je serai. Ma responsabilité est là, elle s'impose clairement à moi, avant même que je sache comment j'assumerai cette tâche, ni *qui* je serai une fois que l'événement aura fait de moi un nouveau parent.

La responsabilité requiert donc de répondre (d'une tâche, d'une fonction, d'une personne...) sans que l'on puisse savoir ni de *quoi* l'on répond (quelle sera par exemple ma relation avec cet enfant futur, comment se tissera avec lui et pour lui ma responsabilité parentale)

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

ni *qui* répond (c'est moi certes, et nul ne peut répondre à ma place, mais je ne sais pas de façon définie qui sera ce parent à venir).

Il y va donc peut-être d'une paradoxale irresponsabilité au cœur de la responsabilité, au sens où je réponds d'une charge ou d'une fonction sans avoir, par avance, la certitude que je serai capable de l'assumer. Je ne peux jamais répondre de façon absolument responsable, car pour ce faire il me faudrait anticiper sur l'inanticipable, sur l'événement à venir qui instituera, avec ma responsabilité neuve, la figure nouvelle de mon être.

Pour le saisir, il est essentiel de ne pas réduire la responsabilité à ce qui n'en est qu'une forme particulière¹, mais avec laquelle on a pourtant souvent la tentation de la confondre totalement : l'imputabilité. La figure la plus immédiate de l'imputabilité est juridique. On doit, dans ce domaine, démarquer sommairement l'un de l'autre deux modes de responsabilité. Dans la première forme, dont s'occupe le droit civil, l'idée centrale est celle du dédommagement : si l'apprenti d'un garagiste a commis une erreur dans le réglage d'une voiture, c'est son patron qui en est légalement responsable. Mais la responsabilité ne signifie pas nécessairement culpabilité. La deuxième forme de responsabilité, qui est l'objet du droit pénal, requiert de déterminer si quelqu'un est l'auteur des actes qui lui sont rapportés, et quelle est sa part de responsabilité dans l'accomplissement de cet acte. Un tel questionnement immédiat engendre toute une série de qualifications subtiles et complexes de l'acte : est-il ou non le fruit d'une décision ? était-il prémédité ? quel est son mobile ? Le responsable de l'acte était-il en pleine possession de ses moyens, a-t-il agi par une impulsion subite, sous le coup d'une démence soudaine ? etc. Il s'agit de déterminer au plus juste la nature de l'acte pour évaluer la peine encourue par celui auquel on l'impute. Dans cette seconde forme, l'idée d'imputabilité est liée à celle de culpabilité, et l'objet du droit pénal n'est plus de fixer un dédommagement, mais d'évaluer une peine ou une punition.

Le point qui m'occupe ici est que la responsabilité juridique, qu'elle soit civile ou pénale, a les yeux tournés vers le passé : il s'agit de déterminer si l'on est ou non comptable d'un acte déjà accompli. Elle relève du parfait et du révolu. La figure de la responsabilité que j'entends dessiner ici conserve certes un lien avec

1. On trouvera dans l'article de Luis Baliña, « Devant qui suis-je responsable ? », p. 19, un parcours des différentes figures, ou « cercles », selon la terminologie de l'auteur, de la responsabilité.

Responsables de l'espérance

l'avoir-été, avec l'histoire qui modèle et constitue chacun dans son identité propre, mais sa dimension principale est celle de l'*ouverture*, de la projection vers des possibles inédits, qui s'émancipent de la charge du déjà-accompli, et qui se déploient dans un espace existentiel délié de la question de la culpabilité.

Avant de voir émerger une telle figure de la responsabilité, il est nécessaire de poser le problème moral qui constitue l'arrière-fond de l'imputabilité juridique : comment peut-on juger un individu comme comptable de ses actes si l'on ne postule pas en même temps qu'il est un sujet libre ? C'est là peut-être le nœud le plus évident entre liberté et responsabilité : si l'on se situe dans un déterminisme strict, si l'acte de l'individu ne fait que suivre automatiquement un enchaînement nécessaire de circonstances, de pré-déterminations et de mécanismes sociaux et psychologiques, l'idée de responsabilité s'évanouit d'elle-même. L'individu ne répond plus de rien, puisqu'il n'est plus que le rouage d'un vaste mécanisme causal, au sein duquel sa volonté propre n'intervient pas en propre : elle n'est qu'un mirage illusoire et vain. Soit, pour le dire de façon paradoxale, l'individu doit être libre pour être digne d'être coupable ; soit il échappe à la culpabilité, mais c'est pour n'être qu'une pièce dans le jeu de la nature ou de la société. Soit acheter sa dignité au prix de sa culpabilité ; soit acquérir une pleine innocence par une définitive irresponsabilité, qui signifie aussi, semble-t-il inévitablement, la ruine de toute liberté. Comment opter entre le Charybde d'une liberté qui nous expose à une culpabilité à laquelle on n'échappe jamais totalement, et le Sylla d'une irresponsabilité qui nous voue au déterminisme le plus strict ?

La philosophie kantienne permet de trancher le nœud entre liberté-imputabilité et irresponsabilité-déterminisme. Il faut distinguer les ordres : nous ne sommes déterminés et irresponsables qu'en tant que nous appartenons à la nature, que nous sommes phénoménalement déterminés ; mais une autre dimension de notre être, intelligible (ou « nouménale », pour reprendre un vocabulaire directement kantien) échappe à la causalité phénoménale, et se caractérise par une réelle spontanéité morale, par la capacité de notre volonté à « commencer », à poser à partir d'elle-même et librement, un acte dans le monde. C'est cette dimension intelligible de notre être, qui échappe à toute saisie positive, empirique, qui fait de nous des personnes morales, capables de répondre de nos actes, et d'assumer leur imputabilité juridique autant qu'éthique. On peut donc être à la

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

fois déterminé par une causalité qui explique nos actes, en rend raison sur le plan phénoménal (que ce plan soit défini biologiquement, sociologiquement ou psychologiquement) et pour autant responsable, parce que libre sur le plan de ce qui, dans notre personne, excède et surplombe la nature.

Selon le point de vue adopté cependant, on peut voir la bouteille kantienne comme à moitié pleine ou à moitié vide. À moitié pleine, parce que l'individu est libre et responsable sur le plan nouménal, et c'est ce qui constitue son irréductible dignité. Il y a là un point d'appui solide pour fonder une universalité morale de la nature humaine : tout homme, quel qu'il soit, quels qu'aient pu être ses crimes ou ses égarements, porte en lui la valeur absolue de la conscience et mérite à ce titre un respect qui n'est jamais négociable. La responsabilité nous rend comptables de nos actes, et nous expose à une éventuelle culpabilité, mais elle est aussi ce qui fait l'honneur et la grandeur de la condition humaine : le prix du risque moral de la responsabilité est d'assumer pleinement la valeur absolue du fait d'être un homme. Kant le souligne avec une force admirable : la condition humaine est une condition difficile, exposée, qui doit porter le poids du devoir et d'une culpabilité toujours menaçante, mais c'est cette difficulté et cette menace qui lui permettent de surplomber de haut la nature et de transcender intérieurement son animalité.

La bouteille de la morale kantienne peut aussi sembler à moitié vide : elle n'accorde la responsabilité à l'homme qu'en le chargeant d'un fardeau qui le paralyse, et ôte en définitive toute saveur à l'action et toute légèreté à l'existence : la culpabilité, qui est l'ombre portée de l'imputabilité et de la liberté. Responsable et donc toujours possible coupable. Le plus puissant – et féroce – contempteur de cette responsabilité à la fois illusoire et paralysante est Nietzsche. Il ne cesse en effet de clamer que c'est l'animalité qui a le beau rôle, et que l'homme doit prendre conscience de son essentielle irresponsabilité morale qui coïncide avec une joyeuse et insouciantes innocence². Certes, il avoue que cette reconnaissance est « un calice

2. « On ne peut rendre l'homme responsable de rien, ni de son être, ni de ses motifs, ni de ses actes ni de leurs effets. On en arrive ainsi au point de reconnaître que l'histoire des sentiments moraux est l'histoire d'une erreur, l'erreur de la responsabilité ; laquelle repose sur l'erreur touchant la liberté de la volonté », Nietzsche, *Humain trop humain*, trad. Rouvni, Paris, 1968, t. 1, pp. 54-554.

Responsables de l'espérance

amer», et que le cheminement vers la sagesse de l'innocence suppose un parcours intérieur difficile et douloureux : ce n'est rien moins qu'à sa propre grandeur morale que l'homme doit renoncer, celle de la libre volonté et de la responsabilité, mais la sérénité du sage est au bout de ce renoncement. L'innocence ainsi dévoilée ampute cependant l'homme de ce que Nietzsche stigmatise comme « trop humain » et comme le fruit d'une essentielle illusion : la liberté de la volonté. L'homme n'est jamais coupable parce que toujours irresponsable, déterminé à agir sans jamais choisir son acte.

Le débat Kant-Nietzsche³ nous introduit ainsi au cœur le plus vif de la question de l'imputabilité. Que l'on donne l'avantage à l'une ou l'autre pensée, et c'est la figure de l'homme qui s'en trouve totalement bouleversée. Être kantien revient à exalter la hauteur morale de la destinée humaine, en la lestant cependant du fardeau du devoir et de l'imminence de la culpabilité : pouvoir répondre moralement de ses actes, c'est s'exposer à la punition. Être nietzschéen nous délivre certes de la peine et de la culpabilité, en restituant une forme d'innocence – conquise cependant de haute lutte –, mais en requérant de dépasser l'homme, de prendre congé de tous les traits qui définissent la valeur et la hauteur de la condition humaine : ce n'est plus là qu'une coquille vide, et tous les préceptes de l'humanisme moral doivent désormais sonner creux.

Pourtant, entre Kant et Nietzsche, nos sociétés modernes n'ont pas choisi. Elles ont intégré, en les exacerbant, et parfois en les caricaturant, aussi bien l'imputabilité kantienne que l'immoralisme nietzschéen. D'un côté, la responsabilité morale s'est métamorphosée en une judiciarisation généralisée des rapports sociaux. Tout accident, toute défaillance technique, doivent trouver un responsable, aussitôt traîné devant les tribunaux, non tant pour réparer un quelconque désordre moral (puisque la plupart du temps, il n'y a aucune culpabilité réelle), mais pour établir des compensations financières. Une juridisation virtuelle et menaçante qui peut miner les rapports

3. Jean-Louis Chrétien livre une analyse lumineuse de ces deux figures, kantienne et nietzschéenne, de la responsabilité (« Finitude de la responsabilité illimitée » dans *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007). L'ensemble de ce livre est très précieux pour approfondir les différentes dimensions, artistique, morale, spirituelle, de l'acte de répondre. Voir le compte rendu qu'en donne Pierre Carrique, « La lutte et l'individuation », p. 49.

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

de confiance entre le patient et son médecin, l'élève et son enseignant, le citoyen et l' élu. À mesure que s'évanouit le sens de la responsabilité réelle, morale, qui repose sur la capacité d'assumer librement et dignement son acte, capacité tout intérieure et qui échappe à l'évaluation positive du droit, prolifère une multi-responsabilité juridique, encadrée par les tribunaux et exploitable par les avocats. Les rapports sociaux changent ainsi profondément, quoique insidieusement, de nature : à la confiance réciproque se substitue la menace virtuelle, à la conscience du caractère faillible et contingent des actions humaines, la quantification juridique et financière de l'erreur ou de la faute...

D'un autre côté, et c'est là tout le paradoxe, la société moderne promeut une profonde irresponsabilité morale, sans doute rarement avouée comme telle, mais bien présente dans les comportements et les choix quotidiens. La boussole morale est celle du plaisir, et non celle du devoir, et l'on retient bien souvent d'une fonction ou d'un poste dit « à responsabilité » plus la part d'honneur ou de prestige, ainsi que certains avantages éventuels qui peuvent lui être attachés, que la tâche et les devoirs qu'ils engagent. « Être responsable » se réduit alors parfois plutôt à se situer à tel ou tel niveau dans la hiérarchie sociale, à occuper telle ou telle fonction dans l'organisation économique, qu'à s'engager moralement en première personne à assumer une tâche, quelles que soient les vicissitudes et les pesanteurs qu'elle implique.

Plus profondément, ce qui a provoqué l'effondrement de la responsabilité morale est l'identification (d'ailleurs amorcée par Nietzsche) de la morale et la culpabilité. L'individu moderne a voulu secouer le joug d'une culpabilité inhibitrice et torturante (souvent assimilée à la « morale judéo-chrétienne »), et a par là jeté le bébé de la liberté et de la responsabilité morale avec l'eau du bain de la culpabilité. Mieux vaut se reconnaître asservi aux hétéronomies psychologique et sociale, que se revendiquer libre, mais donc coupable. Troquer la tâche torturante de la liberté contre le confort du déterminisme.

Multi-responsabilité judiciaire et innocence de l'irresponsabilité morale : voici le chiasme dominant nos consciences. Il est pourtant possible de dessiner une figure de la responsabilité qui lève l'anathème nietzschéen et la réduction à la culpabilité qu'il décrète.

Le premier geste décisif, on l'a déjà esquissé, est de ne pas réduire la responsabilité à un rapport au passé. C'est précisément

Responsables de l'espérance

la culpabilité qui enchaîne la conscience à l'accompli, et qui interdit tout rapport créateur à l'avenir. Mais on n'est pas seulement responsable de ce que l'on a fait, mais aussi de ce que l'on se sent tenu de faire. C'est ici qu'imputabilité et responsabilité se séparent. La responsabilité ouverte que je voudrais ici défendre est la faculté de s'exposer à un avenir imprévisible, dont on se charge pourtant par anticipation. Il ne s'agit plus de répondre librement et positivement d'un acte accompli, ainsi que le veut l'imputabilité, mais de comprendre la responsabilité comme ce qui m'ouvre l'espace d'une action future. Ainsi être un homme responsable, ce n'est pas seulement se recommander d'un passé honorable, mais c'est aussi être une personne sur qui l'on *peut compter*, quelles que soient les circonstances que nous réserve l'avenir.

Sur cette question du rapport entre responsabilité et avenir, on peut trouver un point de repère dans la pensée de Hans Jonas et de son œuvre majeure, *Le principe responsabilité*. Il entend privilégier une « responsabilité pour ce qui est à faire » où certaines choses, situées dans la sphère de pouvoir du sujet moral, revendiquent son agir, en tant qu'elles peuvent lui opposer ce que Jonas appelle un « droit à l'existence ». La thèse majeure de Jonas est que l'objet le plus propre et le plus urgent de l'éthique contemporaine est de préserver la possibilité même d'une humanité future. Une telle thèse repose sur l'analyse de la technique moderne : pour la première fois de son histoire, l'être humain détient entre ses mains la possibilité matérielle de détruire toute vie sur terre. La technique est animée d'une nécessité interne à laquelle l'homme semble ne pouvoir que difficilement échapper et qui en fait une seconde nature : la technique progresse en effet de façon aveugle et implacable, et l'homme semble ne pouvoir que suivre le mouvement de cette avancée inexorable, cumulative, qui à terme représente une menace pour la survie même de la nature. De simple *instrument* de contrôle de la nature, la technique est devenue une puissance anonyme, qui avance selon ses propres lois, sans pouvoir elle-même être contrôlée. La responsabilité propre de l'homme moderne sera donc de tenter de dompter la puissance « sauvage » de la technique, en préservant la possibilité d'une humanité future, c'est-à-dire plus précisément, en respectant ce qui, dans la nature, est gage de perpétuation de l'espèce humaine.

Je retiendrai, dans ma propre perspective, deux points particulièrement saillants de l'analyse de Jonas. Le premier est l'originalité qui consiste à fonder l'éthique sur ce qui viendra, et non plus

ÉDITORIAL

 Laurent Lavaud

à en faire l'inscription dans le temps de valeurs transcendantes et intemporelles. Comme le souligne Jonas, il s'agit de substituer à une éthique verticale, qui découle de la transcendance des valeurs, une éthique horizontale qui consiste à préserver la possibilité même d'un avenir pour l'homme. C'est la préservation de l'avenir qui est l'objet même de l'éthique. Et si l'on creuse cette idée de l'originalité de l'éthique de la responsabilité, on peut parler d'un véritable renversement de l'éthique traditionnelle du devoir. Dans l'éthique kantienne en effet, c'est le devoir qui est premier : « Tu dois, donc tu peux », c'est-à-dire qu'une fois que le devoir a été fixé par la conscience morale, l'individu a à charge de trouver les moyens de réalisation de la finalité prescrite. Dans l'éthique de la responsabilité, c'est le faire, c'est le pouvoir qui est premier : « tu peux, donc tu dois ». L'homme moderne a en effet entre ses mains des instruments d'une puissance incomparable, qui lui permettent de métamorphoser radicalement la nature : de ce pouvoir illimité découle un devoir, celui de la préservation de la possibilité future d'être un homme. Le devoir est donc la reprise de contrôle et la délimitation du pouvoir.

Le deuxième point est le rôle fondamental de la peur dans l'éthique de la responsabilité. La peur, loin chez Jonas d'être cette passion triste que l'éthique aurait à charge de désamorcer ou d'annihiler (comme c'est le cas par exemple chez Spinoza) devient un véritable principe heuristique, dont la fonction première est de chercher à nous projeter dans le futur et à déterminer, à partir de là, nos décisions présentes. Ainsi par exemple, selon la dynamique de cette peur responsabilisante, toute technique, dont le développement risque à plus ou moins long terme de menacer l'essence de l'homme, doit être abandonnée. L'idée de Jonas est que le mal, la menace sont bien plus faciles à déterminer, et de fait, bien plus contraignants que le bien. Le bien est toujours soumis à discussion, à interprétation, et semble engager des valeurs parfois incompatibles entre les différents membres de la communauté. Le mal, en revanche, constitué par la disparition future de l'essence de l'humanité, est immédiatement saisissable et appréhensible par ce véritable sentiment moral que constitue la peur. En proie à la peur, on est immédiatement contraint d'agir, de mettre en œuvre tous les moyens qui se présentent immédiatement pour éviter le danger qui point à l'horizon.

De ce rapide détour par Jonas, on peut retenir l'orientation fondamentale de la responsabilité vers un avenir encore indéterminé.

Responsables de l'espérance

Mais aussi, l'idée qu'il me reste à explorer ici est que la responsabilité peut être *collective*. Il semble très fécond de concevoir la responsabilité non plus seulement à partir du splendide isolement du sujet kantien, qui doit assumer seul, de façon insubstituable, la charge du devoir, mais désormais en repérant une manière collective de s'engager et d'assumer la réponse à ce qu'il nous est demandé d'accomplir. Encore faut-il préciser le sens de cette collectivité. Peut-être l'une des faiblesses de l'éthique de Jonas est-elle d'étendre à un tel point le caractère collectif de la responsabilité, une génération entière étant responsable pour les générations à venir, que la morale semble se dissoudre dans une responsabilité collective anonyme, où plus personne ne semble pouvoir répondre en propre. Il y a sans doute possibilité de penser une co-responsabilité, qui ne relève ni de la solitude morale absolue du sujet kantien, ni d'une responsabilité diluée, anonyme et en définitive déresponsabilisante. L'exemple cité plus haut de la responsabilité parentale peut nous servir de point de repère. La responsabilité assumée du développement et de l'éducation de l'enfant est un défi éthique que les parents relèvent collectivement, dans un dialogue incessant et perpétuellement renouvelé, qui ne cesse d'accompagner pas à pas les différentes phases de la croissance de l'enfant. Le parent répond certes en propre de cette vie en devenir, et sa réponse est dans cette mesure insubstituable, mais il ne répond pourtant pas seul. Il répond en premier lieu, et de façon la plus originaire et la plus essentielle, avec l'autre parent, et cette co-responsabilité se construit et se tisse au jour le jour. Et l'on pourrait ajouter que sur cette responsabilité fondamentale se greffent d'autres responsabilités qui sont autant de relais dans le développement de l'enfant : celle des autres membres de la famille, des éducateurs, des enseignants... Répondre en propre, ne pas se dérober à l'appel qui nous est fait, ne signifie donc pas soulever seul une charge qui peut sembler écrasante ou angoissante, mais construire une communauté de responsabilité, où la réponse à l'appel qui nous est fait, est elle-même un dialogue et un échange.

L'analyse phénoménologique de la responsabilité parentale permet par conséquent de mettre en lumière deux autres points. Le premier est le caractère évolutif, aventureux, et à chaque fois singulier, de la responsabilité. La responsabilité des parents s'engage entière à chaque enfant, et elle est à chaque fois neuve, irréductiblement originale. Je ne serai pas responsable de mon premier-né de la même façon que de son cadet. En outre, la responsabilité à l'égard de l'enfant n'est jamais identique à elle-même, elle s'invente une

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

nouvelle forme, une nouvelle figure, à mesure que l'enfant grandissant développe sa personnalité de façon libre et diversifiée. Dans ce domaine, on peut contester la pertinence de l'heuristique de la peur mise en avant par Jonas. Nul ne saurait appeler à l'épanouissement de la liberté de l'enfant, s'il donne pour base à son éducation la peur ou la crainte de l'avenir. À l'heuristique de la peur, il faudrait sans doute substituer ici une heuristique de l'espoir : c'est en envisageant l'avenir de l'enfant non seulement avec sérénité, mais aussi avec une forme de joie, d'appétit spirituel, que l'on a toutes les chances de rendre sa liberté plus forte et vigoureuse. Le deuxième point est l'importance du langage dans l'exercice de la responsabilité. C'est dans la reprise incessante du dialogue que se régit la co-responsabilité, et que l'adaptation peut se faire à l'événement, aux incessants bouleversements de l'histoire. C'est dans et par le langage que les situations et les décisions à prendre s'éclaircissent, que l'angoisse éventuelle d'avoir à répondre devient confiance partagée, que l'éthique n'est plus une charge individuelle et parfois paralysante, mais une aventure collective⁴. La réponse de la responsabilité est bien une réponse ouverte, dialoguée, une réponse toujours redonnée et toujours circulante.

On peut, à partir de ces quelques éléments dégagés de l'analyse de la responsabilité parentale, évoquer en conclusion la question à la fois essentielle et urgente de la responsabilité ecclésiale. Les chrétiens sont responsables de l'annonce de l'Évangile, de la Bonne Nouvelle du Salut annoncée en Jésus-Christ⁵. Une telle responsabilité est personnelle : je ne peux, d'un côté, assumer le titre de chrétien et de l'autre, décliner la responsabilité qu'engage une telle identité. Le fait d'être chrétien a ceci de particulier que la responsabilité que cela engage n'est pas optionnelle ou facultative. Chrétien, je suis du même élan responsable de l'annonce du Salut accompli en Jésus-Christ. Pour autant, ma responsabilité personnelle (personne ne peut annoncer cette nouvelle à ma place) est inséparable de la communauté dans laquelle je m'intègre en étant membre de l'Église. La responsabilité n'est pas seulement ici collective : elle

4. Matthieu Dubost insiste dans son article « De l'éthique au langage de la responsabilité selon Emmanuel Lévinas », p. 31 sur l'importance de la parole dans la définition de la responsabilité.

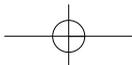
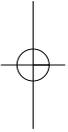
5. Sur cette responsabilité chrétienne de l'annonce, voir l'article d'Éric de Moulins-Beaufort, « Répondre du Christ », p. 95.

Responsables de l'espérance

engage une communion, c'est-à-dire qu'elle trouve son fondement premier dans l'unité d'une personne, celle du Christ⁶. Cette dimension communautaire de la responsabilité doit rester à l'esprit lorsque l'on considère la situation difficile de certains pasteurs dans l'Église, l'isolement, la surcharge de travail, parfois le poids d'angoisse que la mission peut drainer. Les pasteurs ne sont pas des responsables isolés dans leurs clochers, mais ils sont au cœur d'une responsabilité communautaire et ecclésiale de l'Annonce qui les porte et les nourrit. De même, l'importance de la parole et du dialogue doit être soulignée dans la responsabilité ecclésiale. Ici encore, la responsabilité dans l'Église est tout à fait originale. Le dialogue n'est pas seulement une négociation, un équilibre politique entre les différents membres d'une communauté. Le langage dans l'Église est comme enraciné dans une Parole première, vive, qui doit habiter intérieurement tout le langage et le discours de l'Église. Il ne s'agit pas seulement de parler parce que ça soulage, ou qu'une bonne communication permet de résoudre les problèmes (même si ces dimensions existent dans la parole communautaire de l'Église); il s'agit de rendre nos discours et nos dialogues consonants avec la Parole originelle qui est celle du Christ: telle est la responsabilité fondamentale que doit assumer la prise de parole chrétienne. Enfin, la responsabilité, comme toute responsabilité véritablement libre, tire son sens et son énergie d'une advenue, de l'ouverture d'un avenir. Mais il ne s'agit pas seulement d'une heuristique de l'espoir, comparable à celle des parents qui construisent leur éducation en se fixant pour fin la croissance d'une personne libre, forte et ouverte aux autres. C'est une heuristique de l'Espérance qui est ici en jeu: la responsabilité chrétienne ouvre le temps sur son autre, elle ne s'épuise pas dans les résultats à court terme, mais inlassablement, sans faiblir, elle espère dans son Sauveur. Seul le désespoir est irresponsable.

Laurent Lavaud, agrégé et docteur en philosophie. Marié, père de deux enfants.

6. Hans Urs von Balthasar dessine les contours de cet enracinement de la liberté humaine dans la liberté du Christ (« La liberté du Christ et nous », p. 81).



Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Luis BALIÑA

Devant qui suis-je responsable ?

JE suis responsable devant celui qui a le droit d'attendre quelque chose de moi.

Les plantes de mon jardin, par exemple, attendent ou ont le droit – au sens métaphorique – à ce que je les arrose en temps de sécheresse. Si je ne le fais pas, il est clair que je les prive de quelque chose. En ce qui concerne le jardin intérieur, image en petit caractère du grand caractère qu'est celui de la Cité, Platon estime qu'il est du ressort de la part paternelle (c'est-à-dire responsable) en nous, de savoir ce qu'il faut arroser et ce qu'il faut laisser s'assécher, c'est-à-dire cultiver¹.

Dans cet article, je vais parcourir les cercles qui vont du « moi » au « nous », en me demandant devant qui et de quoi je suis responsable, comment ma raison et ma volonté jouent dans les actes dont je suis responsable, et d'abord comment s'articule la responsabilité avec la justice, le pouvoir et l'amour.

Les cercles de la responsabilité s'étendent comme ceux que produit une pierre tombée dans l'eau calme. Certains sont plus près, d'autres moins. Les uns plus proches ou *prochains*, les autres moins. À la question : « Qui est mon prochain ? », la meilleure

1. Voir *La République*, 550b, 606 d. Le discours vivant qui « s'écrit dans l'âme », *Phèdre* (276 a-b) est à distinguer du jardin d'Adonis, composition florale cultivée en huit jours... mais qui ne dure pas plus.

THÈME _____ **Luis Baliña**

réponse se trouve dans la parabole du bon Samaritain. Or, c'est de l'Ancien Testament que Lévinas tire sa propre réponse, selon laquelle mon prochain est celui qui a un visage, celui que je peux regarder dans les yeux et par qui je me laisse regarder dans les yeux ; celui à qui je donne ma parole, ainsi que mon écoute. Partant du Nouveau Testament, Paul Ricœur voit que, dans ce visage, nous parle le visage du Seigneur.

De quoi suis-je responsable ?

Je suis responsable de ce qui te correspond et dont le pouvoir de donation est entre mes mains. Nous disposons de deux termes dont la racine est *responsio*, réponse. La responsabilité est donc un mode de réponse. Être responsable, c'est exercer la capacité de donner cette réponse, capacité qui concerne la structure même de l'être, du fait que la réalité, à travers ses différents aspects, demande de nous une réponse.

Dans la question, il y a un voir initial, considéré par Husserl et aujourd'hui par Jean-Luc Marion, comme « principe des principes ». Par ce *voir*, nous essayons de nous ouvrir à la responsabilité comme réponse, fondée sur notre capacité de poser une *res*, une réalité. Nous le faisons parfois au moyen d'actes de parole, d'autres fois au moyen d'autres actes dont nous sommes aussi acteurs, et, comme nous le verrons, responsables.

Paul Ricœur, dans *Parcours de la reconnaissance*, distingue l'actif *reconnaître* et le passif *être reconnu*. Par analogie, nous pouvons penser l'expérience du « je suis responsable » comme quelque chose d'actif, et ce ou cela dont je suis responsable comme quelque chose de passif. Cette distinction m'aide à trouver l'une des limites de ma responsabilité : la tienne ; pour le dire plus clairement, c'est ma responsabilité de ne pas absorber la tienne, parce que cela te changerait d'agent libre en patient. Comme le dit Ricœur : « Les relations sociales ne remplacent pas la capacité d'agir dont les individus sont porteurs.² »

Prendre soin de la vie est une responsabilité, qui peut nous plonger dans l'incertitude : pourquoi prendre soin de la vie d'un vieux père, d'un enfant malade ? Nous ne sommes pas les derniers responsables

2. Paul RICŒUR, *Caminos del Reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, p. 257.

Devant qui suis-je responsable ?

de cette vie, nous ne sommes plutôt que les administrateurs de quelque chose qui nous excède.

Le soin de ma vie est une responsabilité, mais non une responsabilité absolue : dans le fond, je suis soigné, et en outre il y aura un moment où il m'incombera de remettre ma vie temporelle. Il y aura sûrement un moment ; y en aura-t-il plusieurs ? Cela dépend de mon amour. Revenons à Ricœur : « Le terme responsabilité embrasse donc l'affirmation de soi, et la reconnaissance du même droit à l'autre de contribuer aux avancées du droit et des droits³. » Avec Parsons, Ricœur pense que « la responsabilité peut être considérée comme la capacité, reconnue à la fois par la société et par soi-même, "de se prononcer de manière rationnelle et autonome" à propos des questions morales » ; la responsabilité en tant que capacité de répondre de soi-même est inséparable de la responsabilité en tant que capacité à participer à une discussion rationnelle portant sur l'élargissement de la sphère des droits, qu'ils soient civils, politiques ou sociaux »⁴.

Responsabilité, raison et volonté

Si la mesure de ma réponse est dans la *res*, dans la chose réelle, la mettre en œuvre dépend de la volonté. Il est certain que la volonté se confronte avec le « pas encore » de ce que je peux faire. Elle se confronte aussi avec les limites de ce que je ne peux pas faire. Distinguer entre ce que je peux faire ou pas est une tâche de la raison pratique.

Il me semble que dans nos pays, la raison pratique politique se résigne trop rapidement devant des obstacles qui n'en sont pas : l'injustice, la pauvreté, le désordre, la corruption, sont des problèmes à résoudre, et non pas des mystères à contempler, même s'ils font partie d'une histoire qui n'est que partiellement entre nos mains. C'est pour cela que Mamerto Menapace, abbé bénédictin de l'hémisphère sud, dit que le Seigneur de l'histoire, quand il viendra, regardera nos mains, non pas le succès que nous avons eu.

L'écrivain Péruvien Manuel Scorza imagine un personnage du peuple andin, Garabombo, que la communauté envoie se plaindre

3. *Ibid.*, p. 208.

4. *Ibid.*, p. 208.

THÈME _____ **Luis Baliña**

au bureau des blancs. Le premier jour, il pense qu'il est arrivé tard, le deuxième qu'ils doivent être trop occupés, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'au bout d'une semaine, il se rende compte qu'ils ne le voient pas : pour eux, il est invisible.

Pourquoi ? se demande Scorza. Parce qu'ils ne veulent pas le voir⁵.

Il faut vouloir *voir* pour reconnaître une injustice. Sinon, on reste empêtré dans cette toile d'araignée qu'est la raison de la déraison, pour parler comme Cervantès. Et ce qui nous fait sourire chez notre cher Quichotte, c'est la lucidité dont il fait preuve dans sa responsabilité de chevalier chrétien : « réparer des dommages », aimer Dulcinée ; mais sans savoir comment agir dans un monde qui a changé. Les mystiques, il me semble, ont toujours quelque chose d'un Don Quichotte.

Les moyens d'é luder la responsabilité sont apparus dès la *Genèse* : « La femme que tu m'as donnée », « Suis-je par hasard le gardien de mon frère ? » finissent dans la globalisation.

L'inattention est un autre moyen qui peut se dissimuler derrière l'abstraction : l'abstrait n'a pas de visage ; il ne m'atteint pas, ne me touche pas, et m'émeut encore moins, procédé contre lequel s'élève avec force la voix de Lévinas.

Mais la difficulté, en réalité, ne réside pas dans ce recours à l'abstraction, tant de fois critiquée comme si elle était la cause qui nous empêche d'assumer les problèmes ; c'est plutôt le manque de volonté, une paresse intellectuelle qui donne son *fiat*, son oui ou son non. S'arrête ici ce que Gadamer et Ricœur nomment l'herméneutique d'application⁶.

Abstraire, contrairement à ce que l'on dit tant de fois dans la postmodernité, n'est pas mentir. Mario Casalla a élaboré sa théorie

5. M. SCORZA, *Garabombo l'invisible* ; traduit par Claude Couffon, Paris, P. Belfond, 1988. Plus que vouloir voir, il faut vouloir entendre, il faut donner la parole à l'autre : l'un des chapitres de ce roman raconte un dialogue absurde dans lequel l'Andin dit toujours oui, mais en réalité, il ne dit rien parce que personne ne veut lui prêter attention.

6. Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 206 : « le retour à la notion aristotélicienne de *phronesis* marque le recours contemporain à la catégorie d'« herméneutique d'application », puisqu'il essaie d'interpréter des situations dans lesquelles on peut vérifier les corrélations entre des reconnaissances de validité sur le plan des normes et la reconnaissance de capacités sur le plan des personnes ».

Devant qui suis-je responsable ?

de l'universel, afin d'essayer de proposer une alternative qui ouvre le particulier à l'universel, et vice versa⁷. La lumière de l'universel n'est pas toute la lumière, à moins de s'être saisie du particulier (aspect aristotélicien) et de lui apporter un contexte d'enracinement participatif (aspect platonicien). Nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte l'abstraction, si nous voulons aller au-delà du particulier. Le problème n'est pas l'abstraction en soi, mais l'*abstractisme*, qui se refuse à prêter l'oreille au particulier. Certains des problèmes de la globalisation relèvent de l'*abstractisme* : c'est une fausse généralisation que de penser que les avantages de l'intercommunication concernent de la même façon la majorité des habitants de la terre.

Responsabilité et justice

Si la justice est définie comme *suum cuique dari*, la mesure de ma responsabilité se trouve dans ma capacité réelle à donner à chacun ce qui lui appartient. Les cercles de la responsabilité s'élargissent ; à l'instar de Blondel, nous pouvons les penser comme des cercles de la sociabilité.

Le premier cercle : le « tu »

Pourquoi, alors que je le peux, m'arrive-t-il parfois de ne pas te donner ce qui est à toi ? Pourquoi ne pas te donner ce qui est à toi, qu'il s'agisse simplement de biens matériels, mais aussi de mon attitude envers toi ?

C'est, il me semble, parce que je ne remarque pas que cela te correspond, ou que le lien qui me rattache à toi, m'échappe ou est rompu, ou encore parce que je le nie. Parfois, je ne te donne pas ce qui est à toi, parce que je ne le veux pas. Tu te heurtes alors à un mauvais usage de ma liberté : je te fais mal, je fais mal ; je manque à ma responsabilité.

Devant la faute, il semble que prend sens la proposition de Ricœur : «...on peut légitimement faire appel à une forme d'oubli, ce ne sera pas celle du devoir de cacher le malheur, mais celle de l'exprimer d'une manière calme, sans colère. Cette parole ne sera pas non plus celle d'un ordre, ni celle d'une ordonnance, mais celle d'un désir, selon le mode optatif⁸. » Dans son livre intitulé

7. Voir M. CASALLA, *América Latina en Perspectiva*, Buenos Aires, Altamira, 2003.

8. Voir Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

THÈME _____ **Luis Baliña**

La mémoire, l'histoire, l'oubli, le philosophe emploie le terme « trace » afin de nous faire comprendre que certains faits douloureux laissent une cicatrice qui pourrait être longtemps encore une blessure⁹.

La pensée classique nous a enseigné aussi que la justice est *ad alterum*. Si je ne respecte pas ton altérité, je ne peux faire justice. Parfois, certaines de nos institutions (familles, entreprises, Églises) ne respectent pas suffisamment l'altérité de leurs membres et ne leur donnent pas ce qui leur appartient en toute justice. On maltraite l'altérité d'un membre de ces institutions quand on ne tient pas compte de la justice. La miséricorde est au-dessus de la justice : il n'y a pas de vraie miséricorde s'il n'y a pas de justice.

Deuxième cercle : « il, elle : le tiers »

Certes, je suis responsable devant ceux qui sont rattrapés par mes actes (qui, bien entendu, comprennent aussi mes omissions dans la mesure où ma liberté les couvre).

Nous sommes ici dans le cercle du tiers, cercle dans lequel nous pouvons passer de l'*illéité* de Lévinas à la proposition du tiers inclus de Jean-Luc Marion, comme l'a fait Jean Greisch, dans un entretien lors de sa visite à Buenos Aires en 2006 : il s'agit de passer d'une conception du tiers exclu à une conception du tiers inclus.

La pensée et l'art postmodernes crient très souvent leur altérité dans la consigne « Vive la différence ! », à quoi Paul Ricœur fait écho dans son dernier ouvrage¹⁰.

Une tradition kantienne, qui atteint Rawls en passant par Kelsen, situe la justice dans le cadre du devoir. Comme le remarquent Horkheimer et Adorno, une autre branche de cette même tradition kantienne apparaît chez Nietzsche pour s'opposer à la formule monstrueuse, « tu dois », des premières pages d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Cette branche continue à croître et fait de l'ombre au postmodernisme. L'apport de l'École de Francfort consiste à nous faire voir qu'il s'agit de deux branches d'un seul et même arbre : celui de la « raison sans la direction d'autrui » pour le dire dans un langage kantien¹¹.

9. Voir Patricia de SOUZA en <http://palincestosnotas.blogspot.com/2005/07/paul-ricoeur-una-reflexin-sobre-la.html>

10. *Op. cit.*, p. 256. *Soi-même comme un autre* est une tentative de laisser place à l'autre, personnel ou historique, dans la configuration du moi.

11. Cité par M. HORKHEIMER et T. W. ADORNO dans *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983.

Devant qui suis-je responsable ?

La phénoménologie actuelle cultive une raison qui *inclut* la « direction d'autrui ». Cet autre, selon les mots de Lévinas, est celui qui a un visage, il est un *tu*. Un peu plus avant, dans le même sens, Jean-Luc Marion¹² essaie de montrer le rôle du tiers : le tiers est un témoin. Mais témoin de quoi ? Entre autres, du fait que les raisons de l'un et l'autre de ceux qui cherchent la justice, tissent (ou défont) une trame de sens. L'altérité du tiers peut être respectée ou non. Quand je ne la respecte pas, il n'y a pas de justice.

Pour être incluse dans la trame de sens de la réalité, la réponse dont je suis acteur m'est imputable ; en d'autres termes, j'en suis responsable.

En somme, tant dans le cadre de la justice impersonnelle que dans celui de la justice personnelle et sociale, la responsabilité est à la fois une réponse à un sens et une réponse sensée.

Troisième cercle : le « vous »

Le cercle du tiers peut s'étendre au cercle du *vous*.

Ma responsabilité devant *vous* peut s'exprimer comme la responsabilité devant la Cité. En un certain sens, je suis d'abord responsable de ce qui arrive au *vous*, c'est-à-dire aux membres de n'importe quelle forme de Cité, et ensuite, seulement de ce qui m'arrive à moi, en tant que membre de cette même Cité.

Quatrième cercle : le « nous »

La responsabilité et le pouvoir

Je voudrais situer la question du pouvoir à l'intérieur d'une ontologie de l'être comme bien. Le pouvoir n'est pas dernier : il se tient dans les limites de l'être et du bien. Sans ces limites, Deleuze¹³ nous l'a montré, le pouvoir se transforme en violence. Ceux qui, comme nous, ont vécu au XX^e siècle, ont hérité de l'expérience tragique du pouvoir humain sans responsabilité, c'est-à-dire sans respect des limites de l'être.

Mon vrai pouvoir, ma vraie liberté est de faire le bien. C'est à cette fin que nous avons été faits et que se retrouve en nous l'une de

12. Jean-Luc MARION, « El tercero o el relevo del dual », *Stromata* 62 (2006) 93-120.

13. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

THÈME _____ **Luis Baliña**

nos ressemblances avec le Créateur. Sans écarter la question du mal, je dirai simplement que ma capacité de faire le mal, comme celle de tuer l'oïsson qui vient de rentrer par une fente, parce que je ne lui ai pas ouvert la fenêtre, n'est qu'un exemple de la nécessité de prendre soin d'un être qui nous est donné et qui nous excède. Je partage avec Paul Ricœur sa conception de l'articulation de l'être et du bien, qu'il a développée dans son article *Lo justo, entre lo legal y lo bueno*¹⁴.

Je suis responsable de ce qui est en mon pouvoir.

Si je ne l'assume pas, si je n'exerce pas mon pouvoir, je me sens mal : je fais l'expérience d'une faute, faute qui est presque l'équivalent d'un défaut ou d'une privation, laquelle me renvoie à la notion d'un dû.

Ce « dû » devient évident quand il concerne la nature, et même éclatant, quand il manque à quelqu'un un élément qui fait partie de son corps, un bras, un œil... La privation est moins évidente lorsqu'elle affecte un élément de la culture, en raison de la diversité, beaucoup plus grande, des manières de cultiver : je peux arroser mon rosier à différentes heures, le tailler de diverses manières, le protéger des fourmis par des moyens divers. Il me semble que le plus grand pouvoir que nous ayons est celui de faire don de cette communication multiforme de la vie qu'est l'amour.

Selon notre condition sexuée, nous pouvons appeler cette fonction une paternité ou une maternité, qui ne se limitent pas au sens biologique du terme ; il y a beaucoup d'autres façons de donner la vie : l'une d'elles consiste à s'en soucier. Le souci (*Sorge*) a été la voie qu'a trouvée Heidegger pour orienter les angoisses de la vie temporelle, voie reprise par Balthasar dans son ouvrage *Le chrétien et l'angoisse*.

Une part de ma responsabilité paternelle consiste à laisser mon fils assumer la sienne, ce qui correspond au principe de *subsidiarité*, qui fonde la nécessité, pour les instances supérieures de la société, de ne pas absorber les rôles des instances inférieures. Nous sommes ici à l'intérieur du cercle que nous appelons le cercle du *nous*.

14. Paul RICŒUR, « Lo justo, entre lo legal y le bueno », in *Amor y justicia*, Madrid, Caparròs, 2000.

Devant qui suis-je responsable ?

Les capacités sociales

Dans ce même cercle du *nous*, Ricœur emprunte à Amartya Sen les notions d'*agency* et *capability*, afin de lancer « le défi d'une nouvelle définition de la justice sociale, fondée sur l'idée de « droits à certaines capacités » »¹⁵.

Dans une polémique avec Rawls, Amartya Sen reprend l'expérience de la faim au Bangladesh. Il en conclut que « la protection contre les interférences abusives de l'autre, que les libertaires mettent au premier plan, est inutile si l'on ne prend pas des mesures spécifiques qui garantissent une capacité minimale d'agir »¹⁶. Ainsi l'adaptation des propositions d'A. Sen aux régions nécessiteuses de l'Hémisphère Sud, en particulier quand la capacité d'agir mise en acte concerne des femmes, est extrêmement positive, particulièrement parce qu'elle fait en sorte qu'elles estiment leur valeur et se prennent elles-mêmes au sérieux.

Dans les sociétés démocratiques actuelles, nous sommes responsables de l'exercice de nos capacités ; en d'autres termes, nous sommes responsables de ce qui est en notre pouvoir. Reste ouverte une question de justice : celle de la reconnaissance de ces capacités de la part de ceux qui parfois les absorbent.

Cinquième cercle : la terre

Je suis – nous sommes – responsables de ce que nous pourrions appeler « la terre ». À l'intérieur du cercle de la terre, nous pouvons articuler aussi bien ce qui nous est donné que ce qui nous est propre. Du don naît la reconnaissance que la terre nous est donnée comme bien propre, et naît la responsabilité de la gérer (la propriété n'est pas absolue, d'après saint Thomas), de la cultiver et d'en prendre soin, de la léguer à la postérité. La pensée andine, née dans une géographie de montagne et de pierre, où la terre est peu abondante, a beaucoup à nous apprendre dans cette répartition des responsabilités¹⁷.

Sixième cercle : moi-même

Je suis responsable devant moi-même.

15. *Parcours de la Reconnaissance*, p. 152.

16. *Ibid.*

17. Voir María L. SAGUIER, « La redistribución de la riqueza en la sociedad : la milenaria cosmovisión andina » en *Desafíos*, (2006) n 2.

THÈME _____ **Luis Baliña**

J'essaie de ne pas placer le moi en premier : quand bien même il pourrait apparaître subjectivement comme premier, je crois qu'il n'est pas à la première place. Je ne peux pas être heureux si je le situe ainsi, parce que le bonheur se trouve dans le don de moi-même à une cause, à un objectif, voire à quelqu'un dont la valeur me dépasse.

La responsabilité et le sérieux

Kierkegaard pense que le stade de l'homme responsable fait partie des différents stades que nous parcourons dans la vie. Il s'agit du stade de celui qui prend les choses au sérieux ; c'est la raison pour laquelle il s'engage, au lieu de prendre la posture très peu engagée du romantique ou du Don Juan qui erre à la surface des nuages de l'illusion. Parfois, les illusions permettent au romantique d'échapper à la souffrance en l'édulcorant ; mais la souffrance édulcorée est une fausse réconciliation¹⁸. L'homme responsable ne l'accepte pas et assume le sérieux moral (sans issue), de la douleur et de l'angoisse.

Septième cercle : Dieu

L'humour, pense Kierkegaard, me permet de ne pas m'en prendre à moi-même de façon violente, il me permet de ne pas tomber dans le désespoir à cause de mes propres fautes, il me permet au contraire d'envisager la possibilité d'être pardonné. Mais par ce que le pardon est au-delà de la justice légale, il ne peut être obtenu sur commande, comme le remarque Derrida (dont on peut se demander s'il accorderait qu'il a atteint là l'absolu de la grâce).

Je suis responsable devant Dieu, en tant qu'il m'a donné le don de répondre de ma liberté, de façon sensée. La plénitude du don de chacun de ces cercles m'est donnée par Lui.

Responsabilité, humour, grâce

Nous en arrivons au point où les cercles de la responsabilité atteignent la frontière du mystère. Nous sommes face à l'une des limites de la responsabilité. Plutôt que de poser une coupure relationnelle

18. Voir la critique de Kierkegaard à Schlegel dans sa thèse de 1841 : *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1975.

Devant qui suis-je responsable ?

entre la nature et la grâce, je préférerais me servir de la notion d'élévation de la nature par la grâce. La perspective d'une coupure nette, plus familière aux rationalistes, a été critiquée il y a 50 ans par Henri de Lubac, critique reprise par Michaël Figura¹⁹, qui nous ouvre la voie pour suivre le Christ.

La pensée latino-américaine a conçu le « Je suis » d'*Exode* 3,14, d'après la catégorie du verbe « estar »²⁰, en le traduisant par « Je suis avec ». Et voilà qu'elle a recueilli du nous, c'est-à-dire du peuple, les médiations de l'Emmanuel. En cet « être avec nous », en ce don, elle a fondé une culture, une philosophie et une théologie du don.

L'on se sent aimé, et c'est pourquoi l'on se sent envoyé : malgré la pauvreté ambiante, cet envoi est une mission d'annonce de la Bonne Nouvelle. Je synthétise ainsi le récent document de la V^e Conférence Générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes qui a eu lieu à Aparecida, au Brésil, en mai 2007²¹.

De cet envoi, naît une obligation, à la fois communautaire et personnelle. Du devoir d'aimer naît ma responsabilité.

Oui, je suis responsable devant toi, Seigneur, parce que, en m'aimant, tu attends quelque chose de moi. Et sûrement tu t'attristes quand je te manque. Mais si notre mesure du pardon est soixante-dix fois sept, il m'est facile d'imaginer quelle en est la tienne.

Traduit de l'espagnol par Pedro Calixto.
Titre original : ¿ Ante quién soy responsable ?

Luis Baliña, marié, huit enfants, dirige l'édition argentine de *Communio* et enseigne la métaphysique à l'Université Catholique Argentine.

19. Voir M. FIGURA, Présentation de Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, I-XIII. Voir aussi *Communio*, éd. argentine, 2007, 2.
20. Voir Rodolfo KUSCH, *Obras Completas*, Buenos Aires, Fundación Ross, 2000.

21. <http://www.celam.info/>

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
«Jésus, né du Père avant tous les siècles» (1977/1)
«Né 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 (1997/2-3)
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)

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)

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)

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)

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)

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 (1978/8)
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)

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)

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 (1983/2)
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)

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)

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)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Matthieu DUBOST

De l'éthique au langage de la responsabilité selon Emmanuel Lévinas

« **À** la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés¹. » Tel est l'exergue qu'Emmanuel Lévinas place à la tête d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Comme nombre de Juifs, Lévinas a vu disparaître certains des siens dans cette tragédie. C'est pourquoi il pose la question du sens général de l'éthique avec une gravité toute particulière.

Si ce philosophe est parfois présenté comme le philosophe de la responsabilité, il faut donc d'emblée remarquer qu'interroger celle-ci à la suite de la Seconde Guerre Mondiale, c'est pour lui tenir compte de l'irréparable et de l'imprescriptible de la *Shoah*. Cela revient pour lui à se demander si la notion de responsabilité a encore un sens et plus généralement à mettre en cause une fois encore l'existence et la réalité du fondement de la morale. Cela implique également de concevoir cette notion avec toute la radicalité qui s'impose.

Ce contexte oblige donc à écarter toute compréhension naïve de la morale. Lévinas a bien conscience du soupçon qui plane sur toute réflexion morale et plus encore sur une philosophie qui prétend à l'existence d'impératifs éthiques. C'est pourquoi il déclare très fermement dans *Totalité et infini* : « On conviendra qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale². »

1. Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Le Livre de poche, 2000 (Biblio essais, n° 4121), p. 5.

2. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, (1961), Paris, Le Livre de poche, 2000 (Biblio essais, n° 4120), dès la préface.

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

Penser la responsabilité à nouveaux frais ne peut donc se faire sous le coup de l'émotion, mais en reprenant la question du fondement de la morale et informé des désastres du XX^e siècle. L'« amour sévère » qui définit la responsabilité lévinassienne n'a donc rien d'une incantation naïve ou d'une invitation formelle au respect. Il s'agit bien plutôt de penser autrement une notion qui, loin d'être désuète, réclame une nouvelle approche philosophique.

Cette autre méthode, Lévinas la repère d'abord dans la phénoménologie de son temps qu'il va peu à peu transformer, au point de constituer une philosophie originale. La notion de responsabilité devient ainsi le terme-clé d'une pensée générale de l'altérité dont l'analyse d'autrui occupe la plus grande place. Être responsable, c'est donc d'abord tenir compte de l'autre, c'est-à-dire de ce qu'on doit à l'autre, avant même d'être responsable de ses actes. Lévinas infléchit ainsi la notion de responsabilité dans le sens de l'inter-subjectivité, non pour la relativiser, mais au contraire pour la rendre absolue et non négociable.

Cela oblige alors à considérer que la responsabilité ne revient pas d'abord au criminel ou au pécheur, mais au moi en tant qu'il est toujours déjà en dette vis-à-vis d'autrui. La conception de la responsabilité d'Emmanuel Lévinas va donc très loin, puisque non seulement elle procède d'un style philosophique propre, mais encore parce qu'elle s'apprête à affirmer que même face au bourreau, je reste responsable. Le souvenir de la *Shoah* qui imprègne cette réflexion rend cette position d'autant plus dramatique et exigeante. Lévinas l'assume d'ailleurs explicitement dans *Entre nous* : « Jean-Toussaint Desanti demandait à un jeune Japonais, qui commentait mes travaux au cours d'une soutenance de thèse, si un SS a ce que je demande du visage. Question bien troublante qui appelle à mon sens une réponse affirmative chaque fois douloureuse³. » Autrement dit – et l'affirmation a de quoi étonner –, je suis responsable même des fautes de mon propre bourreau.

Cette méditation originale ne tient cependant pas seulement à sa méthode ou à son exigence ultime. Il en va aussi d'un parallèle, voire d'une identité, au premier abord surprenant, entre la responsabilité et le langage. Car si la notion se rapporte étymologiquement au latin « responderere », le rapport de la responsabilité à la réponse

3. Emmanuel LÉVINAS, *Entre nous, Essai sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris, Le Livre de poche, 1993 (Biblio essais, n° 4172), pp. 243-244.

De l'éthique au langage de la responsabilité

n'a rien de fortuit selon Lévinas. La méthode descriptive qu'il pratique permet conjointement de présenter différemment la figure d'autrui et le « Dire » de toute langue. Lévinas tisse ainsi une relation inattendue et différente entre le sens et la morale que la responsabilité synthétise.

Il s'agit donc de dire comment le philosophe assume et justifie une position aussi originale et étonnante sur la notion de responsabilité. On se demandera plus précisément ici comment cette analyse ne peut qu'être parallèle à une interrogation sur le sens jusqu'à l'identification des deux questions.

Une pratique phénoménologique

Cette réflexion naît avant tout des incertitudes d'une méthode à laquelle Lévinas s'est d'abord formé : la phénoménologie husserlienne. Le projet husserlien consistait à d'abord mettre fin au relativisme en revenant « aux choses elles-mêmes ». Pour cela, un renouvellement de la philosophie cartésienne s'imposait. Il fallait donc reposer la question de la vérité, en s'attachant pour cela à la description des modalités transcendantales de la connaissance.

L'admiration de Lévinas pour Husserl a toujours été très grande, considérant que sa définition de la conscience et de l'intentionnalité est la plus à même de saisir les choses dans leurs spécificités. Mais Husserl va-t-il assez loin pour satisfaire qui est soucieux de vérité morale ? Aux yeux de Lévinas, il semble que non. Selon lui, l'erreur de Husserl consiste à n'avoir pensé autrui que trop partiellement, sans chercher à saisir adéquatement ce qui en fait la spécificité. Ce que condamne essentiellement Lévinas, c'est l'idée suivant laquelle il est possible de comprendre l'autre comme un *alter ego*. Et c'est à partir de cette divergence que toutes les autres se comprennent.

La thèse que Lévinas oppose à Husserl, c'est celle de l'existence d'un Infini, d'une Transcendance, ou encore d'un Autre irréductible à toute pensée du Même. L'infiniment Autre, c'est ce qui n'est pas réductible à la totalité ; c'est ce qui vient comme une percée dans le tissu continu de la totalité de l'être qui se rapporte au Même, ce qui tranche sur ce qui se rapporte à la subjectivité spontanée et naturelle du moi. La catégorie de l'altérité foncière n'appartient pas au même genre que celui des autres catégories : elle n'est pas une différence au sens où un individu est différent d'un autre, car ce serait encore une communauté d'espèce : « La relation avec l'autre est une relation

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

avec un Mystère⁴. » L'Autre, c'est ce qu'il faut penser au-delà de la négation du Même, au-delà des catégories logiques de la pensée elle-même. C'est ce qui se situe au-delà du Même, au-delà de l'être, au-delà de l'essence du moi et des objets qu'il pense autour de lui. L'Autre, c'est ce qui bouleverse le monde de la logique et ce qui nie toute possibilité de synthèse. Et l'Autre en tant qu'Autre est nécessairement l'Unique, sans quoi il se ramènerait à l'espèce d'un genre. Prendre l'Autre pour fondement de la philosophie, c'est donc refuser tout privilège ontologique ou épistémologique à la connaissance théorique ou logique.

Du soi à l'autre

Cette description d'autrui est nécessaire pour comprendre le sens lévinassien de la responsabilité. Mais comment l'auteur parvient-il à cette thèse ? Ce cheminement traduit en réalité la convergence de plusieurs inspirations.

C'est avant tout dans son premier essai *De l'Évasion* que Lévinas fait état d'un désir d'évasion en l'homme au-delà de la sphère subjective qui l'emprisonne et qui éclaire en retour sa définition d'autrui. Lévinas décrit un sujet qui fondamentalement aspire à s'échapper de lui-même mais qui ne trouve pas en lui-même la possibilité de cette évasion, ce qui le laisse dans un tourment qui n'est pas si loin que cela de ce que Jean Paul Sartre décrit à la même époque comme « la nausée » : « Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie, au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes. » Cette réflexion sur l'aspiration fondamentale en l'homme à une sortie de soi se poursuit dans la description phénoménologique de certaines expériences toutes particulières que sont la fatigue, la peine, la connaissance et sa lumière, les jouissances et l'insomnie dans *De l'existence à l'existant*.

Cette étude permet de redéfinir les notions heideggeriennes d'être et d'étant. Ainsi, l'insomnie révèle un nouvel élément dans l'économie générale de l'être : *l'il y a*. Il s'agit d'un ruminement d'être qui se trouve au fond de toute attention et que rien ne semble

4. Emmanuel LÉVINAS, *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 1994 (Quadrige, n° 43), p. 63.

De l'éthique au langage de la responsabilité

pouvoir briser, ou, comme le dit Lévinas, un «exister sans existant»⁵, c'est-à-dire un être sans étant. Or ce qui rompt avec cet anonymat de l'exister pur, c'est l'hypostase, définie comme ce moment où l'existant contracte son exister, autrement dit la naissance du sujet comme tel, c'est-à-dire comme conscience. Pour reprendre l'expérience de l'insomnie, on peut dire que «La conscience est le pouvoir de dormir»⁶.

Mais cette première naissance est autant pouvoir et affirmation de soi que défaite, car elle correspond à l'emprisonnement de soi par soi, enfermement de soi dans une essence : «l'identité n'est pas une inoffensive relation à soi mais un enchaînement à soi», impossibilité d'être autre chose, et plus encore d'être radicalement autre. Quoiqu'il fasse, le sujet reste lui-même, pesanteur ou «matérialité»⁷ que Lévinas explore à l'occasion de la fatigue : le sujet se voit acculé dans sa subjectivité alors que s'esquisse un mouvement de sortie de soi.

Deux expériences viennent cependant troubler cette fermeture : d'une part la mort, ouverture sur un mystère et altérité qui échappe au sujet ; d'autre part la présence d'autrui. Lévinas ne développera que peu le thème de la mort dans ses œuvres ultérieures pour se concentrer sur le rapport à l'Autre. Et c'est dans ce rapport que surgit la possibilité d'une extériorité, par différence avec la matérialité et la solitude de l'hypostase.

Autrui comme l'absolument Autre

L'altérité d'autrui qui permet de comprendre la responsabilité au sens lévinassien s'exprime pleinement dans la description du visage de l'autre. Car il est ce que je vois en premier chez lui, ce qui le distingue le plus et en même temps ce par quoi il est le plus fragile, le plus nu et le plus vulnérable. Le visage rassemble ainsi deux traits de la relation éthique : la misère et le commandement : «La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage»⁸. » Ce visage est décrit en de longues pages dont le langage devient souvent métaphorique, ce qui signale

5. *Le Temps et l'Autre*, pp. 24-25.

6. *Ibid.*, p. 30.

7. *Ibid.*, p. 36.

8. *Totalité et Infini*, p. 21.

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

bien qu'il va au-delà d'un nez, d'une bouche, d'une peau... et que le thématiser revient à en perdre la dimension éthique : « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu. (...) Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture à une dimension nouvelle. En effet, la résistance à l'emprise ne se réduit pas comme une résistance insurmontable comme dureté de rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme l'éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite⁹. »

Ce visage est donc davantage le nom que l'auteur place sur une expérience irréductible de l'Autre, dans la présence concrète d'autrui. C'est ainsi que ce vocabulaire a pu donner lieu chez les commentateurs à des faux sens ou même à des contresens complets. Lévinas, dans *Entre nous*, a donc tenu à clarifier sa position : « Le mot visage ne doit pas être entendu de manière étroite. Cette possibilité pour l'humain de signifier dans son unicité, dans ses dénuement et mortalité, la seigneurie de son rappel – parole de Dieu – de ma responsabilité pour lui, et de mon élection d'unique à cette responsabilité, peut venir de la nudité d'un bras sculpté par Rodin¹⁰. » Il s'agit donc de comprendre que le « visage » est un terme posé sur une expérience qui dépasse de très loin la forme plastique de celui-ci.

De l'altérité à la responsabilité

Bien souvent on présente Lévinas comme le philosophe de la responsabilité mais sans préciser le passage de l'altérité foncière de l'Autre à la notion d'obligation envers autrui. C'est pourtant cette étape qui constitue une des forces de sa pensée et qui permet d'asseoir un impératif inconditionné. Souvent rapporté trop vite, ce passage est capital et mérite une explication.

9. *Ibid.*, p. 211 et 216.

10. *Ibid.*, p. 244.

De l'éthique au langage de la responsabilité

Comment rendre compte de ce passage ? Lévinas l'explicite finalement assez peu, sans doute parce qu'il n'y a pas là une implication aussi certaine que la pure logique l'exigerait. On peut néanmoins relever la description suivante : « Cette nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre encore dans un certain sens à des pouvoirs. Dans un sens seulement : la profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. Le meurtre vise encore une donnée sensible et cependant il se trouve devant une donnée dont l'être ne saurait pas se suspendre par une appropriation. (...) L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique « matière » possible à la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui s'oppose infiniment à mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même du pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer¹¹. »

Tel est le premier aspect de l'interdit qui fonde tous les autres, où plutôt qui révèle le fondement de tous les autres, à savoir l'altérité radicale d'autrui. La « force » d'autrui, c'est d'opposer sa « résistance éthique » : « Autrui (...) peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais l'imprévisibilité même de sa réaction. Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande – une énergie évaluable – mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout ; non pas un superlatif quelconque de puissance, mais l'infini de sa transcendance. Cet infini, plus fort que le meurtre nous résiste déjà dans son visage : « tu ne commettras pas de meurtre. » (...) Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande mais avec quelque chose d'absolument Autre : la résistance de ce qui n'a pas de résistance : la résistance éthique. L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité – purement éthique – de cette tentation et tentative¹². » Le texte insiste sur l'idée qu'une résistance éthique ne peut être du même ordre qu'une résistance physique. Cette résistance n'est autre

11. *Ibid.*, p. 216-217.

12. *Ibid.*, p. 217.

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

que ce que je ne peux fondamentalement conquérir en l'autre, sinon en l'anéantissant. On peut donc dire que la résistance éthique, c'est l'impossibilité d'être indifférent à l'éminence d'autrui. C'est l'impossibilité de considérer que tuer un homme, c'est la même chose que d'accomplir telle ou telle tâche au sein du monde.

Il faut noter que cette « originelle obligation »¹³ de ne pas tuer son prochain équivaut selon Lévinas lui-même au commandement positif du « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », ce qui se comprend assez facilement si l'on tient compte de l'impossible indifférence à l'égard d'autrui qui conclut cette interprétation. Catherine Chalier note à ce propos : « Cet interdit du meurtre s'étend aussi, positivement cette fois, comme une obligation de servir autrui, de faire tout pour qu'il vive¹⁴. » Loin de n'être qu'une interdiction, cette obligation première motive donc une attitude d'initiative et de générosité à l'égard d'autrui.

Lévinas n'en reste pourtant pas là. La suite de *Totalité et Infini* développe la notion de responsabilité, qu'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* reprend avec insistance : « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel¹⁵. » Tel est le sens lévinassien de la responsabilité : l'impossible indifférence. Je ne puis rester indifférent à la présence bouleversante d'autrui, et par conséquent à tout ce qui pourrait lui arriver, quoi que je veuille me faire croire à moi-même. Ceci est à l'origine d'un rapport asymétrique avec autrui, car rien dans cette foncière altérité ne laisse supposer *a priori* une réciprocité. La réciprocité, on le sent bien, relève d'un commerce au sein du Même, suivant lequel je peux recevoir de l'autre ce que moi-même je lui donne. Par conséquent, « L'espace intersubjectif est initialement asymétrique »¹⁶. Ainsi, le rapport à autrui, qui est rapport à la différence pure, est nécessairement rapport de « compassion », c'est-à-dire « proximité » : « La proximité – différence qui est non-indifférence. » Et cette conception ne doit pas surprendre. Sans se confondre avec la

13. Emmanuel LÉVINAS, *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 128.

14. Catherine CHALIER, *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Lévinas*, Paris, A. Michel, 1998, p. 50.

15. *Totalité et Infini*, p. 219.

16. Emmanuel LÉVINAS, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1998, 175 p. (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 163.

De l'éthique au langage de la responsabilité

« compassion » au sens courant, elle la soutient et l'explique, impliquée qu'elle est par la relation à l'Autre : « Cette obligation nous est pourtant familière sous l'événement empirique à l'égard d'autrui, comme l'impossible indifférence (...) à l'endroit des malheurs et des fautes du prochain. Responsabilité dont il est impossible de fixer les limites, ni de mesurer l'urgence extrême. (...) La responsabilité pour le prochain est pourtant ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en deçà de ma liberté, d'un non-présent, d'un immémorial¹⁷. »

Il existe une version plus radicale de la responsabilité sur laquelle Lévinas insiste de plus en plus à partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La responsabilité ne concerne plus seulement les souffrances d'autrui et tout ce qui pourrait faire injure à son intégrité, mais elle devient « Responsabilité pour les fautes où le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui »¹⁸. Cette radicalisation est pour le moins surprenante. Dans cette perspective, Lévinas va jusqu'à évoquer une « substitution »¹⁹ comme mode de la subjectivité : j'existe comme responsable des fautes d'autrui. Le philosophe cite souvent Dostoïevsky : « Tous les hommes sont responsables de tous les autres, et moi plus que tous les autres ». Cette citation n'est d'ailleurs en rien exclusive de la première version de la responsabilité présentée ci-dessus. Au contraire, « le souffrir parce que l'autre souffre, n'est qu'un moment d'une relation beaucoup plus complexe, et plus entière en même temps de la responsabilité envers autrui. Je suis en effet responsable d'autrui même quand il fait des crimes, même quand d'autres hommes font des crimes. (...) Mais je pense aussi que c'est l'essentiel de la conscience humaine : tous les hommes sont responsables les uns des autres, "et moi plus que tous les autres". Une des choses les plus importantes pour moi c'est cette asymétrie de la formule²⁰. »

Cette responsabilité pour autrui signifie que lorsqu'il faute, je dois encore le considérer dans sa différence et en être responsable, et cela jusqu'au sacrifice de soi.

17. Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Paris, Vrin, 1998 (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 116 et 117.

18. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 12.

19. Notamment dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

20. *Entre nous*, p. 117.

THÈME _____ *Matthieu Dubost*

Responsabilité et justice

Ce qui toutefois n'a pas encore été pris en compte dans cette relation, c'est la présence d'autres personnes qui font que la relation bipolaire devient multipolaire. Cette modification est inhérente au rapport social, de même que la foncière altérité d'autrui lui est intrinsèque. Et si l'on nomme « justice » ce rapport introduit par le tiers au sein du face à face où se joue un rapport d'amour et de charité, alors il faut affirmer avec Lévinas : « La charité est impossible sans l'amour et la justice se déforme sans la charité²¹. »

Qu'implique en effet l'arrivée d'un tiers dans le face à face ? « Ma responsabilité pour tous peut et doit se manifester pour tous en se limitant. Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi. Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre tiers lui aussi est la naissance de la pensée, de la conscience, de la justice et de la philosophie. La responsabilité illimitée, initiale, qui justifie ce souci de justice de soi et de philosophie, peut s'oublier. Dans cet oubli la conscience est pur égoïsme. Mais l'égoïsme n'est ni premier ni ultime. L'impossibilité d'échapper à Dieu (...) gît au fond de moi comme soi²². »

L'arrivée du tiers dans la relation, c'est la « naissance de la sagesse ». Face à l'autre, dans une relation bipolaire je n'ai pas d'autre choix que d'être responsable. Mais au moment où un troisième homme pénètre dans le cercle de cette relation asymétrique, la responsabilité se voit modifiée. Face à ces deux prochains qui peuvent entrer en conflit, il me faut « comparer des incomparables », c'est-à-dire tenter de définir ce qui revient à chacun dans ce qui le fait ressembler à l'autre. On comprend donc cette inflexion décisive : ce qui était Autre, quasiment impensable, à tout le moins irréductible au Même et donc à des catégories logiques, devient maintenant ce qu'il me faut évaluer. Bien sûr, c'est autrui qui crée en moi ce souci de justice. Mais ce souci de justice me porte ici vers une « responsabilité limitée », à la différence du schéma précédent, légitimant ainsi des comparaisons qu'on n'aurait pas soupçonnées auparavant.

De la charité il faut donc passer à la justice, mais à une justice qui se sait inspirée par ce fondement transcendant qu'est la charité,

21. *Ibid.*, p. 131.

22. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 204.

De l'éthique au langage de la responsabilité

condition sans laquelle la justice devient égoïsme, retour à l'impérialisme du même. La responsabilité infinie, comme impossible indifférence à l'Autre, se limite donc au moment où le tiers pourrait pâtir du prochain.

Responsabilité, réponse et langage

Le visage se présente comme le « lieu » où autrui manifeste son altérité, avec toute l'ambiguïté de l'« apparition » sensible de ce qui n'est pas sensible. Mais aussitôt, Lévinas déclare que le visage est « expression ». Cette formulation n'a rien d'accidentel car toute sa philosophie est traversée par une réflexion sur le langage, sa nature et son exercice. Plus précisément, Lévinas prétend mettre en place une phénoménologie du sens.

Cet aspect est d'autant plus important ici qu'il est développé au moment même où Lévinas décrit l'altérité d'autrui et la manière dont elle s'exprime. Comme moment qui m'oblige à la responsabilité, le visage de l'autre est sens, et comme tel il m'oblige à répondre. « Responsabilité », « réponse », d'aucuns verront dans cette conjonction un pur hasard. Au contraire, Lévinas, ne veut pas oublier l'étymologie de la responsabilité qui selon lui n'est pas accidentelle. Car la responsabilité est autant une question de transcendance qu'une question sémantique et langagière.

Comment justifier ce parallèle ? Le philosophe analyse les conditions du discours et c'est dans celles-ci qu'il découvre l'adresse originelle de toute parole. Et celle-ci va au-delà de la dimension relationnelle du sens explicite. Car ce n'est plus seulement ce qui peut s'ajouter au sens mais c'est bien le sens premier, antérieur à tous les autres. Il s'agit donc pour Lévinas d'explicitier la motivation des premières paroles pour y voir ultimement le corrélat de la responsabilité. Cette notion s'exprime donc en même temps comme une question de langage et comme une question éthique. C'est à explicitier cette identité que tend la philosophie de Lévinas, attentif à la non-indifférence à autrui et à la dimension toujours langagière de la relation.

C'est en effet comme motivation de la parole, dans le simple fait de parler « en paix » que l'on peut comprendre la radicalisation qui permet de renouveler la pensée de la responsabilité. Il s'agit en réalité de comprendre que le sens n'est pas d'abord quelque chose que l'on adresse à autrui ou pour autrui, mais l'adresse même à

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

autrui, et que la responsabilité est aussi cette expression elle-même. Pour Lévinas, c'est aussi l'analyse du sens qui mène ainsi à l'intuition de l'altérité pure et de la responsabilité.

La parole est en effet inhérente au rapport à autrui. Dire que le «je parle» est dans toute action ou pensée, c'est dire que je suis toujours déjà concerné par autrui mais aussi que ce rapport à l'autre est toujours déjà langage. C'est être sans cesse appelé à répondre, c'est-à-dire au sens étymologique être responsable. Être langage, c'est être pour autrui et pour répondre d'autrui.

Plus généralement, c'est toute la philosophie de Lévinas qu'on peut considérer comme une philosophie du sens et du langage. Ainsi, «tout phénomène est discours ou fragment d'un discours»²³. Se démarquer du schéma husserlien de l'intentionnalité, c'est aussi se distinguer d'une conception trop logique du langage. De même, Lévinas remarque que Husserl aperçoit un niveau de signification prélinguistique permettant un jugement antéprédicatif: «La méconnaissance de ce niveau (...) prélinguistique du mot, embarrasse Husserl dans l'étude du jugement pré-prédicatif et présocial où, malgré le silence absolu qui devrait régner dans le monde sans intersubjectivité, à l'ineffable idéalité des substrats répond un écho où les significations sont dites²⁴.»

Il faut donc remarquer la dimension irréductiblement langagière de la relation et réciproquement, reconnaître que toute parole suppose autrui. Lévinas expose cette thèse de plusieurs manières.

Tout d'abord, il la présente à partir de la discussion des grandes théories sur la nature du langage. Lévinas reconnaît la variété des langues et des découpages sémantiques. Or il note aussitôt que cette équivocité serait absurde et inquiétante si elle n'était dépassée par une orientation plus fondamentale. Autrement dit, le relativisme du langage pose autrement la question de l'origine du sens. Or plutôt que d'en rester à un problème épistémologique, c'est tout de suite en termes existentiels que la question se voit posée: n'irait-on pas vers l'absurde? Ici Lévinas s'intéresse à l'effort de traduction lui-même. Le relativisme qui jusque-là constituait un problème peut dès lors revêtir une autre signification. Il devient l'indice d'une motivation plus fondamentale: chaque culture a sa valeur parce

23. Emmanuel LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin, 1949; édition de 1967 augmentée des *nouveaux essais*), Paris, Vrin, 2001 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 309.

24. *Totalité et infini*, p. 173.

De l'éthique au langage de la responsabilité

qu'une orientation fondamentale mène au respect. Le sens c'est l'« orientation »²⁵, le « mouvement allant hors de l'identique »²⁶ que manifeste la traduction. Traduire, c'est se référer à une même raison de traduire, à quelque chose qui unit tous les hommes malgré les différences sémantiques.

On pourrait dire bien entendu que cet argument n'est qu'indiciel. Il a au moins l'avantage de partir des postures les plus relativistes et de mettre d'emblée le discours en perspective avec autrui. La dimension intrinsèquement vocative du sens s'aperçoit plus visiblement encore dans la description de la guerre et de la paix. C'est là que la solidarité des notions d'altérité, de corps et de sens s'aperçoit nettement. Cette description se présente en effet comme une situation cruciale où la paix, *a contrario*, apparaît comme premier moment de la parole. Telle est la seconde manière de montrer le lien de la responsabilité au langage.

Car la guerre est d'abord le lieu du système et de la négation de l'autre. Elle est le moment où l'on s'affronte et où les passions et la violence prennent la place de la diplomatie et de la parole. Lévinas commence *Totalité et infini* par cette description et elle revient de manière récurrente dans toute son œuvre²⁷. À cette situation où toute forme de négociation est impossible, Lévinas oppose la paix de la parole. Il écrit : « La logique des Hellènes était, on le sait, un accord entre hommes. Mais il y a une condition à cela. Il faut que notre interlocuteur consente à parler, il faut l'amener au discours. Et Platon, au début de *La République*, nous dit que personne ne saurait obliger autrui à entrer dans un discours. (...) Le monothéisme, la parole du Dieu Un, est précisément la parole que l'on ne peut pas ne pas écouter, à laquelle on ne peut ne pas répondre²⁸. »

Parler, c'est donc avoir déjà accepté la paix comme dans le dialogue platonicien, bien qu'aucune force physique ne puisse y contraindre. Autrement dit, pour parler, il faut d'abord accepter de déposer les armes : « Le langage prouve qu'un rapport avec l'autre

25. *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, Le Livre de poche, 1987 (Biblio essais, n° 4058), p. 42.

26. *Ibid.*, p. 43.

27. Voir Mosès STÉPHANE, *Au-delà de la guerre – trois études sur Lévinas*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004.

28. Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, p. 250.

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

est non seulement possible mais a déjà eu lieu²⁹. » Non seulement cette écoute ne peut être contrainte mais elle n'est pas davantage préméditée ou négociée, ce qui serait contradictoire. Les protagonistes pratiquent alors un langage qui ne signifie encore rien de conceptuellement précis (telle qu'une déclaration apophatique) mais qui signale seulement le respect général pour l'autre, c'est-à-dire le consentement au discours. Dire que le rapport à l'autre est langage, c'est donc envisager la langue non d'abord au sens courant – le Dit – mais comme Dire, adresse respectueuse à l'autre que l'on reconnaît comme tel en se refusant à la guerre.

Il s'agit donc moins d'une information que d'une orientation respectueuse des informations à venir : « dans l'exceptionnelle communication du dire, le sujet parlant ne dit à proprement parler rien : il dit le fait même de dire, où se fait signe et s'expose »³⁰. C'est un langage qui fonde le langage ou encore ce qui fait l'impossibilité de penser le langage en dehors de la relation à l'autre. Ce Dire originel, c'est « faire signe, cligner de l'œil sans communiquer un contenu préalablement pensé »³¹.

Le vocatif est premier : « Autrui n'est pas seulement connu, il est salué. Il n'est pas seulement nommé, mais aussi invoqué³². » Le visage m'appelle à la parole et « parler c'est être appelé à la parole ou recevoir la possibilité même de parler³³. » C'est pourquoi le langage est mise en question, comme la responsabilité, et ma réponse est d'abord celle que j'adresse à celui qui s'est adressé à moi par cette question.

L'analyse de la paix, comme condition du discours, permet ainsi de comprendre qu'une structure vocative précède toute prononciation. Il est désormais possible de préciser ce premier moment en affirmant que cette vocation est en même temps obligation. Face à l'autre, et bouleversé par son altérité, ce n'est pas seulement un

29. Paci ENZO, *Funzione delle Scienze e significato dell'uomo*, Milan, il Saggiatore, 1963, p. 225.

30. Fabio CIARAMELLI, *Transcendance et éthique, essai sur Lévinas*, Bruxelles, Ousia, n° 20, 1989, p. 140.

31. Emmanuel LÉVINAS, « Lettre au Père Decloux », cité par F. Guibal in *...et combien de dieux nouveaux*, t. II : *Lévinas*, p. 51.

32. Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté*, p. 20.

33. Étienne FÉRON, *De l'idée transcendance à la question du langage – l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Millon, 1992 (Krisis), p. 59.

De l'éthique au langage de la responsabilité

étonnement que j'exprime mais l'impossibilité de rester indifférent. Et c'est cette obligation de répondre qui fait la motivation de la première parole comme Dire.

Qu'est-ce qui se dit alors dans ce Dire ? Non seulement « Toi » mais aussi « Me voici » en tant que je ne puis être indifférent. C'est non seulement la reconnaissance de l'autre en tant qu'Autre mais également la dimension éthique et morale qui s'expriment ici. Lévinas dans *Totalité et infini* traduit ce premier moment sous la formule « Tu ne tueras point ». Cette parole résume en effet le respect auquel je me trouve obligé. Il y a bien comme une « urgence » de la réponse dans la mesure où la « nature » même d'autrui se présente comme un ordre questionnant. C'est ainsi que Lévinas affirme : « Dire, c'est répondre d'autrui³⁴. »

Le philosophe insiste sur l'action du « Dire » comme verbe parce que, quoi qu'on dise, l'acte de la parole signale une adresse. « Le Dire, dit Toi³⁵ » : il s'agit avant tout d'une « interpellation où – même sans tomber des lèvres – le mot Toi se dit et en appelle à autrui³⁶. Elle précède toute information particulière et signifie purement le vocatif : « antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, la signifiante même de la signification³⁷. C'est en cela que le dire est plus « la condition de possibilité *a priori* de toute parole³⁸ que l'acte de parler ou une parole.

Répondre à ce sens, c'est donc avouer un assujettissement dans la mesure où l'initiative de la question ne me revient pas. Cette question qui n'est pas prononcée, c'est le visage de l'autre en tant qu'il ne peut me laisser indifférent. On peut donc parler d'une passivité du moi dans l'appel à la réponse. C'est pourquoi « Dire, c'est approcher le prochain, lui « bailler signifiante. »³⁹. Pour être celui qui oriente le discours et surtout qui suscite la première parole comme réponse, il faut qu'autrui soit tel que je ne puisse rester indifférent : « Le langage doit-il être pensé uniquement comme communication

34. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 80.

35. Emmanuel LÉVINAS, *Hors sujet* (1987), Paris, Le Livre de poche, 1997 (Biblio essais, n° 4246), p. 48.

36. *Ibid.*

37. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 17.

38. Étienne FÉRON, « Respiration et action chez Lévinas » in *Études phénoménologiques*, n° 5-6, 1987, p. 194.

39. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 81.

THÈME _____ **Matthieu Dubost**

d'une idée ou d'un renseignement, et non pas aussi et peut-être surtout comme le fait d'aborder autrui comme autrui, c'est-à-dire déjà répondre de lui ?⁴⁰ » Telle est la question que pose Lévinas.

Cette manière de présenter identiquement le visage de l'autre, son altérité foncière et l'obligation de répondre permet d'affirmer que la responsabilité est aussi une relation de sens. Autrui est bien le sens et l'origine de tout sens et la prise de parole est toujours déjà réponse. La relation à l'autre est une relation de responsabilité parce que la parole est d'abord réponse, c'est-à-dire impossibilité de l'indifférence. Le premier langage est « Dire », c'est-à-dire virtualité de parole qui portera ensuite un contenu déterminé. Mais avant tout le sens est un « Dire », l'acte même de prendre la parole qui n'est que pour autrui, comme une réponse à une question, c'est-à-dire responsabilité.

Conclusion

Certes, l'« Autre en tant qu'Autre » ne se présente pas de la façon qui serait la plus à même de briser toute objection, à savoir la démonstration apodictique ou bien le fait expérimental, qui pourraient défaire idéalement toute contestation de l'existence de la morale. Mais on doit bien admettre que si l'altérité radicale d'autrui n'est pas une chimère, alors il est parfaitement cohérent de dire qu'elle ne peut s'exposer par les mêmes voies que celles par lesquelles les choses de l'être et du Même sont dévoilées. La compréhension de la responsabilité comme non-indifférence à autrui ne se peut qu'à ce prix.

Cette analyse ne saurait pourtant demeurer abstraite car c'est aussi par le sens et le langage que la responsabilité est possible. Car « Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un (...). Je ne puis rester là à le contempler mais j'ai d'emblée à lui répondre »⁴¹. Ainsi, parler, c'est d'abord parler à quelqu'un parce que le sens existe d'abord pour lui. Ce n'est donc pas tant lui dire quelque chose que d'abord le reconnaître comme Autre et respectable pour ensuite exprimer quelque chose.

40. Emmanuel LÉVINAS, *Lévinas Qui êtes-vous ?*, entretien avec F. Poirié, p. 104.

41. Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini* (1982), Paris, Le livre de poche, 1996 (Biblio essais, n° 4018), p. 93.

De l'éthique au langage de la responsabilité

La responsabilité, ainsi définie, est donc autant une question éthique qu'une question sémantique, attendu que le langage n'a de sens que par autrui et que la première relation avec lui est verbale. Surexigeante et bouleversante, cette conception se distingue ainsi par son originalité et sa radicalité. La responsabilité apparaît ainsi comme une réponse à une question aussi éthique que langagière.

Matthieu Dubost, agrégé et docteur en philosophie, assistant moniteur normalien à l'université de la Sorbonne-Paris IV.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :
La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :
La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :
Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :
Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :
-La Procure
1, place de la Treille
-Vidal-Morel
3, rue du Terrail
-Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :
Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :
-Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :
Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres
74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
-Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :
Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS
2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :
Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :
La Procure Saint Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon
-Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :
-La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :
-Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

-La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :
-Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
-Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :
-L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :
-Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
-Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Frouit

REIMS : Largeton
23, rue Carnot

RENNES : Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :
Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union
31, place de la Cathédrale

TOULON :
-Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
-La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :
-Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure
55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES : Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Pierre CARRIQUE

La lutte et l'individuation

Jean-Louis Chrétien :

Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité

(Chaire Étienne Gilson, PUF, 2007)

*Dans votre vie à vous, rien n'arrive. Rien qui aille d'un bout à l'autre.
Rien ne commence, rien ne finit.*

*Ça vaut la peine d'aller au théâtre pour voir quelque chose qui arrive.
Vous entendez ! Qui arrive pour de bon ! Qui commence et qui finisse !¹*

OUI, notre vie, à nous tous, n'a rien d'une pièce, d'une scène, d'un îlot qui ferait sens par lui-même ; parce que tout a toujours déjà commencé, et rien, absolument rien, jamais, n'y pourra finir ; c'est pourquoi notre vie ne sera vraiment nôtre qu'à s'être d'emblée libérée de tout élément de représentation, de toute illusion de maîtrise de sa mise en scène, – *représentation et mise en scène solidaires de la très fausse idée que nous pourrions répondre de notre naissance et de notre mort* – ; car ce qu'elles bordent en nous ne nous appartient pas, et ces bordures mêmes infiniment nous débordent. Si l'œuvre et l'enseignement de Jean-Louis Chrétien sont si vifs, si vivaces, si vivifiants même à qui ne partage pas ses thèses, c'est d'abord d'être portés par une aiguë conscience d'arriver « au milieu de la conversation », et le souci de la poursuivre en y introduisant ses étudiants et ses lecteurs, qu'ils y prennent part, qu'ils y fassent leurs voix et s'y frayent un chemin d'écoute.

1. Paul CLAUDEL, *L'Échange* (seconde version), *Œuvres complètes*, t. VIII, Gallimard, 1954, p. 111.

THÈME _____ **Pierre Carrique**

Sa principale leçon, transversale à toute l'œuvre, est suprême leçon parce qu'elle n'est pas la sienne : elle apprend à répondre de la philosophie en répondant à ses penseurs, elle nous apprend que répondre d'un dire seul ouvre la possibilité de répondre à ce qui en lui fut dit, elle nous apprend à nous laisser constituer en répondant de la parole tenue – elle nous apprend ce qu'est philosophie vivante : faut-il rappeler ici comme historiquement consubstantiel à la philosophie, le lent, le tardif et infiniment fructueux accouchement de Platon répondant de, par, et pour Socrate, et engendrant dans la beauté des *Dialogues* la signification polyphonique de toute véritable pensée ? Jean-Louis Chrétien écrit en conviant poètes, peintres, théologiens et romanciers, transformant ainsi la recherche et l'approfondissement de la chose étudiée en une fête de l'intelligence et de la sensibilité, en une véritable respiration du sens. Une telle démarche de méditation et d'enseignement n'échappe cependant pas à la question de son unification. Dans l'une des meilleures études qui lui fut consacrée², Catherine Pickstock, éminente représentante du « tournant théologique » de la phénoménologie anglaise, interroge avec précision et exigence l'unité de ce « discours mélangé et transgressif »³. Les six conférences que nous allons maintenant présenter, prononcées à l'Institut Catholique de Paris en janvier 2007 dans le cadre de la chaire Étienne Gilson, répondent à ce souci par l'extension qu'elles donnent au concept de réponse, entendu comme concept analogique ; nous reviendrons en conclusion sur la signification du déploiement de cette analogie qui transgresse, en effet, ses diverses délimitations médiévales et relève davantage d'une source grecque.

La première conférence s'intitule « Phénoménologie de la réponse », et distingue dans le terme « répondre » une double dualité : « répondre à... » ou « répondre de... », dimensions immédiatement données comme inséparables ; mais aussi « répondre à une question », ou « répondre à un appel », et le propos s'applique alors à montrer en quoi « l'appel est radicalement premier par rapport à la question » (p. 4). Poser question n'est possible que d'avoir été appelé, ce qui vaut en tout ordre, même celui de la connaissance théorique, et quelle qu'en soit la discipline : la chose interrogée se manifeste d'abord en sollicitant mon attention, en

2. *La poétique cosmique de Jean-Louis Chrétien*, dans la revue *Nunc*, n° 8, Éd. de Corlevour, Lons-le-Saunier, 2005, pp. 79-98.

3. *Ibid.*, p. 79.

La lutte et l'individuation

appelant ma propre interrogation. Omettre ou négliger cet aspect de la pensée, c'est quitter le sol de la philosophie. « Chaque professeur de philosophie sait bien qu'introduire à des questions n'est pas seulement les expliquer avec clarté et rigueur, mais montrer ce qui les appelle, et ce qui nous y appelle » (p. 6). La tension de la pensée heideggérienne sur la primauté de la question, de l'appel ou de l'écoute, est signalée sans être ici approfondie, l'ayant déjà été dans d'autres ouvrages et selon d'autres voies⁴; la difficulté spécifique de l'analyse comparée des divers lieux où Heidegger déploie cette tension, c'est qu'il y va d'une piété de la pensée sans Dieu, d'une piété structurante de l'écoute authentique, signant l'appartenance de la parole pensante à une révélation inhérente à son acte et structurellement émancipée de tout divin locuteur. Mais ce que Jean-Louis Chrétien étudie dans ces pages, c'est, en philosophie, l'enjeu et le jeu, sinon la guerre, des réponses. En faisant d'abord justice d'une stupidité de bon aloi répandue dans les écoles, selon laquelle les questions seraient dans cette discipline plus importantes et plus significatives que les réponses, « masque commode pour la haine de la vérité » (p. 8). Le véritable art du questionnement – *la dialectique* – ne meut la pensée qu'à travers la diversité des réponses possibles, et non en l'installant dans la stupeur d'un point d'interrogation définitif. Encore ne s'agit-il là que de la forme humainement langagière de la réponse. La beauté des choses aussi a son verbe, qui appelle et qui répond, comme le disent magnifiquement ces quelques vers de Kathleen Raine :

*Cela qui est étant la seule réponse
La question est sa mesure. Interroge la fleur
Et la réponse se déploie en pétales éloquents autour du centre
Interroge le feu, et la rose éclate en flamme et en terreur⁵*

Les pages qui suivent développent l'idée que les choses tiennent leur beauté de cette participation au *Logos*, qu'elles sont la silencieuse réserve et l'incessant renouvellement de notre être, et qu'en cela consiste « la *sainteté* de la matière » (p. 10). Qui reste aveugle à la beauté du monde ne répondra à rien d'humain, et ce que l'on appelle communément « esthétisation de l'expérience » n'est que la

4. Par exemple dans *L'Appel et la réponse*, Éditions de Minuit, 1992, chap. 1.
5. Kathleen RAINE, « Question and Answer », *Collected Poems*, Washington, 2001, pp. 53-54.

THÈME

 Pierre Carrique

pétrification d'une cécité mortifère et complaisante, dont les grandiloquences totalitaires ont fourni, et fournissent encore, l'affreux exemple. « L'espace où se produisent appel et réponse ne saurait donc sans violence ni mutilation du phénomène se réduire au seul dialogue humain. En faisant de la nature, des lieux et des choses nos interlocuteurs, la poésie ne fait que donner voix éclatante à une possibilité qui est celle de tous les hommes, et notre lot commun. La surdité, le mépris et la cruauté envers les choses sont un aspect et une composante originaires de la surdité, du mépris et de la cruauté en leur essence, et donc aussi envers les hommes » (pp. 12-13). Ce qui rassemble tous les hommes et explique du même coup la multidimensionnalité du phénomène de la réponse, c'est donc d'être appelés, que ce soit par l'Être, Dieu, la nature, les choses, ou la situation historique ; et si « le silence éternel de ces espaces infinis » peut nous transir d'effroi, c'est qu'il ne s'entend que depuis l'impossible possibilité d'une correspondance à l'humaine parole, à ce corps parolier ou à cette parole incorporée, située, délimitée dans l'espace et le temps. À l'angoisse de cet écart toute parole répondrait originellement ; et le langage même lui devrait sa naissance, depuis que la nuit avance et enveloppe le monde, à l'heure crépusculaire où les hommes se racontent des histoires : « Le langage humain a son départ (...) non pas au petit face à face *Homme/Homme*, mais au grand face à face *Univers/Homme*. Là est sa source »⁶ (p. 13). L'une des lignes de force de l'ouvrage est de montrer en toute clarté qu'à l'urgence et l'exigence de l'appel, il n'est répondu que par une décision, un choix qui n'a rien de désintéressé « parce qu'il y va en lui de ce que j'ai à être et à faire » (p. 22). Toutes les réponses ne sont pas compossibles, mieux : chaque réponse, si elle est vraiment telle, est exclusive de toutes les autres. « En deçà du "conflit des interprétations", il y a la *joute des réponses*. En un sens noble, toute parole est polémique, et si, comme le dit Héraclite, *polemos* est père et roi de tout, il l'est aussi des réponses que nous donnons et que nous nous donnons » (p. 23). Faisant pendant au caractère d'infinité herméneutique souligné par le talmudisme et la patristique, l'indépassable finitude de l'interprète implique une nécessaire violence de l'interprétation, déjà présente dans son saisissement par l'appel de la question, car « la réponse ne

6. Gustave GUILLAUME, *Principes de linguistique théorique*, Éd. Vallin, Québec-Paris, 1973, p. 266.

La lutte et l'individuation

se donne qu'à celui qui sera devenu, corps et âme, instante question » (p. 29). Le désir d'entendre que nomme le terme « philosophie » est d'abord et avant tout désir d'entendre l'appel, d'en répondre en y répondant, sans quoi philosophie ne serait que vaine ratiocination et vague péroraison. « L'inadvertance à l'appel, l'oubli de l'appel, tel est le péril qui hante toute question, et toute réponse à la question. Ce que le langage académique nomme « l'état de la question » est bien souvent le constat de la mort clinique de l'appel » (p. 33). Enfin, et sur cette remarque s'achève la première conférence, le combat initial, sinon initiatique, de la vocation responsive de tout penseur est celui de l'appropriation d'une langue, de la formation d'une voix sienne dans un maquis de mots qui ne sont pas linguistiquement neutres, mais chargés de l'histoire de leur profération, et comme lestés de leur usage ; c'est là que je découvre mes ancêtres selon l'esprit, que je refuse telle ou telle part d'héritage et me saisis d'une autre, que j'invente un verbe nouveau en répondant de tout ce qui fut déjà, à ma connaissance, prononcé, puisque même le rejet dans le silence est l'une des modalités de la réponse.

On pourrait légitimement s'étonner que l'entrée dans l'examen des figures concrètes de la réponse s'oriente d'abord vers « Les répons de la parole solitaire », titre de la deuxième conférence. La parole vivante et féconde ne suppose-t-elle pas l'événement de l'altérité, n'implique-t-elle pas que je sois dessaisi par la voix d'un autre des sentiers battus et rebattus de mon monologue intérieur ? Car à supposer même la plus grande probité intellectuelle, il n'en reste pas moins que récupérer en ma seule voix la parole d'autrui court-circuite l'altérité et présume, avec une insupportable morgue, du cheminement de sens en lequel celui-ci se serait engagé, faisant en son lieu et place les questions et les réponses appelées par la chose en débat. Mais la position de l'auteur est la suivante : montrer la structure essentiellement responsive de la parole solitaire renforcera la thèse selon laquelle la parole en général est responsive. Ce choix méthodique pourrait, à vrai dire, redoubler la perplexité du lecteur : car comment serait-il possible que l'adresse à soi-même, sous toutes ses formes (exhortation, impération, admonestation, interrogation, etc.), ne soit pas responsive ? Qui pourrait être suffisamment cuistre pour s'imaginer tenir solitairement « une parole première et inaugurale, totalement maîtresse du jeu et souveraine » (p. 39) ? Son acte même suppose la reconnaissance et l'import d'une altérité qu'il s'agit, pour que le propos soit fructueux, de maintenir comme telle, et non de faire mienne – c'est « l'inconnu dans la maison » de

THÈME

 Pierre Carrique

l'*Hippias Majeur*, qui rudoie Socrate pour lui faire rendre gorge le soir, des paroles prononcées dans la journée. La dissociation du propos et de la voix qui le profère ne conduit-elle pas à hypostasier l'altérité, et à transférer en régime monadique ce qui fut duel, ou pluriel? Car si je suis seul, avec Dieu, à me dire *Tu*, autrui n'est plus que le support transitoire et superflu d'une parole dont je récupère le sens en tête-à-tête avec moi-même. Ce n'est pas en absorbant en moi et en m'appropriant ce qu'un autre dit que je me constitue – que cet autre soit ange, dieu, homme ou femme – mais en l'écou- tant et en lui répondant; sinon, je ne réponds que de moi-même devant lui, ce qui, au fond, signe le refus d'une appartenance commune au *Logos* qui l'un et l'autre nous transcende, et recourbe vers le « cher moi » la signification du dialogue humain. Selon l'Écriture, Dieu aussi a son Autre, la Sagesse, qui était avec Lui au commencement, ce qui érige la Création même en acte structuré responsabillement. D'où la très grande tension de la thèse, qui pourrait s'exprimer ainsi : le caractère essentiellement responsif de toute parole empêche qu'une parole puisse être *stricto sensu* solitaire, elle implique toujours un répondant autre que soi. « Délaisser le dialogue avec les autres pour s'adresser à soi-même n'est certes pas entrer dans un lieu de tout repos » (p. 43), mais c'est assurément risquer de s'enfermer dans une dimension semblable à celle où se tient la monade leibnizienne pour laquelle rien ne serait modifié quand bien même il n'y aurait plus que Dieu et elle. À ce risque le propos de Jean-Louis Chrétien veut échapper résolument; au travers de très belles analyses des diverses modalités de l'adresse à soi, qui convoquent Homère, les Psaumes, le XVII^e siècle allemand avec Paul Gerhardt et anglais avec Georges Herbert et Henry Vaughan, puis John Donne, Gerard Manley Hopkins, Verlaine et Baudelaire, l'auteur fait ressortir les traits constitutifs des répons de la parole solitaire, en particulier ce qu'il appelle « le *vaste inter- valle* de la réponse : entre cela de moi-même ou en moi-même à quoi je réponds, et ma propre réponse sous forme d'adresse, peut s'ouvrir un ample espace de réminiscences du monde qui nous délivre de la mesquinerie d'un face à face avec soi-même seule- ment » (p. 59). Et il est en effet possible de faire apparaître que cette « médiation du monde entre moi et moi » (p. 61) implique de l'altérité, puisque ce qui compose un *cosmos*, en tant que rapport de multiples correspondances, appelle d'autres voix et requiert d'autres mains que les miennes. Dans l'étude déjà citée, Catherine Pickstock voit dans cet usage du monde le signe d'une « double

La lutte et l'individuation

indigence », du *cosmos* et de l'humanité, qui se retourne en « supplémentation mutuelle »⁷. Il n'en reste pas moins que l'existence et la présence d'autrui, qui seul brise le cercle infernal de l'autoréférentialité et seul donne sens, premièrement et ultimement, à l'adresse « à soi », ne sont ainsi que lointainement déduites et semblent, tout comme ce à quoi je réponds dans la réponse, obéir au régime de « l'obliquité prétéritive » (p. 61). La raison profonde en est donnée lors de la transition de l'examen des *Pensées* de Marc-Aurèle à celui des *Soliloques* du jeune saint Augustin : « Répondre de soi, c'est répondre de tout ce que nous avons reçu de tant d'autres, c'est répondre à tous ces autres sans lesquels nous ne serions pas ce que nous sommes, ni même celui que nous sommes, un *merci* constant et revivifié en nous » (p. 69-70). Soit. *Denken ist danken* – penser, c'est dire merci, et il n'y a rien que nous n'ayons reçu, pas même nous. Mais en quel sens alors, sinon purement formel, un « soi » continue-t-il de s'attester de ses réponses ? N'y a-t-il pas là comme un résidu d'importance, bien illégitime, que nous nous accordons à nous-même – une ultime façon de nous prendre néanmoins pour quelque chose alors que nous ne sommes rien, et que ce rien n'est et n'est tel que grâce à d'autres ? La transcendance et l'indéterminabilité d'autrui ne sont-elles pas ici réduites, absorbées par l'immanence du dialogue de soi à soi qui en fixe les termes, en distribue par soi seul les lieux, en répartit les horizons, s'érigeant ainsi nécessairement lui-même en terme de la réponse ? C'est un singulier rétrécissement à l'unilatéralité qui menace le dialogue avec autrui, si je le ramène à la seule livraison de ce dont j'aurais répondu lors de mes tête-à-tête intimes et solitaires. La reconnaissance entre les hommes ne procéderait-elle que de ce dont chacun, à part soi et quant à soi, aurait su répondre ? N'est-ce pas méconnaître le large auquel nous sommes tous envoyés, qui du même coup nous élargit de la préoccupation de ce soi imbécile et dérisoire ? Ce qui ennuie dans Marc-Aurèle, c'est qu'il ne cesse de se prendre pour Marc-Aurèle – dès lors, plus rien n'est gratuit de cette grâce d'autrui, qui n'est plus qu'ex-initiale puisqu'initialisante d'un soi qui « se veut » lui-même ceci ou cela. Répondre de soi, de plus, c'est toujours simultanément répondre du monde qui va avec, où ce soi se situe comme tel et se reconnaît « être » – et c'est rendre ce lieu en quelque façon nécessaire, c'est du moins le requérir pour que ce soi soit ce qu'il y estime « avoir à être » – ô mienneté idolâtre, qui n'existe que

7. *Op. cit.*, p. 81.

THÈME _____ **Pierre Carrique**

d'un coût et d'une dette imaginaires centrés sur toi, quand t'effaceras-tu dans la gratuité, la simplicité, la joie de n'être rien – quand sauras-tu être, comme les Grecs selon Nietzsche, superficielle *par profondeur*? Répondre, alors, ce serait chanter, danser et de tout notre corps ouvrir jusqu'à ses extrémités, jusqu'aux étoiles, ce monde dont la beauté ne nous est pas destinée, en lequel nous n'avons rien apporté et dont nous n'emporterons rien, où nous ne laisserons qu'encre tracée, passage d'un souffle qui incessamment s'absente. Les voix qui portent historiquement ne sont-elles pas celles des sacrifiés, de ceux auxquels le « souci de soi » resta inconnu, devint incongru sinon risible – et qui n'ont « répondu d'eux-mêmes » qu'en répondant à tous, et pour tous ?

Les troisième et quatrième conférences sortent entièrement de la centration sur le soi, pour étudier le grand banquet de réponses que fournissent l'*epos* et la tragédie (« Réponse épique, réponse tragique »), et la vie de l'art et de ses œuvres (« La concorde discordante des œuvres qui se répondent »). La place nous manque ici pour rendre compte de la diversité et de la finesse des analyses servies par une vraie et forte érudition ; Jean-Louis Chrétien se réfère souvent, pour l'épopée homérique et la tragédie grecque, aux travaux des philologues allemands H. Patzer⁸ et W. Jens⁹. Ce qui l'intéresse dans ces pages est de montrer comment l'épopée et la tragédie ont recueilli les possibilités essentielles de la parole humaine et les font apparaître selon des structures, en quelque sorte, « idéales-typiques » ; solidaire de cette approche est la thèse à résonance heideggerienne de l'irréversible déchéance de notre parole quotidienne : « Empiriquement, comme nous le savons tous, la plupart de nos échanges quotidiens n'ont aucune dignité ni aucun intérêt. Et si l'objet de l'échange est un enjeu grave et vital, c'est alors le chaos qui menace, chacun voulant parler plus fort que l'autre, ou lui couper la parole, dans le choc de paroles qui restent sourdes les unes aux autres, chacune étant prisonnière de sa propre idiotie au sens grec, et de la particularité de son point de vue » (p. 81). Il n'est pas sûr que ce consternant tableau d'une humanité agitée d'un bavardage indigne, où chacun est cloué à l'idiotie et où tous sont voués à la querelle permanente, soit si unanimement partagé – comment, au demeurant, d'après la thèse même, pourrait-il

8. H. PATZER, *Die Formgesetze des homerischen Epos*, Stuttgart, 1996.

9. W. JENS, *Die Bauformen der griechischen Tragödie*, München, 1971.

La lutte et l'individuation

l'être? Ce qui est sûr, c'est que, d'une si affligeante possibilité, l'univers homérique et le théâtre tragique nous lavent et nous relèvent; comme toute œuvre, qui requiert pour y entrer que nous imposions silence « au peuple qui est en nous », selon la forte expression de Proclus. La part dialogique formant, comme le remarque Harold Patzer, « près de la moitié de l'*Iliade* et plus des deux tiers de l'*Odyssee* » (p. 80), offre un terrain privilégié que l'auteur arpente dans le souci de montrer tout l'empan de l'*agôn* des réponses, reprenant la thèse de Jacob Burckhardt qui appelle l'homme grec de la haute Antiquité « *der agonale Mensch* »¹⁰. Limitons-nous à faire ressortir deux traits du propos, ce qui ne doit pas laisser présumer de sa richesse : Jean-Louis Chrétien distingue dans l'*epos* et la tragédie un modèle et un contre-modèle de la réponse, d'une part la sereine position de discours séparés et successifs, présentant comme « au ralenti » les tenants et aboutissants d'un enjeu, où chacun s'exprime pleinement tour à tour face à tous, de l'autre la stichomythie, vif échange de brèves répliques où les réponses s'étreignent, s'entrelacent, pénètrent les unes dans les autres en rebondissant de leur profération. « Cette forme conflictuelle et adversative de la stichomythie est une belle et forte ressource de la tragédie, un condensé de tension, une plongée instantanée dans le déchirement des desseins et des destins humains » (p. 100). Mais ce qui importe davantage à l'auteur est de faire apparaître l'unification de la polyphonie responsive par la participation de chacun à un même horizon de sens : « *Il n'y a pas seulement l'agôn ou la joute des réponses entre elles, il y a aussi l'antiphonie des réponses, leur collaboration pour une œuvre commune de parole. Il y a des réponses que nous ne pouvons faire en vérité qu'à plusieurs, chacun y prenant sa part propre et insubstituable, dans une profération alternée qui produit une seule parole chorale* » (p. 103). La quatrième conférence, « La concorde discordante¹¹ des œuvres qui se répondent », est sans doute celle où le concept de réponse connaît sa plus large extension : il s'agit de montrer la responsivité artistique agissant entre les œuvres, entre les arts, et à l'intérieur même d'une œuvre. Là encore, « nous retrouvons l'inséparabilité d'un *répondre à...* et d'un *répondre de...* » (p. 123), d'une responsivité et d'une

10. J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin, 1902, t. IV, pp. 61-168.

11. Horace emploie la formule dans ses *Épîtres*, l. I, XII, v. 19, à propos du monde.

THÈME _____ **Pierre Carrique**

responsabilité – la Renaissance, par exemple, se caractérise par une nouvelle responsabilité envers les œuvres de la culture antique, « par une nouvelle conscience historique qui répond d’elles tout à fait autrement que la culture médiévale n’en avait répondu » (p. 123) – Virgile n’est plus regardé comme un nécromancien ou un prophète du Christ. « C’est avant tout alors le changement de responsabilité qui ouvre de nouvelles possibilités à la responsivité, et non pas l’inverse, et c’est lui qui est décisif » (p. 124). Il est impossible de traiter en si peu de pages la variété ouverte par cette articulation conceptuelle, sa *Darstellung* au sens kantien – son *exhibitio* – rencontrant une forme d’inépuisabilité ; mais quelque chose comme une loi relationnelle, une règle de leur jeu, est cependant dégagée de la considération moderne des œuvres : « Avec la muséification de l’art et l’histoire de l’art au sens moderne, qui sont les deux faces du même procès, quelque chose de fondamental change, qui est la possibilité d’une *responsivité généralisée*, accompagnée d’irresponsabilité, ou d’omni-responsabilité, car c’est le même de pouvoir chercher ses normes partout, et de n’en avoir point de fixe » (p. 126). Bouvard et Pécuchet configurerait eidétiquement ce régime de responsivité généralisée, solidaire d’une dissolution de toute normativité. « C’est ce qui donne à bien des aspects de l’art du xx^e siècle sa dimension, au sens large, parodique, comme sa fascination par la citation, l’allusion, le déplacement, etc. » (p. 127). L’analyse du sens des œuvres comme réponses responsables, en mode de responsivité restreinte, ferait justice du vertige général de l’intertextualité, de l’interpicturalité, de l’intermusicalité, etc. Ici prennent place, pour illustrer la thèse, l’étude du dialogue de Turner avec Claude Lorrain, de Picasso avec Ingres, mais aussi de Joyce et Flaubert selon Ezra Pound. « Tout cela ne vise qu’à mettre en évidence des économies différentes de la réponse : à responsabilité commune, responsivité agonique, précise, rigoureuse d’une œuvre à l’autre ; à responsabilité non partagée, responsivité joueuse, ou admirative, réveillant un possible enfoui, à moins que ce ne soit absence de réponse, et entre ces deux extrêmes, toutes sortes de figures possibles » (p. 154). Signalons qu’il y a, dans la manière de ces lignes et le style de l’approche, une dimension puissamment roborative pour l’esprit, une hauteur et une exigence bienfaisantes, où nous éprouvons quelque chose comme de la gratitude à leur seule lecture. « C’est tout à fait différent du commentaire universitaire moyen, où l’on se penche sur la pensée et l’art du passé depuis la position supposée dominante du petit-bourgeois éclairé, et où on

La lutte et l'individuation

les traduit dans la langue pâteuse du journalisme culturel ou de la micro-érudition hydropique, en ne répondant plus de rien ni à rien, sinon de la fierté d'être né au xx^e siècle » (p. 157). Cette veulerie de la pensée « abonnée absente » parce que s'estimant d'avance capable de répondre à tout en ne répondant de rien mène aux aspects éthiques et religieux de l'acte de répondre, qui font l'objet des cinquième et sixième conférences.

« Finitude de la responsabilité illimitée » : le paradoxe de ce titre saute aux yeux. Comment l'acte de répondre pourrait-il être fini tout en devant être sans limite ? L'enquête linguistique par laquelle s'ouvre cette conférence va faire surgir cinq conditions de la réponse : 1) l'extension temporelle de la responsabilité, qui ne se réduit pas au seul présent de la présence, mais implique l'avenir comme le passé selon la continuité d'une histoire. 2) le caractère précis et délimité de ce dont je réponds, même s'il s'agit d'en répondre infiniment. 3) il n'y a pas de responsabilité muette, elle n'existe que d'une parole donnée ou tenue. 4) répondre est toujours répondre devant quelqu'un, quelle que soit cette instance – avec la difficulté spécifique du « devant soi-même », qui ne va pas de soi... 5) la chose doit être pensée existante bien avant que le terme qui la désigne ne soit apparu, à la fin du xviii^e siècle. À travers la convocation de Kant et Nietzsche, mais aussi Georg Simmel, Nicolai Hartmann et Max Weber, l'auteur s'applique d'abord à désolidariser imputabilité et responsabilité. « Il faut cesser de se concentrer sur la question de savoir, pour reprendre l'expression de Sartre, si je suis « l'auteur incontestable » d'un acte » (p. 179). Le rêve offre ici un exemple privilégié pour illustrer la distinction : « Il serait absurde de m'imputer juridiquement, et même moralement, mes rêves, devant un tribunal quel qu'il soit, mais je peux fort bien m'en tenir pour responsable. Ils sont issus de ma personne, bien que je ne puisse en aucune manière m'en dire l'auteur, au sens où je suis l'auteur de mes propres actes » (p. 178). L'analyse fait aussi apparaître une structure commune entre responsabilité et vocation : « La vocation de la vocation est antérieure à la vocation, et sa condition. Il en va de même pour la responsabilité : avant la responsabilité de quelque chose, il y a la responsabilité de la responsabilité, la responsabilité d'être responsable » (p. 169) – dimension qui seule permet de comprendre qu'il puisse y avoir chez Nietzsche une responsabilité de l'irresponsabilité, responsabilité encore plus haute puisqu'il la présente comme « le soleil d'un nouvel Évangile ». Tout cela sort la responsabilité de sa lecture dans le seul espace de l'exercice

THÈME _____ **Pierre Carrique**

d'une liberté ilotique, et de l'interrogation sans fin sur les causalités et déterminismes à l'œuvre dans l'effectuation de tel ou tel acte. Non pour en réduire la réalité, mais pour en accroître le sens éthique : ma responsabilité entre là dans une double illimitation, de mon côté et du côté du monde. « De mon côté, puisqu'il ne dépend que de moi de prendre ou d'assumer la responsabilité d'actes que je n'ai pas commis, voire que je désapprouve et ai désapprouvés » (pp. 179-180), ou qui furent ceux d'un temps où je n'étais pas même né. Du côté du monde, où les conséquences de mon agir sont incalculables, imprévisibles, immensurables à l'aune de mon intention, « et en ce sens, il y a une face à jamais cachée pour moi de mes actes, dont l'imagination peut donner le vertige. C'est dire aussi qu'il y a une irresponsabilité essentielle et principielle au cœur de ma responsabilité » (pp. 180-181). Car comment pourrais-je jamais connaître l'ensemble de ce que mes actes entraînent, en bien comme en mal, puisque ma vie même en est infiniment débordée ? Par là s'éclaire le paradoxe du titre, qui conjugue finitude et illimitation de la responsabilité, « car c'est précisément là où nous scrutons son illimitation que nous pouvons apercevoir avec le plus de clarté sa finitude » (p. 181). Jean-Louis Chrétien se retourne alors vers les pensées de l'omni-responsabilité, ou du maximalisme de la responsabilité, et consacre de très belles pages à montrer chez Dostoïevski, Husserl et Sartre les formes diverses d'oubli de la finitude, l'analyse menant à chaque fois à la nécessité d'une question pratique ; Marx, en filigrane, est présent dans des phrases critiques de la dimension seulement idéale de la responsabilité husserlienne, qui « concerne mon interprétation du monde, et non pas mon action dans le monde » (p. 190), capacité d'interprétation tout à fait indéfinie, alors que mon pouvoir de transformation du monde est « très strictement fini, voire infime » (p. 190) – ce que la *praxis* révolutionnaire vit de contester. Le propos engage alors une méditation de l'articulation entre responsabilité individuelle et responsabilité collective qui bouscule les idées reçues en tenant ferme « les deux bouts de la chaîne » : d'une part il n'y a de responsabilité qu'insubstituable, d'autre part elle est toujours en même temps une coresponsabilité, puisqu'elle « demeure toujours une réponse à ce qui nous précède et à ce qui nous entoure » (p. 195). Pour l'éthique, le tracé clair d'une frontière entre ces deux parts, ainsi que la définition des limites de chacune en elle-même et par rapport à l'autre, est pratiquement et historiquement absurde. D'abord, l'insuffisance du concept d'imputabilité est là encore patente, puisque la responsa-

La lutte et l'individuation

bilité collective rend « impossible de déterminer, d'un point de vue juridique et causal, la part de chacun dans le résultat final » d'une action qui, en tant précisément que collective, est de toute façon irréductible à une somme d'actes individuels (p. 194). Mais surtout il faut renverser l'habituel usage de cette double responsabilité, selon lequel la responsabilité collective atténuerait ou minorerait ma responsabilité propre, sinon justifierait mon irresponsabilité – « c'est la perspective implicite de Heidegger dans *Être et Temps* », dit la note de la p. 195, chez lequel la coresponsabilité semble comme dissoute et absorbée dans la notion de « codestin générationnel ». Car il est, selon l'exigence d'une éthique effective et concrète, parfaitement incontestable que « le seul fait de fixer une limite clairement saisissable où finit ma responsabilité propre et où commence celle des autres, de vouloir ne payer que sa quote-part, précisément évaluée, de la responsabilité commune, est déjà un acte irresponsable moralement parlant » (p. 196). Cependant, que je ne puisse être responsable de tout et que je doive néanmoins l'être « au sein du tout » fait apparaître le « point aveugle » constitutif de l'idéal d'autoresponsabilité comme réponse totale, comme se vouloir soi-même comme un tout, individuel et/ou collectif. « Est-ce en rendant cet idéal d'autoresponsabilité toujours plus pur et toujours plus exigeant, qu'on réparera les catastrophes qu'il a causées ? » (p. 202). Qui, en dernier lieu, répond, là où ni moi ni aucun autre ni la somme de tous ne peut répondre ?

C'est à méditer la figure du Christ comme Répondant, « le Répondant plus fort que nos questions et que nos crimes », que la sixième et dernière conférence est consacrée. Nous n'en déflorerons pas ici l'essentiel – après tout, ce livre doit être lu, et non sa présentation seulement ! La question que le Christ nous adresse (« Pour vous, qui suis-je ? ») est, pour reprendre une expression de Karl Barth, « question absolue qui exige une réponse absolue »¹². Qu'Il soit mort pour nous, acquittant ainsi en notre lieu et place « l'immense dette de notre faillite morale » (p. 211), implique l'analyse de la signification de cette substitution, menée ici avec précision et profondeur, et appuyée sur une vaste connaissance de la théologie et de la patristique – jusqu'à « une sorte de sublime horreur » (p. 231) quant aux étranges tentatives, catholiques comme protestantes, de description interne à l'âme du Christ du poids de la présence en elle

12. Karl BARTH, *Éthique*, trad. Secrétan, Paris, 1998, t. I, p. 321.

THÈME _____ **Pierre Carrique**

de tous nos crimes et de tout nos péchés, ce qui renverse imaginai-
rement l'opération substitutive. Concluant son propos, l'auteur fait
apparaître que répondre « constitue un véritable *principe d'indivi-
dualisation spirituel* » (p. 234), et que c'est là « ce qui, analogiquement,
préside à l'ensemble de ce parcours. Ma voix devient toujours la
mienne en réponse, et ne peut continuer d'être la mienne qu'en
continuant de répondre » (p. 237). Qu'il nous soit ici permis de dire
que, par la liberté de ses termes et la souplesse de son extension, le
déploiement de cette analogie relève davantage d'une méthode
plotinienne¹³ que des canons de la pensée médiévale. Le second fil
conducteur est agonique, c'est celui de la joute des réponses – dont
nous voulons, pour terminer, rappeler qu'une très exemplaire version
fut livrée par Jacques Derrida qui, dans son entreprise inaboutie de
déconstruction du corps chrétien, rencontra notre penseur et
mesura, avec probité et acribie, ses propres thèses aux siennes¹⁴. La
première page du premier livre de Jean-Louis Chrétien¹⁵ comportait
la question : « Qui appelle, et qui répond ? » De cette question
initiale l'ensemble de son œuvre ne cessera plus de répondre.

Pierre Carrique, Collège International de Philosophie, membre de l'équipe de
recherche « Identité et subjectivité » de l'UCBN.

13. Méthode à laquelle Jean-Louis Chrétien consacra naguère une étude – voir
un n° spécial des « Études Philosophiques » intitulé « L'Analogie », 1989.

14. Voir *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, « Tangente V », Éd. Galilée, 1999,
pp. 273-293.

15. *Lueur du secret*, Éd. de L'Herne, Paris, 1985.

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Eberhard SCHOCKENHOFF

Le filet s'est rompu

Contribution de la foi à la compréhension de la liberté

LE compositeur Olivier Messiaen, dont le centenaire est célébré cette année, avait toujours sur lui un carnet dans lequel il recueillait des notes d'un genre particulier : l'observation du chant des oiseaux. Ce qu'il mettait en notes, durant de longues heures d'études de la nature sauvage ou dans les réserves d'oiseaux du monde entier, devait lui servir plus tard, pour faire résonner dans les salles de concert le rythme et la tonalité unique du chant des oiseaux. Qu'il s'agisse des voix isolées d'espèces rares, dont il notait le nom dans son journal ornithologique avec une précision méticuleuse, des vastes nappes sonores des polyphonies, les mélodies des oiseaux traversent toute l'œuvre de Messiaen. Plus tard il explora, au cours d'études systématiques du monde des oiseaux, des régions plus proches ou plus éloignées de sa patrie, les oiseaux chanteurs de Camargue, de la Provence ou de la côte méditerranéenne, comme les oiseaux montagnards des régions les plus élevées des Alpes ; il rassembla enfin des observations d'espèces exotiques des mers du Sud, des canyons d'Amérique du Nord et d'autres pays lointains où le conduisaient ses tournées de concert. A l'aide du piano, du violon, de divers instruments à vent (piccolo, flûte, clarinette et basson) et du xylophone, il créait un univers musical original, par lequel il cherchait à saisir le plus précisément possible le chant polyphonique des oiseaux. Par des indications détaillées sur le tempo, la modulation et la dynamique de l'harmonie, Messiaen a

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

réussi à décrire exactement le piaillage du perroquet, le roucoulement de la tourterelle, le pépiement du rouge-gorge, le chant clair du roitelet, la flûte langoureuse du merle ou le chant rauque du corbeau, ainsi que d'innombrables nuances tonales de son orchestre d'oiseaux imaginaire. Dans le pot-pourri de chants d'oiseaux qu'il a mis musicalement en scène dans son œuvre pour piano et orchestre, aussi bien que dans son opéra sur saint François, les voix des oiseaux isolés doivent se détacher des harmonies et dysharmonies polyphoniques, qui sont devenues les marques caractéristiques de la technique de composition de Messiaen depuis sa période de création intermédiaire.

La critique musicale s'est souvent cassé la tête pour savoir quelle passion ce compositeur voulait exprimer avec ses études sur les oiseaux ; beaucoup n'y ont vu qu'une prédilection personnelle ou une marotte passagère, qui s'est développée au cours du temps pour se transformer en une obsession inexplicable. Dans une ébauche antérieure de la mise en scène des oiseaux dans l'opéra sur saint François, Messiaen donne lui-même une indication importante, qui permet d'interpréter la prédominance du thème des oiseaux dans un grand nombre de ses œuvres, comme l'expression de sa foi catholique. Dans le chant du coucou à *queue en éventail*, qui paraît chanter en parcourant la gamme, d'abord en descendant, puis en montant, il voit une métaphore de la légèreté avec laquelle nous gravirons les marches du ciel après la résurrection, exactement comme si nous descendions des sommets. Dans un passage qui précède directement la prédication de saint François aux oiseaux, Messiaen fonde sa conviction que les oiseaux jouent un rôle particulier dans la création, sur un mot du poète anglais Keats, qui dévoile son enthousiasme pour les oiseaux en même temps que son inspiration biblique : « Tout ce qui est beau doit parvenir à la liberté, à la liberté glorieuse. Nos frères, les oiseaux, attendent le jour... ce jour où toutes les créatures seront unies au Christ : celles du ciel et celles de la terre¹. »

Dans le vol libre et le champ sans entraves des oiseaux, Messiaen voit une allégorie de la création, qui aspire à la liberté eschatologique, à laquelle les baptisés ont déjà gagné de prendre part. Paul parle de la « liberté et [de] la gloire des enfants de Dieu » (*Romains* 8, 21), dont la manifestation est attendue avec impatience par toute la création. Même l'Ancien Testament utilise le monde des oiseaux comme métaphore de la liberté offerte par Dieu : « Notre âme comme un oiseau

1. Cité d'après P. HILL et N. SIMIONE, *Messiaen*, Mainz, 2007, 332.

Le filet s'est rompu

s'est échappée du filet de l'oiseleur» prie le Psalmiste, et il confesse «Le filet s'est rompu, et nous sommes libres» (*Psaume* 124, 7). Le Nouveau Testament n'utilise pas le terme philosophique usuel, pour évoquer la liberté des disciples de Jésus qui se développe à partir du lien le plus fort qu'un être humain puisse contracter : l'obéissance de la foi, en marchant sans conditions à la suite de Jésus.

La liberté d'aimer

Dans le royaume de Dieu, la liberté ne consiste pas à pouvoir et à laisser faire tout selon les opinions de chacun, elle *est* la liberté d'aimer tout homme, non seulement ceux qui nous aiment en retour, mais tout homme qui devient notre prochain parce qu'il a besoin de notre aide. Liberté d'un amour qui touche aussi l'étranger et qui n'exclut pas l'ennemi. Une telle liberté se révèle, selon la volonté de Jésus, comme liberté vis-à-vis de la crainte, de l'inquiétude et de la terreur. Celui qui suit l'appel de l'Évangile vit comme les oiseaux du ciel et les lis des champs. Il sait qu'il est libre de se donner de la peine pour l'essentiel, l'obéissance à la volonté divine, parce que l'amour de Dieu prend soin de lui pour tout le reste (*Matthieu* 6, 25-34). Une telle liberté ne se gagne pas par de pénibles efforts et une auto-discipline ascétique, elle découle naturellement de l'immense joie qui remplit l'homme qui a trouvé une perle de grand prix et un trésor d'une valeur inestimable dans un champ (*Matthieu* 13, 44-46) : parabole qui fait découvrir dans l'action de Jésus la révélation de l'amour sans limites de Dieu. Il y a là une chance tellement extraordinaire qu'elle ne peut susciter qu'une seule réaction : être prêt à tout quitter pour suivre Jésus sur sa route. Face à la chance inespérée que représente l'entrée dans le royaume de Dieu, il suffit d'un seul pas pour nous conduire vers la liberté de la fin des temps, inaugurée par l'action de Jésus.

Bien que la notion biblique de liberté soit caractérisée par une différence spécifique par rapport à toutes ses significations philosophiques, elle se manifeste selon divers aspects qui aboutissent à une vision d'ensemble riche en perspectives. En particulier les références à la vocation originelle et à la perte de la liberté témoignent unanimement d'une rupture fondamentale dans l'histoire de la liberté humaine : rupture qui peut donner lieu à des interprétations variées : selon qu'on part de la création de l'homme, dont Adam est le représentant pour toute l'humanité, ou de l'asservissement de l'homme par le péché, et enfin d'une liberté retrouvée dans la foi.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

Ces trois perspectives sont également présentes dans les écrits bibliques.

Ce qui fonde la notion biblique de liberté, c'est que l'homme, *créature de Dieu*, est appelé à la liberté. Dieu n'a pas créé l'homme comme une marionnette qu'il ferait danser sur scène au bout de longs fils. Il l'a créé, parmi toutes les autres créatures, en tant qu'image de lui-même, et pour se conformer à cette vocation par son libre assentiment. Déjà, l'image donnée par la Bible de la situation décisive de l'homme au Paradis se distingue totalement de la mythologie grecque, où dieux et héros, tel Héraclès, se comportent librement au gré de leur volonté. Au contraire, pour l'homme de la Bible, c'est l'adhésion, voulue par Dieu, de la créature, qui est le but et le plein sens de sa liberté. « Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie pour que toi et ta postérité vous viviez » (*Deutéronome* 30, 19). Depuis le début de l'histoire de la liberté humaine, Dieu donne l'assurance que ses commandements sont à l'échelle de l'homme, sans être au-dessus de ses forces : « Non, la parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique » (*Deutéronome* 30, 14).

La liberté en contradiction avec sa destination

Cependant, l'homme a perdu, en s'opposant au commandement et à la promesse divine, la liberté qui lui était transmise, et il s'est engagé toujours plus profondément sur le chemin de la mort, dans la servitude du péché. Sa liberté s'est coupée de sa source, parce qu'elle s'exerce en opposition à sa mission de créature, sous l'emprise du Moi et de ses désirs : l'homme pécheur, dans un malentendu fondamental vis-à-vis de Dieu et de lui-même, vit dans le refus que représente une liberté égoïste, parce qu'il se soumet à ses propres désirs, à un esclavage dont il ne peut plus se libérer. Toute la misère de l'homme pécheur vient de ce qu'en essayant de se libérer par lui-même de la puissance du mal, il sombre encore plus profondément dans la servitude. Il fait le mal qu'il ne veut pas, parce que le bien qu'il veut faire a trop peu d'attrait pour qu'il le mette en pratique. « Malheureux homme que je suis ! » (*Romains* 7, 24) s'écrie Paul. « Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir » (*Romains* 7, 18). Dans cette incapacité à faire le bien, Paul reconnaît non seulement l'affaiblissement de ses capacités d'être créé, mais une opposition insurmontable au plus profond de son être. « Car je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal

Le filet s'est rompu

que je ne veux pas» (*Romains* 7, 19). L'exégète Heinrich Schlier commente la situation d'aliénation de la liberté humaine, à laquelle elle ne peut échapper. «C'est ainsi que vit l'homme, toujours plongé dans un malentendu et un mésusage fondamental de la liberté originelle. Il vit dans une liberté arbitraire et égoïste, dans la liberté contre la liberté, dans la servitude qui lui apparaît comme liberté².»

Constatation qui a inspiré, comme aucun autre texte biblique, la réflexion chrétienne sur la liberté, depuis Origène, Augustin, jusqu'à Martin Luther et Érasme de Rotterdam : il ne s'agit pas simplement d'une compréhension faussée de l'être humain, ou d'une opposition entre le vouloir et le faire, dont il existe de nombreux exemples dans l'éthique ancienne. La sentence d'Ovide dans les *Métamorphoses* : *video meliora proboque, deteriora sequor* (je vois et je désire le meilleur, mais je me mets à la suite du pire) est l'expression classique de la différence entre la connaissance et l'effort, entre la raison et la passion. En arrière-plan, on trouve le souvenir de la figure tragique de Médée, dont le désespoir est évoqué par Epictète, presque dans les mêmes termes que Paul, comme la contradiction entre sa volonté et les passions de son âme.

La pointe théologique de la plainte de Paul propose, dans ce rappel de l'ancien style polémique, une nouveauté, celle de l'impuissance de la Loi à conduire l'homme vers le bien. Paul met en doute les deux présupposés de la théologie juive de la liberté – la Loi est le chemin vers la vie et l'homme trouve en elle la force de suivre ce bien qu'il a trouvé sur le chemin de la Loi (*Siracide* 15, 11-20) ; il démontre ainsi que l'homme doit rater son salut lorsqu'il est soumis à la Loi, incapable de le libérer de l'esclavage du péché. La Loi de Dieu ne lui montre plus le chemin du salut, elle stimule plutôt en lui, par la transgression, la connaissance du commandement, la connaissance du bien et du mal (*Genèse* 3, 22). La Loi est un aiguillon pour le péché de l'homme, tandis que ses préceptes éveillent sa concupiscence. «Jadis je vivais sans la Loi ; mais quand le précepte est survenu, le péché a pris vie, tandis que moi, je suis mort, et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort» (*Romains* 7, 9-10). Dans le contexte de ces références bibliques, il n'est encore question que de la liberté humaine à partir de sa perte objective et du point de vue du pécheur inextricablement empêtré dans le mal.

2. H. SCHLIER, *Appelés à la liberté*, dans *La fin du temps. Essais et exposés*, Fribourg-en-Brisgau, 1971, pp. 216-233.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

Ces phrases acérées de la théologie paulinienne de la liberté ont amené, quinze siècles plus tard, le jeune moine augustin Martin Luther à exposer sa conviction qui a allumé la controverse avec Érasme à propos de la liberté humaine : thèse provocatrice où il affirmait que depuis le péché originel, la volonté libre n'est plus qu'un mot, et ce titre d'honneur originel de l'homme, qui en a fait la créature la plus agréable à Dieu, est devenu, sous l'emprise du péché, un terme vide. Dans sa réponse à la *Bulle* d'excommunication du pape Léon X du 29 novembre 1520, Luther affûte la thèse condamnée dans ce document à partir de la controverse de Heidelberg, au cours de laquelle il la radicalise encore : « C'est à tort que j'ai dit que la volonté libre était une chose qui, avant la grâce, n'existait que par son nom (*res de solo titulo*), je devrais plutôt dire que la volonté libre est une invention ou un terme vide, et non une chose (*figmentum in rebus seu titulus sine re*). Car il n'y a nullement lieu de penser que le mal ou le bien sont entre les mains de qui que ce soit, tout au contraire advient par nécessité absolue ».

Appelés à la liberté

Cette perspective paulinienne, durcie par l'Augustin tardif dans son combat contre Pélagie, ainsi que Luther dans sa polémique avec Érasme, n'est-elle qu'une face de l'image multiforme de la liberté humaine, que la Bible propose ? Ou bien Paul exagère-t-il au point d'exercer une influence telle qu'on ne puisse plus comprendre la liberté humaine d'après une attestation commune à toute la Bible ? Si l'on observe la règle fondamentale de l'herméneutique qui soutient la compréhension catholique de l'Écriture, il s'ensuit que la théologie paulinienne de la liberté, qui est l'expression même de sa personnalité, n'est aucunement en concurrence avec les écrits bibliques, mais doit être interprétée en harmonie nuancée avec ceux-ci. Le témoignage de chaque auteur biblique doit être interprété à partir de toute l'Écriture ; ces présupposés herméneutiques constituent une base commune pour les réflexions exégétiques, théologiques et spirituelles ultérieures : du fait de la contradiction avec elle-même dans laquelle s'est enfoncée la liberté, elle ne peut pas se libérer par sa propre force, mais elle peut être arrachée à son égarement dans le mal par une instance extérieure libératrice³.

3. Isabelle CHAREIRE, *Éthique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne*, Paris, 1998, 225-253.

Le filet s'est rompu

Lorsque Paul comprend le message du Christ qu'il annonce comme un Évangile de la liberté, il ne parle plus de la liberté naturelle de l'homme en tant que don originel du Créateur à sa créature. Pour Paul, l'homme n'est pas libre par nature, mais par grâce, parce que Dieu l'a arraché à la servitude du péché et l'a rendu à nouveau libre : l'homme esclave de la loi et du péché doit en premier lieu être « rendu libre » pour la liberté, ce qui se réalise, comme Paul le précise (*Galates* 5, 13), grâce à l'appel adressé aux hommes par Dieu dans l'Évangile : « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés (...) Frères, vous avez été appelés à la liberté » (*Galates* 5, 1 et 13). Le passage de l'état d'esclavage à la liberté ne peut se comprendre, pour Paul, qu'à l'horizon eschatologique de la fin des temps, qui inaugure le règne du Christ. Jésus-Christ est pour Paul l'être humain absolument libre, de par sa libre obéissance au Père, qui est en même temps un acte d'amour sans réserve pour les hommes, et qui apparaît comme le plus haut accomplissement de la liberté créée. Mais Jésus-Christ n'est pas seulement libre pour lui-même, il est bien davantage le « Fils » parmi les esclaves, qui par Lui sont fils et filles du Père céleste et par là-même atteignent le statut d'êtres libres. « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale » (*Galates* 4, 4-5).

Liberté eschatologique dans le monde nouveau de Dieu

La conception paulinienne de la liberté a ceci de particulier que la liberté humaine ne doit plus être comprise dans le contexte du fatalisme antique et de la cosmologie stoïcienne comme un ordre du monde immuable, mais comme une nouvelle création eschatologique du monde. Cet arrière-plan cosmologique n'est pas inhabituel pour la pensée antique. Contrairement à la conception des temps modernes, par laquelle la liberté se comprend comme une pure potentialité anthropologique, qui permet à l'homme de sortir de la nature, face au cosmos, la liberté de l'homme, selon le concept paulinien, ne se comprend que dans un horizon eschatologique, par référence au monde compris comme un tout, à la nouvelle création par Dieu et au juste ordonnancement de l'individu au sein de cette ère nouvelle. Les métaphores métaphysiques, qui évoquent la nouvelle création du monde, du Christ comme maître du monde ou

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

de la montée du Christ sur le trône à la fin des temps, ont par là-même, comme Erik Peterson et Ernst Käsemann l'ont montré, un sens anthropologique, humaniste, d'une grande portée dans la pensée biblique⁴. Le philosophe juif des religions, Jakob Taubes, met en valeur la dialectique de l'histoire du salut chez Paul, en la situant dans le courant de l'histoire de la philosophie occidentale et en la décrivant comme le centre mouvant d'une synthèse qui comprend aussi bien le concept quantitatif, profane, de l'histoire (Hegel) que sa compréhension qualitative et existentielle (Kierkegaard). « L'événement objectif de la "grande" histoire n'est pas, comme chez Hegel, indifférent à la vie privée des individus, mais décide de leur salut et de leur condamnation. La destinée de l'individu n'est cependant pas, comme chez Kierkegaard, indépendante du cours de l'histoire, mais se trouve placée dans le processus historique du salut de l'histoire. C'est dans l'unité de l'homme et de l'humanité, en Adam, que se décide le cœur de l'histoire universelle et de l'existence éthique de l'individu⁵. »

Ainsi, de même que le prophète Isaïe identifie la figure du serviteur souffrant à tout le peuple d'Israël, Paul voit se dessiner, dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ, le destin de toute l'humanité. L'hymne christologique central dans l'*Épître aux Philippiens*, décrit le mode d'existence du Christ comme celui qui ne garde pas pour lui son être divin, mais qui l'abandonne et s'abaisse par sa mort sur la Croix. Parce que Dieu lui-même s'est abandonné jusqu'au plus bas degré du monde ancien par l'obéissance de son Fils, la puissance de la mort et de la désobéissance a été vaincue : le Christ est élevé comme Seigneur de toutes les puissances et est introduit comme Pantocrator dans une nouvelle création. Dans l'établissement eschatologique du nouvel éon et dans l'intronisation du Christ comme *Kyrios*, on voit advenir un nouvel ordonnancement de la réalité et une nouvelle orientation de tout le mode d'être du monde et de l'homme : ce n'est plus l'aspiration à se recevoir de soi et à augmenter son pouvoir qui assure la cohérence du monde, mais ce monde est fondé dans une nouvelle dynamique, grâce à l'amour eschatologique de Dieu et au libre abandon du Fils à la volonté de son Père, il est engagé dans un processus de transforma-

4. E. PETERSON, *L'Épître aux Romains* (Écrits choisis par Barbara Niehweiss, vol. VI, Würzburg, 1997, 77-88) et E. KÄSEMANN, *Le sens salvateur de la mort de Jésus chez Paul, ibid., Perspectives pauliniennes*, Tübingen 1969, 61-101.
5. J. TAUBES, *Eschatologie occidentale*, Berlin, 2007, 87.

Le filet s'est rompu

tion du monde ancien dans la nouvelle création opérée par Dieu. Dans la mesure où toute liberté humaine se fonde dans sa participation à cette nouvelle réalité, elle tient son origine du libre don de soi du Christ dans la mort. Dans une compréhension théologique globale de la liberté humaine, à laquelle la perspective biblique confère toute sa richesse, il faut toujours parler de la liberté retrouvée, offerte au pécheur saisi par la foi au Christ. Cette restauration, ce renouvellement de sa liberté sont octroyés à l'homme lorsqu'il s'ouvre à la grâce du Christ et laisse Dieu lui offrir son amour.

Que signifie la liberté « libérée » et « offerte » ?

Les trois points de vue sous lesquels les écrits bibliques considèrent la liberté humaine – elle est ce à quoi la créature est originellement destinée : vivre en communion avec Dieu, elle est perdue à cause de la puissance du péché et du moi isolé, et elle est regagnée par notre participation à la victoire du Christ sur la mort, indiquent à une théologie de la liberté la direction à prendre, théologie qui tire sa légitimité biblique de ces trois sens et d'une compréhension systématique de la liberté. Comment Dieu et l'homme sont intrinsèquement associés et comment la liberté humaine naît de ce lien avec Dieu, cet enseignement du christianisme fonde l'accomplissement de l'existence humaine, bien au-delà de la seule mission assignée à notre liberté créée.

Considérée à partir de l'expérience de la foi, la brisure de la liberté humaine se manifeste comme l'expression d'un malentendu fondamental, dans lequel l'homme pécheur vit par rapport à Dieu qui est la source de son être. Parce qu'il ne peut plus dire oui à l'orientation de sa vie vers Dieu, il vit en contradiction avec lui-même ; parce qu'il n'est plus en accord avec son être propre, sa liberté est elle aussi devenue étrangère à sa source. L'homme pécheur est devenu si peu libre qu'il ne peut accomplir le bien par ses propres forces. La direction originelle de sa liberté, qu'il a reçue à la Création, est faussée par le péché ; la liberté de l'homme pécheur est une force brisée, qui a besoin de guérison. Elle doit être rétablie et rectifiée dans son orientation vers le bien ; par la grâce de Dieu, une nouvelle tendance doit être fondée en elle, qui lui permettra de faire le bien. En bref : la liberté comme abandon au bien, qui ne peut se concrétiser que par l'obéissance à Dieu et par le service du prochain, doit être offerte de nouveau, renouée, à l'homme prisonnier de la puissance du péché.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff***La dispute entre Luther et Érasme sur la volonté libre*

Le discours sur la liberté « libérée » ou « offerte » ne signifie absolument pas que la capacité de l'homme à décider, que sa responsabilité soient totalement renouvelées par la puissance de la grâce, c'est-à-dire sans plus aucun point d'attache avec la structure de l'homme tel qu'il a été créé. Dans la querelle entre Luther et Érasme sur cette thèse de la volonté libre, la dernière dispute théologique sur la notion de liberté humaine, qui a retenti des siècles durant dans l'histoire des idées en Europe, la question est de savoir quels sont les effets de la rencontre du Dieu plein de grâce avec l'homme pécheur. Érasme n'attribue pas à l'homme une liberté absolument libre, comme Luther l'en accuse, mais il insiste sur le fait que cette faculté naturelle qui lui a été offerte par Dieu dans le premier appel de son amour créateur, ne lui reste pas entièrement extérieure lorsqu'il fait le bien. C'est pourquoi il reproche à Luther d'être fasciné, dans ses excès théologiques, par une grâce qui envahit tout et de ne pas faire suffisamment la différence entre la capacité réelle de la volonté libre, son *posse* concret, et sa capacité dans l'absolu, un *posse simpliciter* fictif, qui ne représente pour Érasme qu'une liberté factice, dont aucun homme ne saurait disposer face à Dieu. Entre ces deux extrêmes – une capacité complètement libre de faire le bien par ses propres forces (*simpliciter posse*) et une impotence totale de la volonté à tous les points de vue (*simpliciter non posse*), il doit y avoir, selon le postulat d'Érasme, une troisième voie : l'action conjointe de l'homme et de la grâce divine, une participation de sa liberté à l'action de Dieu.

Tout le débat d'Érasme avec Luther l'incite à définir correctement ce troisième terme et à comprendre d'une manière appropriée cette implication de l'homme dans l'action de Dieu. Les différents points de départ qu'il explore, après son premier affrontement avec Luther, poursuivent tous le même but : Érasme veut présenter le jeu commun de la foi et de la raison, de la grâce et de la liberté, de l'action humaine et divine, jeu pour lequel il ne reste plus de place dans les thèses abruptes de Luther. Lorsqu'on associe les commandements de Dieu à la loi et les promesses de Dieu à l'Évangile, il faut prêter continuellement attention au fait « que l'un est dans l'autre, que l'Évangile est aussi contenu dans la loi de Moïse, et la Loi dans l'Évangile »⁶. De même, la foi et la raison ne doivent-elles pas être

6. ÉRASME, *Hyperapistes* II-X, dans *Œuvres choisies*, éditées par W. Weltzig, vol IV, Darmstadt, 1969, p. 619.

Le filet s'est rompu

dissociées, mais être saisies dans leur action mutuelle. La loi de la raison inscrite dans le cœur de tout homme contient la Règle d'Or comme résumé de tous les commandements divins, mais cette loi est trop faible pour stimuler une réelle efficacité de l'amour. De même, la lumière naturelle de la raison, dont la force de connaissance est affaiblie par le péché, n'est pas complètement éteinte : finalement, avec son aide, les philosophes reconnaissent la loi naturelle du bien. Elle allume même en l'homme une aspiration naturelle vers le bien moral, elle « qui, toute ébranlée qu'elle soit en nous, n'est toutefois pas entièrement éteinte »⁷. C'est pourquoi la loi de la foi doit venir au secours de la loi de la raison, la soutenir et la mener à une connaissance naturelle du bien, qui puisse s'accomplir dans un amour en acte.

La même logique de la médiation concrète détermine aussi la solution que propose Érasme à la question polémique du rapport entre la grâce et la volonté libre. Érasme reproche à Luther de séparer ce qui est uni. « Tout d'abord tu sépares la grâce de la volonté libre, mais quand je dis que la volonté libre accomplit quelque chose de bien, je la relie à la grâce ; tant qu'elle lui obéit, elle se conduit avec bonheur ; quand elle s'oppose à la grâce, elle mérite d'être abandonnée par elle, et lorsqu'elle est abandonnée, elle ne peut faire que le mal »⁸.

Ce que Luther sépare, Érasme tente de le réunir, afin que la grâce de Dieu et la volonté de l'homme se comprennent comme deux moments distincts d'une action portée par l'initiative divine. C'est pourquoi Érasme peut mettre en évidence que la volonté libre de l'homme, à l'intérieur du mouvement de Dieu qui conduit au bien, ne reste pas impuissante, sans pour autant tomber dans le danger du semipélagianisme. Pour cette collaboration de l'homme rendue possible par Dieu, et apportée par Lui comme moment incontournable de l'action de la grâce, Érasme utilise une formule qu'il oppose à la logique antithétique de Luther : *Acta voluntas agit*⁹. La volonté libre agit comme une volonté qui est introduite dans l'agir divin, non pas comme un instrument passif, mais comme une volonté rendue capable d'agir par elle-même par grâce, et rendue apte à l'action par l'action de Dieu. Tel est le paradoxe érasmien de la volonté libre, que Luther, dans le cercle vicieux de sa

7. *Ibid.*, I-IV, p. 611.

8. *Ibid.*, I-IV, pp. 416 ss.

9. *Id.*, p. 608.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

pensée antithétique, ne peut plus comprendre. Pour Luther, c'est la logique d'un strict « ou-ou » qui prévaut : Dieu fait tout et l'homme ne fait rien. Si l'action de l'homme prétendait à une quelconque collaboration avec Dieu, alors c'est Lui qui tomberait sous la dépendance de l'homme, ce qui serait incompatible avec la conception de Luther sur la toute-puissance divine. Au contraire, pour Érasme la libre activité de la volonté n'est absolument pas opposée à l'action de Dieu, parce que cette activité dépend entièrement de la grâce. Érasme n'enseigne pas seulement une collaboration de la volonté, mais aussi une activité conjointe de la grâce divine dans tout ce qui contribue à son œuvre par notre volonté.

Érasme résume l'enseignement de l'Église en ces termes : « certes la volonté fait quelque chose qui reste cependant sans effet sans l'aide d'une grâce durable »¹⁰. On trouve une formule lapidaire analogue, sur la collaboration de l'homme à l'œuvre divine chez Augustin, qui lui-même, durant sa période antipélagienne, n'a pas voulu exclure de manière aussi radicale la volonté humaine de la coopération au bien, comme ce sera le cas plus tard pour Luther : « En cela [pour ce qui est de faire le bien] nous agissons assurément ; mais nous agissons avec son agir qui nous devance par sa miséricorde¹¹. » Dans son deuxième « Hyperaspiste » Érasme utilise la représentation d'une harmonie réciproque entre la volonté et la grâce, par laquelle le mérite de la bonne action n'est pas gagné par l'homme contre Dieu, mais lui est offert par Dieu lui-même, et qui rend son amitié d'autant plus précieuse¹². Érasme se réclame explicitement (pour ce qui est du sens qu'il donne à l'action intime et réciproque de la grâce de Dieu et de la volonté libre), de Paul, qui dans 1 *Corinthiens* 15, 10 admet de lui-même : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile ». C'est de cette grâce divine devenue efficiente en l'homme que parle précisément Érasme. De son point de vue, il serait inapproprié pour l'honneur de Dieu, de penser que son agir envers l'homme soit autre qu'un agir créateur et libérateur, qui éveille à elles-mêmes les forces spécifiques de la volonté humaine. La grandeur et la toute-puissance de Dieu ne connaissent par là aucune discontinuité, car tout ce que nous faisons par nos propres forces est issu de Dieu, dont tout jaillit comme d'une source : *Quicquid potest*

10. Id, p. 300.

11. SAINT AUGUSTIN, *De Natura et Gratia*, XXXI, 35.

12. *Hyperapistes* II-X, 1372 D et 1384 D.

Le filet s'est rompu

homo naturae viribus, gratuitum Dei donum est (Tout ce que l'homme peut faire par ses forces naturelles est un don gratuit de Dieu)¹³.

Malgré ses présupposés théologiques, qui révèlent l'action intérieure réciproque de la grâce et de la liberté, Érasme recule devant les ultimes conséquences de son postulat. Parce qu'il voulait s'opposer à Luther pacifiquement et avec beaucoup d'égards, il ne représente pas avec la même détermination la solution thomiste, par laquelle l'action bonne est la conséquence à la fois de la grâce divine et de la coopération humaine. Pour Thomas, les décisions de la volonté résultent de la puissance de la volonté originelle transcendante fondée par Dieu dans la nature humaine, et d'un mouvement propre, libre, de la volonté, de manière que l'action bonne soit entièrement portée par Dieu et entièrement accomplie par l'homme¹⁴. Érasme connaît l'enseignement de Thomas d'Aquin sur la liberté et s'en réclame pour renforcer sa propre interprétation de la coopération de la volonté humaine à la grâce de Dieu. Mais Érasme émousse la pointe de la pensée de Thomas, car il se met en retrait de sa hardiesse conceptuelle sur un point : il insiste toujours, face à Luther, sur le fait que d'après lui, la synergie de la grâce et de la liberté doit être pensée comme étant entièrement l'œuvre de Dieu. Mais il n'ose plus invoquer la phrase complémentaire de la solution thomiste, par laquelle le bien est aussi l'acte de l'homme porté par la grâce de Dieu. Érasme s'empêtre plutôt dans une comptabilité mesquine, que Luther lui reproche avec raison. Ce à quoi contribue la volonté libre, il le désigne comme « extrêmement minime » (*perpussillum*). Il ne veut attribuer à la volonté libre que « très peu de chose » (*paululum*), que celle-ci s'attache à la grâce ou s'en détourne¹⁵. Ici, Luther a vu, plus finement qu'Érasme, que l'on ne pouvait pas fractionner les contributions de Dieu et de l'homme, l'action de la grâce et celle de la volonté libre.

Réflexions systématiques sur les relations entre la nature et la grâce

La controverse ouverte qu'ont menée Luther et Érasme au début des Temps Modernes sur la compréhension de la liberté humaine, fut l'un des derniers grands affrontements intellectuels où on a débattu de l'idée que l'homme moderne a de lui-même et de sa

13. *Hyperaspistes* II-X, 1387 C-D.

14. Voir *Somme de Théologie*, I-II 9,4 ; 109,6 et *Du mal*, 6.

15. ÉRASME, *Du libre arbitre*, IV, 7 – IV, 170 et *Hyperaspistes* I-IV, 408.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

place par rapport à Dieu, sur la base de présupposés théologiques. À la réponse d'Erasmus reprenant l'enseignement sur la liberté dispensé par Origène, le jeune Augustin et Thomas d'Aquin réagissaient en appelant comme témoin toute la Tradition de la théologie patristique et scolastique, qui a dominé jusqu'à aujourd'hui la conception catholique de la liberté. Dans le renouvellement des implications les plus importantes de la théologie de la création et de la grâce appliquée à la théorie thomiste de la liberté, la théologie catholique contemporaine essaye, conformément aux écrits de Karl Rahner et de Hans Urs von Balthasar, de donner un contenu plus strict aux arguments d'Erasmus, et de les ramener à une figure fondamentale systématique. L'axiome théologique selon lequel la consistance de la créature augmente avec sa dépendance à Dieu, révèle sa force précisément lorsqu'on pense une liberté sauvée et libre. Tant que l'homme se rapproche de Dieu et dit « oui » à l'origine de sa liberté, celle-ci est ramenée à son orientation originelle vers le bien. Là où Dieu lui offre sa grâce, sa liberté n'est ni détruite ni abolie, mais fondée de façon nouvelle et rendue authentique. Inversement, se détourner de Dieu a pour conséquence que l'homme devient étranger à lui-même ; il est déchu de ses pouvoirs propres dans la mesure où il s'éloigne de sa source divine originelle.

L'axiome précédent qui reflète la relation entre l'homme et Dieu à l'horizon de la théologie de la création et de l'enseignement sur la grâce, implique des corrections considérables sur le concept de Dieu et de sa toute-puissance, tel qu'il a été exposé par la métaphysique classique. La puissance infinie de la liberté et de l'amour divins se manifeste par le fait qu'il existe de la place pour une liberté finie, et qu'elle garantit à l'homme la liberté d'accepter cet amour (ou de le refuser). Comment s'adapter à la puissance finie de la liberté humaine pour initier une série d'actes, c'est ce que montre la puissance infinie de Dieu dans sa capacité à susciter dans d'autres créatures la capacité d'être libres. La perspective philosophique qui montre la liberté comme la capacité à s'engendrer soi-même, et la perspective théologique, dans laquelle le pouvoir de cette liberté finie est rendu possible par la liberté infinie de Dieu, ne s'opposent pas. D'après le concept théologique, basé sur la création et la grâce, d'une liberté offerte, se manifeste l'accomplissement de la liberté créée de l'homme touché par la grâce, plutôt que la limite de la relation mutuelle de l'action humaine et de l'action divine : parce que « une dépendance radicale et une efficacité réelle de l'étant créé par Dieu... croissent dans une même mesure », la liberté que Dieu donne

Le filet s'est rompu

à l'homme ne le prive pas de son être fini et créé, mais le renforce jusqu'à son propre accomplissement de créature¹⁶.

Inversement, cela signifie pour la liberté, l'amour et la puissance de Dieu la chose suivante : l'amour divin manifeste sa toute-puissance précisément dans le fait qu'il est pure puissance, et ne se trouve pas alors en concurrence avec la liberté finie de l'homme. Hans Urs von Balthasar écrit que l'amour de Dieu est défini en même temps comme toute-puissance et comme impuissance : « Peut-être le non (le péché) est-il le fait de "l'imprévoyance" trinitaire de l'amour divin, qui ne pouvait limiter ses dons pour s'épargner. Là se trouve sa toute-puissance comme son impuissance, les deux étant inséparables l'une de l'autre »¹⁷. La toute-puissance de l'amour divin se limite elle-même par ce qui lui est contraire, pour garantir de la place à la liberté finie. La libre auto-limitation de la toute-puissance par amour est la manière unique d'une restriction qui puisse être compatible avec l'idée de cette toute-puissance : une limitation de l'extérieur, par la revendication d'un être étranger plus grand, serait inconciliable avec la toute-puissance de la divinité. L'auto-limitation de la puissance laisse la créature exister à ses côtés et établit une liberté finie ; elle ne peut être pensée comme une perte de la puissance divine, mais seulement comme son accomplissement le plus élevé. « Que Dieu ait décidé lui-même, en toute liberté, de se laisser déterminer par la liberté de l'homme, n'est en aucune façon un indice d'une incomplétude ou d'un manque, mais l'expression et la conséquence de son amour, au-dessus duquel rien de plus grand ne peut être pensé »¹⁸.

La toute-puissance de Dieu est donc par là plus que *seulement* toute-puissance ; elle est en même temps l'impuissance de l'amour, par lequel Dieu éveille la liberté finie de l'homme à un libre amour réciproque. La liberté prend sa source, selon la perspective théologique, non par un acte de prise de pouvoir par l'homme, mais dans une initiative de l'amour gratuit de Dieu, qui donne le pouvoir à sa créature de lui répondre librement. La conséquence de cette extériorisation de l'amour divin réside en ce que les décisions d'une liberté finie ont une signification pour Dieu lui-même, parce qu'il

16. K. RAHNER, *Traité fondamental de la Foi*, Bayard, 1984.

17. HANS URS VON BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, III. *L'action*, Namur, Culture et vérité, 1990, p. 305 (trad. ici retouchée).

18. TH. PRÖPPER, *Foi en la Rédemption et histoire de la liberté. Esquisse d'une Sotériologie*, Munich 1988, 178.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

les met au service de son œuvre. Dieu n'agit pas dans le monde autrement qu'à travers l'homme qu'il a libéré pour qu'il fasse librement le bien. Dieu se fait dépendant de l'homme et le charge de l'accomplissement de ses desseins. Mais cela signifie que tout événement dans le monde est le résultat d'un jeu réciproque entre liberté divine et humaine, entre le Dieu qui appelle et la créature qui répond, elle qui se met à la disposition de Dieu pour collaborer à son œuvre, ou qui s'en éloigne dans le péché. L'imprévoyance de l'amour divin et son manque d'égards envers lui-même résident dans le fait que la volonté de Dieu de conduire l'homme à la liberté et à la coopération avec lui par ses propres actions, entraînent nécessairement la possibilité du péché. Pour que la relation entre Dieu et l'homme puisse être réalisée dans un amour réciproque, Dieu prend sur lui le risque que l'homme se détourne de lui et pervertisse par là son être propre. Qu'il doive prendre en compte l'échec de ses projets entraîne une « contrainte » librement choisie de son amour, ce qui n'entraîne aucune diminution des attributs de la toute-puissance divine : dans la mesure où il s'agit d'un Dieu qui manifeste son être le plus intime comme amour, la possibilité de la libre auto-limitation de Dieu doit être pensée comme intrinsèquement intérieure à sa puissance divine.

Protestation au nom de l'Augustin tardif?

L'évolution de l'Augustin tardif, qui a conduit à un durcissement radical de la théologie de la grâce au détriment de la liberté humaine, et à une montée funeste de son enseignement sur la prédestination, ne peut être négligée du point de vue de la théologie de la liberté esquissée dans ce contexte. Dans la controverse avec Pélagé, les durcissements augustinien ont provoqué, outre tous les gauchissements historiques et toutes les erreurs stratégiques de l'adversaire, un affrontement objectif dès qu'il s'est agi de penser jusqu'au bout les conséquences d'un amour de Dieu électif. Cependant, la radicalisation augustinienne, qui s'étend comme une ombre sur l'histoire de l'enseignement sur la grâce et la liberté, n'est pas dénuée de contradictions internes ou d'ambiguïtés. Malgré la supériorité indiscutable de ses arguments contre Pélagé, l'enseignement de la prédestination de l'Augustin tardif a contribué de manière éminente à obscurcir pour longtemps les intentions humanistes et libératrices du christianisme dans l'histoire des idées en Europe. Si l'on voulait considérer cependant la clairvoyance décisive d'Augustin, sur laquelle on ne peut revenir, à savoir qu'il a mis en évidence dans

Le filet s'est rompu

toute sa subtilité « l'essence de la liberté finie appelée à se surpasser par vocation et injonction de la liberté infinie pour participer à celle-ci », cela n'explique en aucune façon pourquoi l'adoption de l'homme dans le mystère intérieur de Dieu supposerait l'extinction de ses facultés naturelles ou tout au moins leur refoulement, elles qui ont été données par Dieu dans l'acte d'amour infini de sa création¹⁹. Certes, la vocation à participer à la vie intime de Dieu, l'entrée dans le mystère de son amour trinitaire ne se laissent pas enfermer dans le concept d'une liberté finie, et ne se laissent pas davantage transformer en « un constituant de la finitude »²⁰. Cependant, création et rédemption, don primordial de Dieu et nouvel appel de la grâce, ne doivent pas être situées dans un faux rapport d'opposition réciproque.

Il existe déjà une notion d'élection à la base du premier acte de la création, dans la mesure où Dieu constitue l'homme comme son libre partenaire, qui est appelé non seulement à un être-là pur, mais à l'échange amoureux et à la participation active à ses œuvres divines. Le motif de l'incarnation n'est donc pas fondamentalement différent de celui de la création. Dans l'incarnation, il s'agit de la révélation la plus haute de cet amour divin, qui trouve dans la création sa première expression, permanente et irrévocable, même au regard du péché de l'homme. « Le mystère de l'Incarnation n'est pas entièrement accompli » écrit Thomas d'Aquin, « par le fait que Dieu échange en quelque sorte son être avec un autre qui ne lui appartient pas de toute éternité, mais par le fait qu'il s'est uni à la création d'une autre manière, ou plus exactement, c'est la création qui s'est unie à lui »²¹. Dans l'Incarnation de son Fils et l'élévation de l'homme à son amitié avec lui-même, Dieu montre à travers une visibilité corporelle dans quel but il a créé l'homme. On trouve ainsi un argument important, en faveur d'un acte gratuit et libre de l'incarnation de Dieu, dans le fait que « par elle nous avons appris à quel point la dignité humaine est incomparable, afin que nous ne la blessions pas par le péché »²². Il est donc peu sensé d'opposer la définition du péché comme destruction de l'homme à celle de faute contre l'amour de Dieu. La pointe décisive d'une conception théologique de la liberté se trouve dans le fait que l'homme devient

19. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 353.

20. *Id.*

21. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III 1,1 ad 1.

22. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 1, 2.

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

étranger à sa propre détermination *lorsqu'*il se détourne de cet amour.

La réflexion théologique sur la liberté originelle de l'homme, son aliénation par le péché et sa recreation eschatologique dans le royaume de Dieu, ne sont pas un élément marginal de la foi chrétienne, mais son contenu central pour une compréhension adéquate du mystère de la Trinité et de l'Incarnation de Dieu, comme pour celle de la vocation de l'homme à l'amitié avec le Dieu trinitaire. La rédemption de l'homme par la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth ne doit pas être considérée comme une deuxième intervention de Dieu ou comme le renouvellement d'une tentative de sauvetage, après que l'œuvre de la création eut menacé de lui échapper à cause du libre refus de sa créature. Mais bien plus, dans l'incarnation de Dieu qui est la finalité de cette création, il s'agit d'élever l'homme déchu à la dignité d'enfant de Dieu et à l'amitié avec le Dieu trinitaire, et de mener à son accomplissement l'œuvre d'amour divin inaugurée à la Création. Cette œuvre ultime et suprême de l'amour de Dieu demeure toutefois un appel à la liberté humaine. Déjà, dans l'acte créateur se trouve la demande de Dieu à l'homme de se tenir prêt à collaborer à son œuvre. A plus forte raison, on trouve dans le mystère de l'Incarnation de Dieu l'idée qu'il y a dans toute l'incommensurabilité des deux termes du rapport quelque chose comme une nécessité réciproque, pour Dieu et pour l'homme, et une disponibilité de l'homme envers Dieu, dans laquelle sa liberté parvient à sa plénitude. Parce que cet échange réciproque de l'amour se fonde dans la libre initiative de Dieu qui s'est fait semblable à l'homme dans son Incarnation et a ainsi posé le fondement de l'amitié de l'homme avec lui, le danger d'une séparation semi-pélagienne entre la grâce et la liberté est déjà surmonté.

Traduit de l'allemand par Isabelle Rak

Titre original : *Das Netz ist zerrissen.*

Der Beitrag des Glaubens zum Verständnis der Freiheit

Eberhard Schockenhoff. Né en 1953. Prêtre en 1978. Professeur de Théologie morale depuis 1994 à l'université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgau. Parmi de nombreuses publications, signalons : *Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*, Freiburg i. Brsg., 2005. *Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht*, Reegensburg, 2001. *Wie gewis ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i.Brsg.; 2003.

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Hans Urs von BALTHASAR

La liberté du Christ et nous

CHERS amis,
Ce que je voudrais vous dire aujourd'hui, je ne peux le faire qu'en commençant par vous présenter à l'aide d'une « contre-image » ce dont je voudrais vous convaincre, pour vous provoquer à l'aide de cette image illusoire et vous rendre crédible l'importance de ce qu'il me faudra vous dire ensuite.

La religion comme désir d'infini

Demandons-nous d'abord : Que signifie au juste la religion du point de vue de l'homme ? Nous pouvons tout d'abord la décrire comme le dépassement des frontières de l'homme et du monde, le désir de l'infini. Même si, dans notre jeunesse, nous aimons ce qui est fini, nous ne l'aimons cependant que comme ce en quoi s'allume un élan vers l'infini. Dans les images, dans les êtres s'annonce, se montre ce qui est sans image, sans limites, dans la parole s'annonce le secret au-dessus de toute parole, dans le mouvement s'annonce ce que la Bible nomme le Sabbat éternel vers lequel nous nous avançons...

Que la religion crée un mythe et voie dans sa forme ce qui possède une valeur éternelle ou qu'elle dépasse cette forme dans la mystique, l'enseignement d'une sagesse ou la philosophie, afin de voir directement l'être dans toute existence, toute religion est le chemin de l'intériorité vers la profondeur. C'est toujours ainsi qu'a

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

procédé l'Asie, et de même Plotin, Augustin à la suite de Plotin, la mystique allemande, l'idéalisme allemand, etc. Et même Hegel en dernier, qui accepte la douleur toujours nouvelle due aux limites de l'existence et de la pensée, pour la dissoudre d'une manière héroïquement tragique, parce que dans toutes ces formes de religions humaines le dépassement des limites de sa propre vie exige finalement le sacrifice de l'individualité de la personne. On suppose toujours que le divin, l'absolu se trouvent au-delà de l'antagonisme propre aux choses limitées. Il n'est pas ceci, afin de ne pas être un autre. Il est ce qui est au-delà de tout ce qui est soumis à l'espace et au temps, toutes ces choses qui nous fatiguent, comme le dit l'Écriture.

Le caractère positif de la révélation

N'est-il pas vrai alors que l'affirmation chrétienne est une gifle donnée à ce désir le plus profond de l'homme ? Que dans cette affirmation, la positivité des faits et par là-même des choses limitées se maintient jusqu'au bout ? Dans l'image que le christianisme se fait de Dieu lui-même, déjà, le divin n'apparaît pas simplement comme ce que l'être a d'illimité, mais très précisément comme volonté. Une volonté qui veut ceci et pas cela : qu'une chose soit (« que la lumière soit »), et qu'une autre chose, qui aurait pu être, ne soit pas. En Dieu se trouve la décision, et donc la liberté. Et par là, la créature apparaît comme choisie sans raison pour advenir à l'être, c'est-à-dire comme voulue librement par la seule volonté de Dieu. Nous pourrions tout aussi bien ne pas exister. Ainsi la créature devient en dernière instance un être obéissant envers le Seigneur. Et le Dieu d'Israël nous exerce à entrer dans cette obéissance par les manifestations de sa présence, par les paroles toujours nouvelles des prophètes et par les Écritures.

Mais dans la Nouvelle Alliance, dans l'incarnation de ce Dieu qui a une volonté, le paradoxe et le défi sont portés à leur paroxysme. Car, en fait, cette volonté de Dieu a été aussi manifestée dans le monde par un homme, un homme comme moi, mais qui révèle en même temps Dieu lui-même. C'est maintenant que se porte à son comble ce que Kant nomme l'hétéronomie, c'est-à-dire le fait que l'homme ne se suit plus lui-même, ni son génie propre, ni sa conscience, mais cet Autre qui se trouve à mes côtés sous la figure d'un homme et qui sait ce que moi j'ai à faire. Et à partir de ce point

La liberté du Christ et nous

central se dressent alors frontières sur frontières dans l'existence chrétienne.

Tout d'abord se dresse la frontière de la foi en Lui, en ce fait que Dieu s'est fait homme ici, et pas ailleurs. Et puis ce qui en résulte : le lien à cette fondation de Jésus-Christ, qui se trouve être l'Église. Qu'on interprète la phrase comme on veut, et d'une manière plus ou moins large, « hors de l'Église, point de salut ». Nous ne sommes vraiment chrétiens que si nous ne relativisons pas l'Église, si nous acceptons sa structure, sa hiérarchie, ses sacrements et leur nombre de sept, parfois si agaçant. Et pourquoi pas huit, ou même cent ? Et jusqu'à la fin du monde, cette positivité, indépassable !

Et même dans le silence de notre cellule, dans la prière, dans la contemplation, même là, de nouveau, non pas simplement la rencontre de Dieu, mais celle de Sa volonté. La prière comme recherche de la volonté de Dieu sur moi, afin que je puisse répondre oui à ce qu'il veut de moi. Et négliger cela dans la prière, serait oublier justement l'essentiel. Elle deviendrait peut être une sorte d'esthétisme dans la contemplation, l'oubli du seul nécessaire qui m'appelle dans cette parole, qui est conçue juste pour moi et qui résonne pour moi.

La réaction de l'humanité devant le défi chrétien

N'est-il pas vrai que la première réaction de l'humanité que nous voyons face à cette prétention se traduit par toutes sortes d'échappatoires ?

La Mythisation

Il y aurait la possibilité, et cela s'est déjà produit, d'interpréter le fait de l'apparition de Dieu dans l'histoire en la personne de Jésus-Christ à travers la catégorie du mythe. Voyez comme au fond tout s'est passé facilement, lorsque l'empereur, l'apparition du divin à la tête du monde romain avec son diadème en forme de soleil sur le front, s'est transformé en une figure chrétienne. Pas besoin de retirer ce diadème solaire de la statue de Constantin. Il a suffi de l'interpréter comme le symbole du rayonnement de la mission divine de l'empereur, comme la sainteté, une sainteté objective de cette charge. Tout comme les dieux qui, demeurant tout en haut de la création et servant d'intermédiaires entre Dieu et nous, se sont transformés au ciel en anges et en hiérarchies célestes et sur terre en souverains

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

temporels ou spirituels entourant l'empereur. Comme il y eut peu de choses à changer ! Comme on passe facilement sans rupture à Justinien, au saint empereur de Byzance, à saint Charlemagne et à ses successeurs. Comme il est facile de considérer le monde et l'Empire, le Saint Empire, comme une théophanie, comme l'apparition, sur terre, de la Jérusalem céleste, mais aussi comme la continuation des mystiques païennes ou de celles de la nature...

Si, dans un sermon, Grégoire de Nysse – les Grecs sont particulièrement enclins à cela – décrit l'ascension du Christ comme un mélange (krasis), comme le fini et l'infini qui se mêlent, comme une petite goutte de vin qui se dissout dans l'océan de l'être divin ; si dans toute l'histoire spirituelle du christianisme la résurrection de la chair joue un rôle si restreint par rapport à l'idée de l'immortalité, du retour platonicien de cette âme déchue dans le sein de l'esprit universel, dans ce panthéon des esprits ; si tout au long de l'histoire de l'Église se font continuellement jour des tentatives pour créer un christianisme ésotérique, « spirituel », en inventant une nouvelle sorte de mystique... Alors, oui, par tous ces espoirs spiritualistes, les chrétiens ont tenté d'échapper à ce qu'ont de dur et de douloureux les limites historiques.

Rébellion

Mais la dureté de cette limite existe aussi dans l'histoire elle-même, et avec elle la rébellion et la dialectique qui ne cessent de s'y enflammer. Voyez l'Ancien Testament, où Dieu s'est révélé comme le Seigneur de l'homme : comment cela s'est-il terminé, sinon par la rébellion du plus grand nombre ? Seul un tout petit reste a compris et suivi ce Dieu et a franchi le seuil qui mène à la Nouvelle Alliance. Mais la nouvelle Alliance est retombée entre les mains du grand nombre, de la masse, et la rébellion ressurgit encore et toujours. Tout d'abord contre cette volonté de l'Église qui se conduit en souveraine : c'est la conception de la liberté du chrétien, qui, au début des temps modernes, finit par ne plus pouvoir se retrouver dans un tel « absolutisme ». C'est ensuite ce caractère absolu des faits à l'intérieur même de l'histoire, qui les empêche de se dissoudre à l'intérieur d'une évolution ; c'est aussi le fait que celle-ci ait amené l'histoire du monde qui a suivi à isoler de plus en plus cette construction de l'Église catholique, qui de son côté se barricade, à l'entourer d'une sorte de cordon sanitaire : on ne peut pas parler avec les catholiques, ils sont attachés à leurs faits, à leurs dogmes à leur hiérarchie, etc.

*La liberté du Christ et nous**Sécularisation de l'expérience de la limite*

Même là où l'on a oublié tout ce qui est chrétien, on trouve une étrange sécularisation de cette rébellion, une pensée qui se demande si se précipiter contre la limite, cette limite indomptable des faits, ne serait pas justement le fait de l'esprit. L'homme serait peut-être en tant qu'esprit le rebelle par excellence, cette figure tragique qui se fracasse contre ses limites. C'est peut-être cela l'individuel, ce qui fortifie, ce qui fait de nous des individus, des personnes.

Dans l'Église elle-même

N'y a-t-il pas en nous aussi un peu de tout cela ? Fuite dans le mythique, dans la mystique, dans la rébellion et avant tout fuite dans la résignation ; la résignation du mouton, qui accepte une fois pour toutes que tout soit positif dans l'histoire et dans l'Église en devenant celui qui dit toujours oui. L'Église peut définir ce qu'elle veut, oui, j'y crois par avance ; l'Église promulgue des lois, oui, je suis prêt à y obéir. L'Église institue de nouvelles fêtes, j'irai le matin à l'église le jour dit, et ainsi de suite... Et les images, les représentations limitées de l'éternel, les saints, par exemple, que l'on nous abandonne ou que l'on nous concède comme succédanés, c'est à cela que beaucoup se raccrochent. Là où il y a institution, il y a aussi forcément installation. Et qui dit installation dit aussi impossibilité d'être toujours à la pointe des décisions à prendre et de rester vigilant face à la situation. C'est ainsi qu'on en vient à ces prises de retard fatales où l'Église maintenant installée remarque enfin au bout de cinquante ans, voire cent ans, ce qu'elle aurait dû voir à ce moment là. C'est bien qu'il y ait maintenant des prêtres ouvriers et des choses de ce genre, mais n'aurait-on pas pu comprendre bien avant, dès 1830, que c'était cela qu'il fallait faire ?

Voyez-vous, tout ce que je viens de dire, c'est l'image illusoire que je vous promettais au début. Qu'est-ce donc que tout cela ? Est-ce le fiasco de la religion naturelle ? Ou pouvons-nous dire que ce que nous avons dessiné est l'ombre d'une lumière extraordinaire ? Mais dans ce cas, nous devons alors répondre de cette lumière, spirituellement et existentiellement !

L'exigence de la figure du Christ ne peut que séparer cette humanité en deux parties : ceux qui diront oui et ceux qui diront non. Nous acceptons cette exigence et nous essaierons d'en venir à bout en faisant trois remarques de fond.

THÈME _____ *Hans Urs von Balthasar*

Dieu est esprit et liberté

Le divin, qu'il nous faut dorénavant nommer Dieu, est Esprit, Vie, Amour et Liberté. Pas uniquement tout ce qui reste, lorsque nous avons surpassé toutes les limites. On peut toujours soupçonner ce reste d'être le néant, le nirvana, le vide, l'aspect purement négatif de la limite. Le Dieu qui apparaît dans la foi chrétienne est le Dieu qui se possède lui-même, et ceci du plus profond jusqu'à l'extrême limite de sa plénitude. Il n'est pas jeté sur soi-même et, en ce sens, nécessaire. Cette nécessité n'est pas quelque chose en lui dont il devrait tirer le meilleur parti en étant soi-même. Il ne se répand pas non plus dans toutes les profondeurs et tous les abîmes, mais Il se possède Lui-même. Il n'est pas, comme nous, nature avant d'être esprit. Il n'a pas à s'accepter comme ce qu'Il est bien obligé d'être. Il se détermine Lui-même, car son être coïncide avec Sa liberté et Sa puissance. Et c'est justement pour cela qu'il est l'infini, parce que, en Dieu, rien n'est choisi à l'exclusion d'autre chose, mais ce que Dieu choisit, c'est Dieu lui-même, cette bonté qui ne connaît pas de terme, ce toujours plus, ce toujours davantage depuis toujours, qui dépasse toute limite.

Dans l'Ancien Testament se fait jour l'idée que Dieu est le maître de l'être, celui qui choisit et élit à partir de soi et d'après son essence propre. Et parce qu'il élit, il doit aussi pouvoir rejeter.

Dans le Nouveau Testament s'ajoute que nous ne pouvons plus voir Dieu uniquement comme le Seigneur qui nous fait face. Bien plus, nous ne pouvons plus parler de Lui autrement qu'en contemplant le mystère de sa trinité interne : Dieu comme béatitude qui consiste à se dépasser soi-même en se donnant à l'autre. Mais ces personnes en Dieu ne sont bien évidemment pas des êtres finis. En Dieu, la limite n'existe pas, mais ce qui exprime et rend possible la véritable non – finitude de Dieu est lui-même personne. Ici notre cœur ne peut que devenir tout brûlant ! Dieu comme amour éternel est personnel, mais à cause de cela il n'est pas contenu dans une limite ; et cependant les personnes en Dieu ne sont pas simplement des façons de voir, des modes de l'éternel, mais elles sont les dimensions objectives de l'amour divin lui-même. Le Père n'est pas le Fils, mais le Fils n'est en rien différent du Père. C'est pourquoi Nicolas de Cues peut donner à Dieu un nom qui doit nous effrayer : Dieu est le « non-autre » (non-aliud), Il n'est pas l'autre et encore moins le Tout autre. Il n'est pas l'autre de la créature, même si la créature doit être l'autre de Dieu.

*La liberté du Christ et nous***L'homme ne devient vraiment lui-même
que dans l'être de Dieu**

L'homme, la créature de ce Dieu, ne peut devenir vraiment ce qu'il est que dans l'être du Dieu libre et illimité.

À partir de la création

La créature est un don du Dieu libre. Qu'aucune créature n'existe nécessairement, voilà ce qui semble nous distinguer de Dieu comme autre que Lui. Il n'est pas nécessaire que nous existions, et nous disons que Lui existe nécessairement. Nous pourrions tout aussi bien ne pas exister, ce que l'on ne peut pas dire de Lui. Mais que la créature ne soit pas nécessaire, c'est justement cela qui la relie à Dieu ; Lui qui n'est pas non plus obligé d'exister, mais qui possède son être propre dans Sa liberté. Son être est un être victorieux, parce qu'il est englobé jusqu'au fond par Sa liberté. Et notre existence de créature reçoit au moins un reflet de Celui qui plane victorieux au-dessus du néant. Rien n'oblige Dieu à nous faire être.

De quoi est faite la créature ? On peut la considérer sous deux aspects : son essence, ce que nous sommes : homme, animal, Allemand, la rose... et son existence : nous pourrions exister, et maintenant nous sommes (effectivement). Essence et existence...

D'où proviennent ces essences ? D'où émerge quelque chose comme une possibilité sinon d'une imagination originellement libre et créatrice, l'imagination divine, imagination créative, qui projette des images d'elle-même dans une liberté que nous ne pouvons pas nous représenter. Ce serait du dernier petit-bourgeois que de considérer les essences comme la non-contradiction de possibilités compatibles entre elles.

L'homme ne comprend pas qu'il n'y a des essences en Dieu et sous le regard de Dieu, qu'après que Dieu ait voulu, de toute éternité, Lui, l'être libre par excellence, s'exprimer dans de telles images d'essence. La rose est toujours sans raison, disait Goethe. Même s'il nous était possible de classer toutes les formes du monde en une chaîne de l'évolution qui aurait pour but l'homme, une chaîne qui serait comme un moyen pour arriver à lui, on ne pourrait nullement concevoir les formes qui en ressortiraient comme de simples moyens. Ces formes sont le jeu d'une imagination infinie et portent en elle la marque de cette gratuité. Et c'est seulement ainsi qu'elles ont part au tout, qu'elles deviennent compréhensibles à

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

l'intérieur d'un tout, qu'elles peuvent dépasser leurs propres formes et nous renvoyer au tout, à l'Être.

Mais nous vivons fondamentalement l'existence comme l'expérience de la limite et de la facticité par excellence. L'indissoluble, c'est ce que je suis. C'est déjà ce par quoi nous nous distinguons de Dieu. Lui se tient Lui-même dans l'être ; et nous, nous sommes maintenus dans l'être. Il tient à Lui d'être comme Il est. Nous, nous n'y pouvons rien ; nous sommes posés comme cela. Nous ne sommes pas Dieu, bien sûr, mais même comme existants, nous avons Dieu et l'être de Dieu comme fondement, comme cause et comme personne originelle, car Dieu n'est pas une chose. Et la raison pour laquelle Il nous pose dans l'être est la même que celle pour laquelle Il se pose Lui-même en tant qu'être éternel. Car Il est bon sans limite, et c'est un bien sans limite que d'être avec Dieu. Si nous ne comprenons pas cela, nous ne comprenons pas ce que c'est que d'exister, que d'être là. Il n'y a pas de « là » neutre ou indifférent, mais notre « là » sort de celui de Dieu et il est une manifestation dans la liberté de sa bonté infinie. De la sorte, la créature n'est explicable d'un côté comme de l'autre que comme ce qui est destiné à dépasser ses limites, et ce dès la création.

À partir de Jésus Christ

Ce que Dieu fait en Jésus-Christ n'est pas dans nos possibilités, mais est pure grâce. Le désir de dépasser nos limites est déjà en nous. Mais nous ne pouvons le faire par nous-mêmes qu'en renonçant à nous-mêmes en tant qu'être et qu'existant et en nous détruisant. Au contraire, la grâce nous permet de nous oublier en entrant dans l'amour de Dieu.

« L'homme nouveau comme créature du Christ »

L'élection chrétienne signifie que notre être est repris dans un tel commencement, dans une telle origine de Dieu que nous sommes plongés dans les abîmes, dans le lieu même où, dans une liberté et une nécessité éternelles, le Fils jaillit du Père. Nous ne serons pas Dieu, nous ne serons pas le Fils, mais le Père veut, par cet acte d'engendrement, nous fonder comme ses créatures. Ainsi, ce qui semble être l'imposition d'une limite, à savoir l'élection (J'ai choisi Jacob, non pas Esaü, j'ai choisi cette Église, mais pas de la même manière que le monde) est justement, dans ce point originel, ce qui nous destine à la totalité. Car comme le Fils est le seul qui soit né du

La liberté du Christ et nous

Père, qui Lui-même donne tout à son Fils, dans le Fils coïncident purement et simplement la singularité et la totalité. Et nous avons part à cela ; c'est à cela que l'élu obtient d'avoir part. Il n'y a que le péché qui trace des limites, qui fasse de Dieu un autre, c'est lui qui se replie sur lui-même. Et Jésus Christ est celui qui est venu pour supprimer cette aliénation du péché qui nous privait de la totalité de Dieu. Sur la croix, il s'est chargé de cette aliénation, conséquence du péché, et il nous a redonné l'unité avec Dieu. Mais la limite est déjà franchie quand Il apparaît comme Dieu et homme. « Qui me voit, voit le Père ». Celui qui le voit, voit cette créature qui n'est qu'unité avec le Père, la révélation du Père : Le Père et moi sommes un. Nous ne pensons pas jusqu'au bout ce que peut signifier que limite et finitude, espace et temps, c'est-à-dire justement ce qui n'est pas Dieu et ne se trouve pas en Dieu, puissent devenir le langage véritable de l'illimité, le véritable réceptacle saint de la vie éternelle qui s'y exprime. C'est à tel point que nous pensons pouvoir dire que c'est justement dans ce langage de la finitude que devaient être dites les choses ultimes de Dieu ; que c'est dans cette obéissance jusqu'à la mort que pouvaient se présenter la vie et la liberté éternelle de Dieu. Dans le Christ, Dieu n'est plus ce qu'il paraissait être, c'est-à-dire l'Autre. Et pour le Christ la volonté du Père n'est en aucun cas l'hétéronomie, mais en aimant cette volonté, il accomplit sa propre volonté la plus profonde.

C'est ainsi seulement qu'il est le Fils et de cette manière uniquement, il atteint tout son être éternel de Fils. Ce qu'il est comme Fils dans l'éternité, il l'a atteint ici en tant qu'homme. Nous avons le droit de dire qu'à ce moment – Il l'exprime au Mont des Oliviers. Il l'accomplit jusqu'à la mort – qu'à ce moment précis de l'obéissance la plus extrême, la liberté de Dieu s'est levée dans le monde et qu'à ce moment là seulement, elle est véritablement devenue notre liberté. Jésus a cette conscience, cette conscience véritablement incroyable de la liberté de Dieu sous la figure d'un homme : « Tout pouvoir m'a été donné ». Non seulement sur l'existence du monde mais aussi sur le cœur du Père uni à moi par le seul et même Saint-Esprit. Et je suis si libre, que je peux faire du contraire de la liberté, de son contraire le plus absolu, devoir mourir, l'expression de ma liberté. Dans cette manière d'être jeté vers la mort, c'est là que je me trouve le plus libre parce que je peux intégrer par l'amour ce caractère contraignant de la mort. « J'ai le pouvoir de livrer mon âme ». Ainsi le Christ peut-il véritablement choisir, comme Dieu choisit. Et lorsqu'il choisit en tant qu'homme, il choisit avec une

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

liberté qui ne fait vraiment qu'un avec la liberté même de ce Dieu qui crée et donne sa grâce. Et de même que nous naissons de l'imagination du Dieu créateur, nous naissons à nouveau, nous pouvons le dire, par l'imagination de Dieu souffrant et mourant sur la croix.

L'existence chrétienne comme donation et prière

L'image de nous qui, en dernière analyse, compte devant Dieu et pour l'éternité, cette image est esquissée ici. Nous ne la trouvons pas grâce à la réflexion, mais nous la trouvons finalement dans le questionnement sur celui qui est le maître de cette image. Et c'est uniquement en lui que cette image surpasse définitivement ses limites involontaires pour devenir véritablement une image de Dieu, une image créée à partir de la plénitude et esquissée en vue de son accomplissement. Si nous n'atteignons pas ce point, le christianisme que nous vivons n'est pas crédible et toutes les objections contre le caractère positif du christianisme continuent légitimement d'exister. Seul le saint réalise vraiment cette image, c'est-à-dire celui qui a fait de l'amour du Christ le sens et le fondement de sa vie. Oui, il est clair qu'une telle personne devient elle-même l'apologétique du christianisme, qui est fondamentalement la seule à être évidente pour le monde et la seule à légitimer vraiment, et d'une manière objective, ce qui est chrétien dans l'humanité. Les structures institutionnelles sont pour nos contemporains plutôt une difficulté qu'une aide. C'est seulement là où l'on réussit à faire que dans l'institution elle-même transparaisse l'amour, que tout cela devient compréhensible. Là où le Seigneur remet les clefs à Pierre, il lui demande de Le suivre jusqu'à la croix. « Il dit cela car Il faisait allusion à la mort dont il allait mourir ». Et Reinhold Schneider a raison lorsqu'il dit qu'avec l'image de Pierre crucifié la tête en bas, la papauté a trouvé sa hauteur indépassable.

...Ne pas tirer des faits des nécessités générales : c'est ce que font les Lumières. Elles font se volatiliser les faits au profit de ce qui a valeur universelle. Mais le saint peut rendre crédible le fait à partir la nécessité et de la liberté de Dieu et de son amour. C'est ainsi que nous pouvons nous comprendre : comme ceux qui sont appelés par le Christ et à qui est proposée une image venant de la profondeur de l'amour de Dieu avec cette question : veux-tu être cela ? Cette image est unique pour chacun. Ce serait vraiment horrible, si nous étions tous la même image ! Et comment pourrions nous l'être, si le Christ est le seul et l'unique ? Dans l'imitation du Christ cependant,

La liberté du Christ et nous

il nous faut être chacun un seul et unique, pour le refléter. La différence de niveau désespérante entre mon indétermination première et cette détermination dans le Christ est surmontée par la force créatrice de la grâce du Christ. C'est là que la psychologie trouve sa limite. Car ce saut d'un niveau à l'autre ne peut pas par définition être représenté à l'intérieur des catégories de la nature humaine, qui seules peuvent être l'objet de la psychologie. Notre seule réponse possible est la suivante : l'existence comme donation et prière. Prière qu'il me faut bien sûr formuler, mais qui n'a pas toujours besoin de parler pour exister, qui, en tant qu'elle est là, est déjà un dialogue.

Notre être est fondé par Dieu dans le Verbe de Dieu ; il parle avec Dieu, Dieu parle avec lui, et nous n'avons besoin que d'être vraiment, d'être dans l'être du Christ, pour ne jamais interrompre ce dialogue. Et dans ce dialogue, Dieu n'est pas l'autre, mais comme Il est Dieu, Il est en même temps notre fondement le plus propre et le plus profond, plus profond même que je ne peux l'être à moi-même. Ainsi se trouvent fondamentalement dépassées aussi toute mystique et toute philosophie de l'identité de la religion naturelle, sans que l'on doive pour autant la supprimer ou la détruire en aucune manière comme quelque chose de faux. Tout cela est, comme tout ce qui est humain, un point de départ, un inchoatif qui doit trouver son accomplissement dans l'image divine de Jésus-Christ.

La foi : être fidèle et marcher à sa suite

Voyez vous, c'est sur ce point que nous pouvons rendre crédible aux non catholiques le fait qu'avoir la foi ne signifie pas être attaché à des faits historiques quelconques, mais que ce n'est d'abord rien d'autre que la réponse de notre vie à l'apparition de ce Dieu totalement amour : le « Oui » de Marie. C'est une foi qui, tout simplement, libère tout pour le faire entrer dans la liberté de Dieu : « Qu'il me soit fait selon Ta parole », que s'accomplisse en moi la liberté absolue. En exerçant ma liberté, je ne veux pas imposer de borne à la liberté absolue. Et ce qui dans l'Église et le dogme nous apparaît comme une finitude, qu'est-ce donc ? Nous ne croyons quand même pas à des phrases. Nous croyons en Dieu. Nous croyons au Dieu qui nous a fait don de son Fils pour que nous comprenions ce qu'est l'amour, puisque nous croyons en lui. C'est pourquoi nous laissons l'Église nous donner ces paroles, ces images, ces indications en guise de protection, on peut même dire pour nous contraindre à garder cette foi, là où nous dérapons.

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

Oui, c'est en cela que consiste la dogmatique. Dire cela, ce n'est ni faire du modernisme, ni la diluer, mais c'est montrer la place de ce que fait l'Église. Jamais l'Église n'a élevé sa parole au niveau de la parole de Dieu. Jamais l'infaillibilité de l'Église n'a été en aucune façon identifiée à l'infaillibilité essentielle de Jésus et de l'Esprit Saint, même pas avec ce que nous nommons infaillibilité de la Sainte Écriture, qui est remplie de la plénitude positive de l'Esprit divin. Alors qu'il est donné à saint Pierre et à ses successeurs une infaillibilité négative : il ne doit pas se tromper là où il lui faut indiquer ce qui est essentiel. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'il ne soit pas fait à l'Église quand elle prie, et au-delà de ce qu'elle demande, l'Esprit Saint, un don inconcevable. Et pourtant, même à la Pentecôte, nous prions : « viens, Esprit Saint ».

Dieu n'est pas sans le monde

Voyez-vous, s'il en était vraiment ainsi, nous ne devrions jamais penser Dieu séparé du projet qu'il a sur le monde et de sa réalité à lui dans le monde. Il ne serait pas nécessaire, pour penser la liberté de Dieu, de nous représenter comment Dieu serait s'il n'avait pas créé le monde, s'il ne l'avait pas voulu. Combien peu nous saisissons de notre Dieu en pensant ainsi ! Et pourtant, Il a voulu, dans son action la plus divine, à savoir dans la naissance du Fils à partir du Père, nous projeter depuis toujours et garder devant lui, de toute éternité, notre propre image. Ce pourquoi, à un moment du temps, il s'est dépassé lui-même d'une manière que Lui seulement peut comprendre, pour entrer dans ce monde qui est à lui. Il est pour ainsi dire sorti lui-même de sa béatitude pour descendre à l'intérieur de nos limites et au-delà jusqu'à la mort, l'Hadès, le néant, pour accomplir ainsi cela, pour atteindre l'ultime possibilité. Et l'on n'a pas besoin de Dieu sait quelles autres planètes, de je ne sais quelle multiplication quantitative. Il n'est besoin que de l'unique acte du Christ pour que la plus grande pauvreté et la plus grande humilité de Dieu soient manifestées pour toute l'éternité.

S'il en est vraiment ainsi, nous avons alors dépassé ce qu'était la religion, mais sans la détruire. Et ce qui était jadis possible ne l'est assurément plus depuis que l'image de Dieu fournie par la Bible est entrée dans le monde. Voir Dieu comme la plénitude de l'Être, l'Abîme, le Mythe, le Silence ou le Nirvana ? Non, ce n'est maintenant plus possible. Cette neutralité entre le Dieu de l'amour et le

La liberté du Christ et nous

Néant n'existe plus. Nous pouvons donc espérer que le choix auquel Jésus-Christ a acculé l'humanité, est le signe qu'il a vaincu le monde et que justement ce dernier dualisme qui va jusqu'au jugement qu'il prononce sur le monde, est le signe qu'il ramènera tout en lui au Père.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague et Rudolf Staub.

Titre original : *Die Freiheit Christi und wir*,

publié dans : *Der Christ an der Hochschule*.

*Studententag des neudeutschen Hochschulrings und des Heliand
Studentinnenkreises* (Fribourg), 20-24 mai 1959.

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine*, *La Théologique*.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : *CATHOLIQUE*
2. Joseph RATZINGER : *LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST*
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : *LA CONFESSION DE LA FOI*
4. Karol WOJTYLA : *LE SIGNE DE CONTRADICTION*
5. André MANARANCHE, s.j. : *LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE*
6. Joseph RATZINGER : *LA MORT ET L'AU-DELÀ*,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : *PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE*
8. Hans Urs von BALTHASAR : *NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE*
9. Marguerite LÉNA : *L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION*,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : *LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE*
11. Jean-Luc MARION : *DIEU SANS L'ÊTRE*,
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : *POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION*
13. Rocco BUTTIGLIONE : *LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA*
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : *JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM*
15. Hans Urs von BALTHASAR : *L'HEURE DE L'ÉGLISE*
16. André LÉONARD : *LES RAISONS DE CROIRE*
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : *LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE*
18. Michel SALES, s.j. : *LE CORPS DE L'ÉGLISE*

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : *POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE*
20. Jean DUCHESNE : *VINGT SIÈCLES. ET APRÈS?*
21. Jean-Robert ARMOGATHE : *DIVINE TRINITÉ*
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : *JE CROIS EN UN SEUL DIEU*

Chez votre libraire

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Éric de MOULINS-BEAUFORT

Répondre du Christ

« **R**ÉPONDRE du Christ » : fondamentalement, c'est lui qui répond de nous. Il s'est livré en gage pour nous, alors que nous étions des pécheurs. Être chrétien, c'est accepter de devoir notre salut, notre liberté, à ce Jésus-là. Nous ne devons pas notre vie à notre mérite, mais à celui qui est mort et ressuscité pour nous. Toute réflexion chrétienne sur la responsabilité doit partir de ce don-là, purement gracieux.

Mais il est vrai que nous avons à « répondre de lui », en particulier devant l'interrogation que nous adresse un monde qui ne reste pas moins pécheur qu'il n'était, dans lequel l'injustice, la souffrance et la mort continuent leurs ravages. Que disons-nous dans un tel monde en faveur, si l'on peut ainsi parler, de ce Jésus de Nazareth dont le nom signifie « Dieu sauve » en qui nous reconnaissons le Messie d'Israël et le Seigneur de tous les hommes ?

La seule attente de la vie au-delà de la mort ne peut suffire à des générations pour qui la longueur de la vie n'est pas réservée à quelques justes et qui savent depuis près de deux siècles que l'homme peut considérablement transformer ce monde. Sur nous, ses disciples, est suspendue la redoutable parole de Jésus : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, à mon tour je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux ; mais celui qui me reniera devant les hommes, à mon tour je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 10, 32-3 ; *Luc* 12, 8-9).

Pour mettre un peu de lumière dans ces questions, nous pouvons tirer des enseignements importants de la doctrine classique concernant

THÈME _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

l'acte rédempteur ainsi que de certaines relectures plus contemporaines. Le but de cet article n'est pas d'analyser avec précision chaque doctrine dans sa singularité mais plutôt de repérer quelques constantes révélatrices de convictions de fond de la pensée chrétienne. Elles nous permettront d'indiquer quelques-unes des manières dont les baptisés peuvent « répondre du Christ » devant le monde, au sens biblique de ce terme mais aussi selon ses caractéristiques présentes.

« La trop grande charité »

Saint Paul a dans son épître aux Éphésiens une formule extraordinaire où il condense sa compréhension de l'œuvre du salut : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ » (*Éphésiens* 2, 4-5). La Vulgate, traduisant ce verset, introduit une nuance significative : *propter nimiam caritatem suam* : à cause du trop grand amour dont il nous a aimés. Cet amour en excès s'est traduit concrètement dans le fait de la croix, c'est-à-dire dans la vie livrée en faveur d'hommes qui ne l'aiment pas : « Si étant ennemis nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son Fils... » (*Romains* 5, 10). L'étonnement, voire le scandale, devant l'apparente inefficacité de l'œuvre de Jésus qui laisse le monde et ses fonctionnements intacts, sont transformés chez l'Apôtre en émerveillement devant l'amour qui nous est ainsi adressé.

On peut relire toutes les grandes théologies de la rédemption comme autant de tentatives de mettre en valeur cet excès de l'amour de Dieu pour les hommes pécheurs. Ainsi saint Maxime le Confesseur voit-il dans l'incarnation rédemptrice comme « le mode plus paradoxal et plus proprement divin que le premier » (celui de la création) de réaliser notre divinisation¹. Ou bien saint Anselme, dans un contexte si différent, s'attache-t-il à convaincre son lecteur que l'incarnation du Verbe seule permet que justice et miséricorde de Dieu se promeuvent l'une l'autre à ce point², ce qui est important pour une pensée toute polarisée par le Nom de Dieu énoncé dans le *Proslogion* : « plus grand qu'il se puisse penser ». Même saint Thomas,

1. *Ambigua* 7, PG 01, 1097 CD.

2. C'est la problématique de son *Cur Deus Homo*.

Répondre du Christ

volontiers si sobre, énumère cinq bienfaits en cascade pour prouver qu'aucun moyen autre que la Passion n'aurait pu mieux convenir³ tandis que sept motifs établissent que la mort par la croix convenait éminemment. Hans Urs von Balthasar, lui, a voulu manifester la croix, dans ce qu'elle a de plus déchiré, dans l'abandon même du Fils par le Père, comme la révélation maximale de l'amour, plus fort, plus vivant, plus unifiant que toute séparation et tout refus. Par là, il met formidablement en évidence comment la croix de Jésus dévoile que le péché est plus mortifère que nous ne pourrions l'expérimenter et que le pardon dépasse de beaucoup la mesure de ce que nous pourrions jamais reconnaître avoir reçu.

Mais, et cela n'est pas moins important, ces théologies, dans le même mouvement, s'attachent à montrer que l'excès de l'amour ainsi manifesté est toujours un « excès mesuré ». Ce n'est pas le débordement sans limite, sans forme, de la passion amoureuse. Le plus impressionnant mais aussi le plus déroutant pour nous souvent, ce qui nous rend paradoxalement difficile de rendre compte de la rédemption opérée, est que le débordement de la charité, le « trop » (*nimius*) de l'amour se donne dans un événement limité, qui reste de notre monde, qui s'y insère sans en déchirer le tissu, qui peut même passer inaperçu. Plus précisément encore, les théologies de la rédemption montrent que le mode concret de salut choisi par Dieu correspond à la structure de notre être, à notre dignité de créature spirituelle, au dynamisme de notre nature grâce auquel nous nous portons de nous-mêmes vers notre fin, à notre capacité voulue par le Créateur d'être partenaires de l'Alliance, à l'inscription de nos libertés finies dans la liberté infinie.

Telle est la signification principale de la doctrine de la satisfaction : le pardon n'est pas donné aux hommes par un pur décret de la faveur divine qui tomberait en quelque sorte sur la faute humaine d'en haut, il est acquis par un acte qui surgit en l'homme du lieu même, sa liberté, où s'est noué le péché. Devant un pur décret divin, nous ne pourrions que rester écrasé par tant de bonté pour nous, de condescendance – mais ce serait sans doute assez vite avec le sentiment mitigé que suscite précisément la condescendance. Tandis que la manière choisie par Dieu passant par l'incarnation du Fils consentie jusqu'à la mort fait que l'humanité en l'un des siens, vraiment l'un des siens, a produit un acte de parfait amour du Père, en

3. *Somme théologique*, q 46, a.3, resp.

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

réponse auquel le Père peut répandre son pardon sur tous les hommes, frères de celui qui les a aimés jusqu'au bout. Dieu accorde ainsi son pardon aux hommes sans consentir le moins du monde à leur péché et même sans se résigner à ce que l'humanité soit marquée par le péché. Il y a dans l'humanité plus déterminant désormais que le péché de notre premier père : l'acte d'amour du Christ livrant sa vie pour nous. L'humanité est ainsi tirée non pas seulement des conséquences de la faute mais de ce qui a conduit à la faute.

Un fait mérite d'être précisé ici : on présente saint Anselme comme l'inventeur de la doctrine de la satisfaction et on explique celle-ci comme la transposition dans la théologie des rapports féodaux, en particulier du sens de l'honneur bafoué. On glose ainsi sur la « dette infinie » dont l'homme serait, aux dires de saint Anselme, redevable parce qu'il a offensé Dieu qui est infini, dette par définition impossible à payer sinon par le seul sang versé du Fils éternel. En réalité, ce que saint Anselme montre, c'est que la dette de l'homme est infinie, non parce que Dieu est infini (une relation serait alors transformée en un rapport de quantité) mais parce que Dieu est le Créateur. L'homme et, avec lui, toutes les créatures, est dans la dépendance de Dieu en tant qu'il est créé, et cette dépendance qui donne la vie est bonne et heureuse, de sorte que rien au monde, même l'infini des biens possibles, ne saurait justifier que l'homme s'écarte de la volonté expresse de Dieu : le Créateur ne veut que le bien de celui qu'il a créé avec tant d'amour. Se détourner de sa volonté, fût-ce sous le plus noble des prétextes, c'est manquer de confiance en lui et cela, encore une fois, même la promesse de tous les biens possibles ne peut le justifier. Rédemption, Incarnation et Création se tiennent donc l'une l'autre ; elles forment un mode d'agir divin cohérent dans lequel Dieu apparaît selon ce qu'il est, c'est-à-dire amour unissant sans renoncer à aucune d'entre elle justice et miséricorde, sans complaisance aucune avec le mal et sans aucun repentir d'avoir posé dans l'existence des libertés finies incarnées.

Mesure trinitaire

Mais l'excessive charité manifestée à la croix est mesurée encore et parfaitement au mystère de la Trinité sainte. Si la correspondance entre l'incarnation rédemptrice et la nature humaine a été vue par

Répondre du Christ

les théologiens depuis longtemps et a été exprimée dans la théologie classique, ce sont plutôt des théologiens contemporains – citons Karl Barth et Hans Urs von Balthasar – qui ont su contempler la mesure trinitaire. La Passion n'est pas un drame dans lequel le Dieu Trinité se trouverait entraîné malgré lui. Tout au contraire : Dieu, dans la Passion, ne fait pas autre chose qu'aller jusqu'au bout, dans sa liberté souveraine, du dévoilement de lui-même à sa créature humaine. Le Christ, l'Envoyé du Père, obéissant jusqu'au bout, se laisse conduire jusqu'au point où il éprouve le délaissement du Père et même la colère du Père face au péché. Il le fait parce que, même sous cet aspect inversé, il ne cesse d'être uni au Père par l'Esprit. Ceci peut être précisé de trois manières :

Jésus vit très exactement ce que son acte signifie. Il ne vit pas la mort comme tout homme la vit seulement, par nécessité, en tant que fils d'Adam. Dans sa mort à lui devient visible ce qui reste caché dans toute mort humaine : combien l'homme est séparé de Dieu et combien cela est une mort éternelle, ou mieux encore : comme il y a en tout péché, si léger qu'il paraisse, une offense faite au Père. Mais Jésus, éprouvant en tout son être que le Père ne peut que détester le péché, ne cesse à aucun moment de laisser le Père disposer de lui. C'est ainsi qu'un chemin concret est ouvert entre tout pécheur et Dieu puisque Jésus a porté en lui, en la dévoilant, la distance maximale entre l'homme et Dieu.

Jésus ne s'aventure pas dans la mort par une décision autonome. Il accomplit sa mission, il remplit le rôle que le Père lui a assigné. Il ne cherche pas à prouver son amour mais à faire connaître le Père. Ce n'est pas lui qui mesure jusqu'où il doit aller, il consent à être conduit par le Père là où il n'aurait pas songé à aller. Ainsi la mort de Jésus dévoile-t-elle que dans toute sa vie, en chacun de ses actes, en toutes ses paroles, Jésus a été le Fils obéissant au Père. Lui qui parlait « avec autorité », il était constamment « tourné vers le Père », sa manière d'entrer dans la mort y met le sceau final. Tant qu'un homme agit, même s'il agit sous le regard de Dieu et pour Dieu, il ne fait pas seulement quelque chose, il se fait lui-même, il déploie l'humanité qu'il a reçue. La mort de Jésus l'emmène beaucoup plus loin. Jésus ne meurt que parce qu'il le veut ou plutôt parce que le Père le veut. Lui seul meurt ainsi, non à cause de ses péchés ou parce qu'il appartient à la race d'Adam, mais parce que le Père le veut. Et il laisse le Père faire ce qu'il veut de sa mort. La mort de Jésus est un acte de totale mise à disposition entre les mains du Père. En elle est rendu visible qu'il a à tout moment vécu ainsi,

THÈME _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

mettant ce qu'il faisait à la disposition du Père, et n'étant et ne voulant être que celui qui se reçoit du Père.

Jésus donne sa vie, et lui seul la donne à proprement parler, seul de tous les hommes, alors que sa mort paraît ne servir à rien : Judas trahit, Pierre dort et renie, la foule rejette ce condamné. Il est ainsi celui qui agit seul en faveur de tous et aussi à la place de tous. Il fait seul ce que nous devons tous faire : vivre librement depuis la racine de son être de la dépendance de la créature spirituelle à l'égard du Créateur. La tradition chrétienne a tout de suite compris qu'il ne mourrait pas simplement comme un individu doté de vertus exceptionnelles mais comme celui qui porte en lui la destinée entière de l'humanité. Il est le Fils en qui tout a été créé : sa venue dans la chair ne se contente pas de raccourcir la distance entre Dieu et les hommes : par l'Esprit-Saint, son humanité elle-même reçoit de pouvoir devenir intérieure à celle de tout homme en intégrant celle-ci. C'est ce que la Résurrection rend possible.

La tendresse du Père

Le Père Jean-Marie Hennaux a développé une belle méditation de la Passion et de la Résurrection qui complète ce qu'a pu en présenter Hans Urs von Balthasar. Dans son livre *Passion et Enfance de Dieu*⁴, il invite à comprendre la Résurrection de Jésus comme l'acceptation du sacrifice par le Père et la manifestation de la tendresse du Père pour le Fils : « Le Père... met ainsi lui-même en pleine lumière toute la gloire et toute la joie qui étaient encloses dans l'acte de Jésus à la croix. La résurrection est l'acte du Père qui intervient et qui révèle, à Jésus d'abord, toute la joie qui était cachée mais bien présente dans son acte de mourir⁵. » La Résurrection est un mystère de joie parce qu'elle jaillit de la surabondante plénitude du Père qui a toujours plus à donner à qui s'en remet entièrement à Lui. La mort du Fils incarné n'était pas seulement arrachement et renoncement à tout bien et à toute action pour mériter du Père une récompense compensatrice. Par la Résurrection, de cette vie parfaitement remise à lui, le Père tire une vie nouvelle, non en rejetant

4. Jean-Marie HENNAUX, s.j., *Le Mystère de la vie consacrée. Passion et enfance de Dieu*, coll. « Vie consacrée », n° 1, Namur, Vie consacrée, 1992, 151 p.

5. Jean-Marie HENNAUX, *op. cit.*, 20.

Répondre du Christ

dans un passé disparu ce qui a fait la vie de Jésus, bien au contraire en transportant tout, avec une liberté et une puissance inouïes, de la finitude de ce monde à la plénitude de la vie divine. Rien de ce que Jésus a vécu n'est déclaré inutile ; tout reçoit de la Résurrection une signification inattendue qui couronne en transformant et transforme en couronnant. Les rencontres de Jésus, si nombreuses et variées mais limitées comme toujours les rencontres humaines, par le temps et l'espace, deviennent le principe d'une rencontre spirituelle qui dépasse les siècles ; les sentiments de Jésus : ses affections, ses admirations, son angoisse même, deviennent le contenu de son action éternelle : son corps, signe commun de l'irréductibilité de chaque individu, devient le lien de toute communion des hommes avec Dieu et en Dieu. La Résurrection fait apparaître la tendresse du Père pour son Fils si parfaitement Fils : « La tendresse est... l'amour quand l'amour concerne aussi la chair⁶. » Le Fils qui a remis l'Esprit à la croix dans l'humiliation absolue de sa chair vidée de tout Esprit de vie et de sainteté reçoit du Père de donner l'Esprit glorieusement à ses Apôtres et à tout homme en son corps même.

La Résurrection fait de Jésus en son humanité, en sa chair, le principe d'une humanité nouvelle, le nouvel Adam que l'Adam terrestre préfigurait et que l'enfermement des hommes dans le péché originel dont nous sommes tous coupables sans en être responsables annonçait. Elle est donc le pardon et la vie donnés à tous ceux que le Fils présente au Père comme ses frères. De même que par elle le Père tire une vie nouvelle de chacun des instants de la vie de Jésus que celui-ci lui a remise, de même en elle il donne une place nouvelle, un rôle renouvelé à chacun des hommes. Constatons déjà que, dans les évangiles, autour de Jésus, de ceux qui le suivent (ses disciples), de ceux qui le précèdent (sa mère, Joseph, le Précurseur, et encore tout Israël), de ceux qui le rencontrent, chacun a son rôle. Ce rôle est parfaitement donné, il est à jouer entièrement. Dans la Résurrection, cela n'est pas retiré. L'amour ne saurait priver l'autre de son acte. Jésus fait tout à notre place, mais de telle sorte que s'ouvre pour nous un agir qui ressemble et participe au sien. Il ne nous arrache pas l'autonomie qu'a voulue pour nous le Créateur ni notre capacité à nous porter spontanément, de nous-mêmes, vers notre fin. Il anticipe en revanche sur notre agir pour nous donner

6. *Ibid.*

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

d'en goûter dès ici-bas les bienfaits. Son acte devient pour nous le point de départ d'un être nouveau et d'un agir que saint Paul appelle *en Christoi*, dans le Christ. Parce que le Fils incarné a mis à sa disposition tout ce qu'il portait, le Père peut lui donner d'y répandre l'Esprit, de sorte que le Fils devienne l'aîné d'une multitude de frères et le Fils glorifié partage à d'autres sa joie d'être engendré pour que le Père soit glorifié comme Père.

Dans le Christ

L'amour excessif mis en œuvre dans l'acte rédempteur nous oblige désormais à vivre dans la dépendance de Jésus. C'est cette obligation qui peut susciter le refus. Pourquoi consentir à un fardeau, à un esclavage de plus ? Pourquoi ce « trop d'amour » prétendant nous sauver, impose-t-il à notre agir des déterminations nouvelles ? Mais parler d'obligation ici est déjà dévoilement de ce qui habite notre cœur. Car la relation nouvelle du Christ à nous ne vient pas se surajouter à ce que nous sommes. Le mode de la Rédemption, avec l'amour en surcroît qui y est à l'œuvre, ne détruit ni n'abîme celui de notre création. Il n'en compense pas des défauts éventuels. Il nous révèle que notre création était plus habitée par l'amour qu'il n'y paraissait dans un monde rongé par le péché et il nous donne d'accepter joyeusement la dépendance de la créature au Créateur qui reflète en quelque sorte celle du Fils au Père. Refuser le surcroît de l'amour est donc se fermer à ce que notre nature porte déjà et nous invite à recevoir toujours mieux.

D'autre part, la croix de Jésus est le jugement de ce monde et sa condamnation. Dieu a rendu manifeste son rejet de tout péché, il a rejeté tout ce qui conduit à la mort et, dans la résurrection, il a mis en pleine lumière le chemin, le mode de vie, qui répond à son amour. Ce n'est pas un tournant de l'histoire car Dieu a toujours dénoncé le mal et fait savoir qu'il n'avait pour lui aucune complaisance : la loi de Moïse en est le signe aussi bien que la voix de la conscience en chacun. C'est pourtant une inflexion dans l'histoire en deçà de laquelle il n'est pas possible de revenir. Dieu n'a pas anéanti ce monde comme lors du Déluge. Désormais, la puissance du Ressuscité peut, par l'Esprit, si bien se communiquer à chacun des frères de Jésus, que tout, même la souffrance peut servir à exprimer l'amour et à y faire grandir. Le mystère pascal ne fait pas disparaître le monde pécheur, mais il ouvre pour chacun la liberté

Répondre du Christ

dans l'Esprit-Saint, selon l'ampleur du don qui nous fait être des créatures spirituelles, de nous servir de tout l'ordre de la nature même blessée pour faire de tout l'occasion d'un acte d'amour envers le Père, d'un acte que rien n'oblige et que tout appelle, que rien ne détermine et qui répond exactement au bien de tous, d'un acte que rien n'exige mais que nous ne pouvons manquer qu'en nous manquant nous-mêmes.

Répondre du Christ

Répondre du Christ consiste à vivre de l'excès d'amour, mais de l'excès mesuré selon la double mesure paradoxale de l'intensification de la liberté humaine et de l'échange des Personnes trinitaires. La vie chrétienne n'est pas ni n'a jamais été la poursuite éperdue de la réponse la plus radicale à l'amour de Dieu pour nous. Le martyr lui-même a été et est toujours une confession de la dignité que Dieu donne à ses enfants et la revendication de la liberté que toute société humaine doit reconnaître à ses membres de vivre selon ce qu'ils comprennent de la dignité personnelle. Si l'ordre de l'empire antique et, plus encore, celui de la société totalitaire s'en trouvent subvertis, l'ordre social lui-même n'en est pas détruit mais bien plutôt transfiguré et raffermi, se trouvant porté à un niveau supérieur parce qu'il est vécu librement comme l'expression de la convergence des libertés au lieu de l'être de leur anéantissement devant la force. Quant à la mesure trinitaire, même si l'on conçoit les relations trinitaires à la manière d'Hans Urs von Balthasar comme relations de dépossession de soi, l'excès évident dans le don de soi est à vivre sans morbidité, sans recherche malade de l'anéantissement sans forme, au contraire : le sujet humain n'entre dans la vie trinitaire que par l'obéissance, en faisant sienne la volonté de Dieu sur lui telle qu'elle se laisse reconnaître dans les occasions de l'existence. Il n'y a pas à viser un maximum dans le don de soi. La mesure de l'excès est la vie même de Jésus dont l'aboutissement ne fut pas un acte héroïque mais la résurrection à laquelle il se dispose en remettant sa vie entre les mains du Père.

Traditionnellement, cette manière proprement chrétienne de vivre selon l'amour qui nous a été donné se traduit dans la pratique des conseils évangéliques. Souvent, ceux-ci sont compris comme une manière de participer à la mort de Jésus, mort au monde pauvre, chaste et obéissant. Mais le Concile Vatican II a nettement enseigné

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

que les conseils ne sont pas une particularité réservés à quelques uns. Ils sont la forme de toute vie chrétienne. Aussi ne suffit-il pas de les comprendre uniquement sous le seul aspect du renoncement : les fidèles laïcs se marient, s'engagent dans les tâches temporelles, prennent des responsabilités sociales et politiques et cela n'est pas que par concession à la faiblesse du grand nombre qui ne pourrait vivre exactement en répondant à l'amour de Dieu. Un renouvellement de la théologie et de la spiritualité des conseils est donc indispensable. Son principe en est que la mort de Jésus ne signifie pas la suppression de l'histoire, elle donne au contraire, nous l'avons vu, tout son sens à chacun des moments de la vie de Jésus, puisqu'elle les met tous à la disposition du Père pour qu'il en fasse ce qui lui plaît.

« Des œuvres plus grandes encore »

La vie en ce monde, la vie laïque particulièrement, n'est donc pas une vie en-deçà de la croix pour ceux qui n'oseraient pas aller jusqu'au bout ; elle est une mission reçue du Père, mission de vivre les réalités les plus terrestres, les plus humaines, à partir de la seule volonté du Père, en les rendant de l'intérieur disponibles au Père qui les insère comme il l'entend dans son œuvre totale. La plénitude humaine ne vient pas de l'accumulation des biens, même orientée vers le bien, ni de la multiplication des initiatives, même au service du bien commun ni de la transmission de ce qui a été reçu ou acquis, même dans une généreuse fécondité, mais de la mise à disposition de son être dans les mains du Père. Les trois conseils sont l'expression diffractée selon les trois sphères de l'existence humaine : rapport au monde, à autrui, à soi-même, d'une unique attitude fondamentale qui s'enracine dans l'acte d'exister de l'homme : la vérité de l'existence humaine est d'être acte d'offrande au Père.

Répondre du Christ au milieu de ce monde relève donc avant tout d'un acte intérieur, constamment repris et approfondi dans les différents actes de la vie humaine, jusqu'à celui de mourir qui est moins arrachement à ce monde (encore que cet aspect ne puisse pas ne pas être présent) qu'offrande de ce monde et de ce qui y a été fait au Père qui donne la vie nouvelle. C'est l'orientation vers le jugement. Un tel acte intérieur ne demeure pas forcément dans l'invisible. Si, pas plus que la mort de Jésus et sa résurrection, il ne déchire nécessairement le tissu des réalités terrestres, il peut les transformer

Répondre du Christ

considérablement. À vrai dire, tout dépend du Père et de la mission, du rôle, qu'il confie à chacun. Dans nos sociétés occidentales où la société ne prétend plus être en charge du bien et moins encore de la destinée spirituelle des individus mais organise de la manière la plus efficace leur cohabitation, est dévoilé comme jamais ce qui a toujours été vrai : l'homme ne va à Dieu que par un choix, une option, à laquelle il ne peut échapper puisque le Christ a tout saisi au plus intime de l'homme. Les chrétiens n'ont rien à offrir, rien à dire, que le témoignage de ce que le Dieu Trinité a fait en Jésus et fait pour eux.

L'homme d'aujourd'hui est plus que jamais remis à son propre choix, dégagé des contraintes et aussi des appuis sociaux et culturels. Dans un tel contexte, les vocations dans l'Église apparaissent complémentaires, elles se soutiennent mutuellement. Par elles sont mis en relief des aspects différents de l'unique mort et résurrection de Jésus. Les religieux et religieuses, par leur fraternité voulue et réglée, offrent le signe visible au milieu du monde que l'œuvre de Dieu réussit. En elle, le renoncement par amour de Jésus n'aboutit pas à une vie sans forme mais à des formes de vie régulée dont la fécondité se traduit dans des institutions civilisatrices. En Orient, les « fols en Dieu » sont de manière quasi institutionnelle les signes de l'excès de l'amour divin. Leur vérité, cependant, se manifeste par leur fraternité à l'égard de ceux qui restent engagés dans des vies apparemment enfermées en ce monde. Les diverses formes de vie laïque consacrée témoignent que la vie chrétienne des fidèles laïcs ne se réduit pas à une militance active, venant compléter l'action de l'institution ecclésiale ou en combler les impuissances (milieux inaccessibles aux prêtres...). La vie des baptisés est en elle-même insertion en ce monde de la totalité de ce qui a été vécu par le Christ en sa mort et sa résurrection.

Par les baptisés laïcs, les réalités de ce monde sont reprises de l'intérieur pour devenir l'expression non des peurs des hommes ou de leur volonté de puissance, mais de l'amour qui a été répandu dans les cœurs et de sa capacité à modeler le monde pour le rendre plus digne de l'homme alors même que la forme ultime ne peut être que le don inattendu du Père. Ainsi, pour donner un exemple topique, le mariage, institution naturelle, n'est-il plus soumis à la nécessité angoissante où l'homme se trouve de se survivre dans une descendance légitime, mais peut être vécu comme la rencontre inattendue de tel homme et de telle femme, décidés à vivre dans l'unité en s'apportant l'un à l'autre par un choix personnel qui assume tout ce

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

que porte l'ordre naturel et y reconnaît la promesse de Dieu de nous aimer à jamais.

Les religieux font voir que les efforts des hommes pour plus de justice, de paix, de fraternité, ne sont pas utopiques puisque Dieu a créé dans le Corps de son Fils le lieu où ces aspirations sont comblés ; les laïcs agissent dans le monde pour que, non seulement les rapports individuels mais les structures sociales, économiques et politiques servent mieux la dignité de l'homme qui est pouvoir, par delà tout souci de survie matérielle, de s'offrir à Dieu en libre et joyeuse offrande. En cette tâche, ils peuvent collaborer avec des non-baptisés non par tactique ou résignation, mais parce qu'ils savent reconnaître l'action de l'Esprit qui agit pour insérer les hommes dans l'unique réponse de l'humanité à son Créateur et Sauveur. Les baptisés savent que la figure de ce monde passe et qu'aucun progrès technique ou social ou culturel ne créera le Royaume de Dieu. Mais ils ne peuvent se résigner à laisser leurs frères et leurs sœurs prisonniers du péché, du mal, de l'ignorance ; ils ne peuvent se résigner à laisser la figure de ce monde ne porter que les blessures du péché. La mission de l'Église est d'œuvrer dans l'Esprit-Saint pour que cette figure provisoire s'offre d'elle-même au salut. Si le Père fait ce qu'il veut de la vie qui lui est remise, le Créateur ne veut rien laisser perdre de ce qu'il a semé.

« Et vous, qui dites-vous que je suis ? »

Que ses disciples aient à répondre de lui, cela est manifeste depuis la question que Jésus posa sur la route de Césarée de Philippe : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » Il n'interroge pas les disciples sur leurs opinions mais sur ce qu'ils disent de lui. La réponse de Simon fournit les termes de la profession de foi et elle appelle une réponse qui accepte le chemin concret que prend Jésus.

C'est par le témoignage de leur vie que les disciples de Jésus répondent du Christ mais ce témoignage ne peut être authentique que s'il est lié à la profession de foi orthodoxe et à la vie sacramentelle. Car les disciples de Jésus n'ont pas à se montrer eux-mêmes, à faire admirer leurs vertus et leurs réalisations concrètes. C'est leur acte intérieur qui compte aux yeux de Dieu, leur capacité à faire de leur vie une offrande qui fait leur seule gloire. Ils ont donc à montrer avec le plus d'exactitude possible qui est Jésus, ce que lui fait et leur donne de faire et de vivre, alors même qu'ils en vivent

Répondre du Christ

bien mal et qu'ils compliquent par leurs faiblesses et leurs péchés la simplicité de l'amour qui leur est donné. La profession de foi orthodoxe et l'effort théologique sont avant tout un hommage rendu au Christ, une doxologie célébrant la parfaite adéquation au problème humain et à l'être de Dieu de Jésus de Nazareth marchant vers sa mort, crucifié et ressuscité, à confesser, vaille que vaille, au milieu des déchirements de ce monde, des épreuves qu'il nous fait subir, des angoisses où il nous plonge ou, plus habituellement, des incertitudes où il nous place quant à ce que nous devons faire ou à ce que nous pouvons attendre. Les sacrements sont des gestes simples qui ne défont pas le tissu de l'histoire humaine et qui, pourtant, l'emplissent en ce lieu et en ce temps, en cet homme-là qui reçoit le sacrement, en cette assemblée qui le célèbre, de la débordante vie de Dieu que la mort elle-même ne peut empêcher de se donner. La responsabilité des prêtres, porteurs du sacerdoce ministériel, est de donner aux hommes les sacrements tels qu'ils sont pour que les hommes puissent remettre en vérité leurs actes et leur vie entière à Jésus qui offre tout au Père.

Finalement, répondre du Christ est confesser que ce monde a besoin de ce Sauveur-là qui fait tout pour nous et en qui seul nous pouvons œuvrer pour plus définitif que ce monde. Cette confession, nous ne pouvons la faire que si nous avons conscience du péché qui habite notre cœur aussi, qui fait que nous ne pouvons nous déclarer purement et simplement innocent du mal qui se fait dans le monde, sans pour autant que nous ayons à nous en laisser accabler, portés par l'espérance que la « trop grande charité » de Dieu fait, au-delà de ce que nous pouvons percevoir de nous-mêmes des morts que nous sommes des vivants pour l'éternité. Répondre du Christ, c'est accepter d'être pécheurs en ce monde de péché et espérer pourtant que l'amour de Jésus est plus vivifiant que tout ce qu'il y a de mortifère ici-bas et plus unifiant que toutes les forces de division.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, est prêtre (diocèse de Paris) depuis 1991. Il enseigne la théologie dogmatique et fondamentale à la Faculté Notre-Dame. Publication : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. « L'esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme*, coll. « Études lubaciennes » III, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

Prochain numéro
septembre-octobre 2008

Henri de Lubac :
l'Église dans l'histoire des hommes

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Claude DAGENS
de l'Académie française

Théologie et raison contemporaines

Des raisons chrétiennes de faire de la théologie

Le 22 septembre 2007, l'Institut Supérieur de Théologie du diocèse de Nice a marqué le dixième anniversaire de sa fondation par une leçon inaugurale donnée conjointement par le philosophe Jean-François Lavigne, professeur à l'Université de Nice, et par Claude Dagens, évêque d'Angoulême. Voici le texte de la conférence prononcée par celui-ci sur le thème choisi : « Théologie et raison contemporaines ».

De Benoît XVI à Jean-Claude Guillebaud

Le titre qui nous est proposé a valeur d'engagement : il implique une relation possible, et même réelle, entre la théologie et la raison. Mais ce présupposé positif n'est pas une évidence pour tous. Soit du côté des rationalistes « durs » qui estimeront que la connaissance de Dieu ne peut pas être une démarche rationnelle, soit du côté des croyants, qui continuent, plus ou moins consciemment, à avoir peur de réfléchir à ce qu'ils croient. Des deux côtés, nous rencontrons bien des obstacles à franchir pour passer des tensions évidentes entre la foi, la théologie et la raison, à une confrontation réelle, et réellement ouverte.

Pour ne pas en rester à des affirmations générales, je voudrais montrer que ces confrontations, qui peuvent parfois paraître théoriques, abstraites ou réservées à une élite intellectuelle, sont en fait présentes sur la place publique. J'en trouve la preuve dans deux textes récents, fort différents de nature, mais convergents par la

SIGNETS

 Claude Dagens

façon dont ils cherchent l'un et l'autre à mettre en relief la pertinence intellectuelle de la foi et de la théologie.

Le premier de ces textes est le fameux discours prononcé le 12 septembre 2006 par le pape Benoît XVI à l'Université de Ratisbonne, sous le titre : « *Foi, raison et université* »¹. On sait que ce discours a déclenché chez les musulmans des réactions extrêmement vives, provoquées par une parole attribuée à l'empereur byzantin Manuel II Paléologue et citée par le pape, selon laquelle l'Islam serait une religion violente et constitutivement opposée à la Raison. En fait, cette citation n'était pour Benoît XVI qu'une façon originale de baliser sa réflexion qui portait essentiellement sur les relations entre la foi et la raison dans le contexte de la modernité. Et, fidèle à lui-même, le Saint-Père critiquait cette conception étroite, « *positiviste* » de la raison, qui exclut la connaissance de Dieu et la théologie de ses horizons. Face à cette tentative d'exclure « *le divin de l'universalité de la raison* », le pape plaidait pour que « *la théologie, non seulement comme discipline d'histoire et de science humaine, mais spécifiquement comme théologie, comme questionnement sur la raison de la foi* », ait sa place dans l'Université.

Le fait même que toutes les réactions se soient focalisées sur les violences dont l'Islam serait porteur montre, par contrecoup, qu'il est toujours difficile d'entendre des réflexions plus radicales, portant sur le nécessaire dialogue entre la foi et la raison, et sur l'intégration de la théologie dans le champ universitaire. Nous avons toujours du mal à admettre que l'univers de la raison et celui de la pensée théologique ne soient pas des univers antagonistes.

Et c'est là que le livre de Jean-Claude Guillebaud, *Comment je suis redevenu chrétien*, me semble extrêmement significatif, puisqu'il y procède à un examen de conscience au terme duquel il conclut à la pertinence fondamentale du christianisme et de la tradition chrétienne : « *Je ne suis pas sûr d'avoir intimement la foi, mais je crois profondément que le message évangélique garde une valeur fondatrice pour les hommes de ce temps. Y compris pour ceux qui ne croient pas en Dieu. Ce qui m'attire vers lui, ce n'est pas une émotivité vague, c'est la conscience d'une fondamentale pertinence*². » Aussitôt après avoir posé cette affirmation, Jean-Claude

1. « Foi, raison et Université », Discours de Ratisbonne, *Documentation catholique* 2366, 15 octobre 2006, p. 928.

2. Jean-Claude GUILLEBAUD, *Comment je suis redevenu chrétien*, Paris, 2007, p. 23.

Théologie et raison contemporaines

Guillebaud montre que la modernité elle-même, c'est-à-dire cet ensemble de références et de valeurs communes qui structurent notre culture et notre pensée, s'inspire, sans le savoir et parfois en le niant, de la tradition chrétienne, en particulier de concepts qui s'enracinent dans la Révélation biblique et qui ont été élaborés au cours des siècles par les théologiens chrétiens : notamment le sens de la personne humaine et de son caractère irréductible, la conception du temps comme chemin ouvert à l'espérance des hommes et une réelle désacralisation du monde qui permet l'avènement de la recherche scientifique.

Bref, ainsi que des philosophes comme Marcel Gauchet le font remarquer aujourd'hui, il serait vain et même absurde de refuser cet enracinement chrétien de notre modernité. Mais il est d'autant plus nécessaire et même urgent de mesurer les obstacles qui entravent une telle prise de conscience. C'est à ce travail que je voudrais me livrer maintenant, d'abord en mesurant ces obstacles, qui sont autant de défis à relever, puis en soulignant nos raisons chrétiennes de faire de la théologie en confrontation ouverte avec le travail de la raison.

La foi et la théologie à l'épreuve

Je n'ai pas caché, il y a quelques années, que je trouvais parfois excessives les remarques critiques formulées par René Rémond au sujet de l'anti-christianisme³. Mais je ne peux pas ignorer les défis que nous avons à relever pour faire apparaître la pertinence intellectuelle de la foi et de la théologie chrétiennes.

Que l'on me comprenne bien ! Je n'entends pas ici rejeter sur nos éventuels adversaires le discrédit qui frapperait le travail de la pensée croyante. Mais il me semble bon d'être réaliste et donc d'identifier loyalement les jugements ou les attitudes qui dévaluent ou qui déforment le travail effectif de la foi, quand celle-ci cherche à progresser effectivement dans l'intelligence de ce qu'elle croit. Tout en soulignant ces attitudes réductrices, dont nous avons des raisons de souffrir, je voudrais aussi indiquer de quelle façon il est possible d'y réagir de façon raisonnable, et non déraisonnable, c'est-à-dire violente ou polémique.

3. Voir René RÉMOND, *Le Christianisme en accusation*, Paris, 2000 ; *Le nouvel anti-christianisme*, Paris, 2005.

SIGNETS

 Claude Dagens

Comme le dit fortement Jean-Claude Guillebaud, il est exact que la rationalité de la foi est refusée ou ignorée par de larges secteurs de l'opinion publique. J'entends encore, il y a quelques années, un journaliste connu, apercevant dans son studio de la télévision une femme voilée, s'exclamer aussitôt : « *Dès qu'il y a un Livre révélé, il y a de l'obscurantisme.* » Heureusement, un philosophe athée, André Comte-Sponville, se trouvait là au même moment ; il répliqua tout aussitôt : « *Vous exagérez beaucoup !* » Ce qui nous oblige à reconnaître que ces réactions bornées et même fanatiques peuvent scandaliser aussi ceux qui ne partagent pas notre foi.

Mais nous avons d'autant plus la responsabilité de montrer nous-mêmes, de façon persévérante, que la foi chrétienne n'est ni un ésotérisme réservé à une élite d'initiés, ni un phénomène irrationnel qui ne toucherait que l'intimité individuelle. Dans l'Église catholique elle-même, il nous faut montrer davantage encore que l'initiation à la foi passe aussi par la recherche, par l'étude, par la lecture des textes fondateurs, par la confrontation profonde avec les données de la Tradition, et que nous avons besoin de reconnaître la formation chrétienne, non pas comme une activité facultative, réservée à des gens disponibles ou pourvus de diplômes, mais comme un investissement commun, décisif pour le présent et l'avenir de l'Église dans notre société.

Il est banal de constater l'ignorance religieuse de nos contemporains qui vaut évidemment pour nous, catholiques, des enfants aux adultes. Cette perte ou cet éclatement de la mémoire chrétienne est un phénomène de très grande ampleur sur lequel il ne sert à rien de se lamenter interminablement. Nous avons beaucoup mieux à faire, et en particulier à comprendre que l'éducation de la foi est un élément constitutif de la mission chrétienne dans notre société laïque. Et si j'emploie volontairement ce terme de laïque, ce n'est pas du tout par intention polémique. Au contraire, il me semble que nous ne savons pas encore assez quelles collaborations il faudrait établir entre nos filières de formation chrétienne et les efforts tâtonnants que l'éducation nationale peut esquisser.

Par exemple, si les programmes de français en 6^e ou 5^e prévoient d'analyser les récits bibliques de la création, dans le *Livre de la Genèse*, ou le procès de Jésus, dans l'*Évangile de Jean*, il faut absolument se demander comment des catéchistes et des enseignants peuvent se concerter pour que ces données de la Tradition chrétienne soient reprises intelligemment dans le cadre de la catéchèse.

Théologie et raison contemporaines

Autrement dit, le dialogue effectif entre la raison et la foi doit pouvoir se réaliser dans le cadre même de l'éducation nationale. Et ce qui vaut ainsi pour des enfants devrait évidemment se déployer au niveau des Universités d'État, surtout quand l'histoire religieuse y tient une place reconnue, sans oublier la vocation particulière des Universités catholiques, qui a certainement besoin d'être revalorisée.

J'ai évoqué jusqu'ici la culture ambiante, avec sa tendance à ignorer ou à refuser la rationalité de la foi chrétienne. Mais je dois être honnête et constater que le clivage entre la raison et la foi existe aussi à l'intérieur des consciences catholiques. Ce clivage-là a pour nom le fidéisme, en vertu duquel les mêmes personnes pratiquent une distinction nette, voire une séparation, entre leurs compétences « séculières » et leurs convictions religieuses. Cela peut valoir notamment pour des enseignants, aussi bien d'ailleurs dans l'enseignement catholique que dans l'enseignement public : d'un côté, la logique de la raison, de l'intelligence qui cherche, qui comprend, qui explique, qui argumente ou qui démontre, et de l'autre l'intériorité de la foi en Dieu qui demeure un domaine réservé et parfois inaccessible ou du moins indicible.

J'ai observé cela il y a quelques mois, alors que je siégeais à un jury de soutenance de thèse dans une Université d'État. La thèse portait sur un traité de spiritualité pour des laïcs écrit par un évêque d'Orléans à l'époque carolingienne. J'ai admiré la compétence de tous les membres du jury. Mais j'ai constaté aussi que, lorsqu'il s'agissait d'analyser le contenu théologique de certaines affirmations, ils restaient très en retrait, comme si la forme seule du texte devait être accessible à leur compréhension et comme si sa signification devait échapper à leur prise.

Le dépassement du fidéisme demeure certainement une tâche toujours à recommencer à l'intérieur de l'Église. Et c'est une tâche de très longue haleine, parce qu'elle suppose que nous sachions résister à cet anti-intellectualisme si tenace, en vertu duquel des croyants ont peur du travail de l'intelligence. Et qu'il faut sans cesse leur rappeler ce que l'apôtre Pierre recommandait si vigoureusement aux premiers baptisés, appelés à vivre dans un monde païen : « *Soyez toujours prêts à rendre compte à quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous...* » (*Première Lettre de Pierre* 3, 15).

SIGNETS _____ *Claude Dagens*

Des raisons chrétiennes de faire de la théologie,

... en confrontation ouverte avec le travail de la Raison

1. La théologie est appelée à penser et à dire les raisons de la foi

Tout en étant évêque d'Angoulême, je ne peux pas oublier que j'ai des racines du côté de l'histoire des origines chrétiennes et de la théologie des Pères de l'Église, d'Irénée de Lyon à Grégoire le Grand, en passant tout spécialement par Augustin d'Hippone. Sans faire d'anachronisme, il me semble possible de puiser, dans ces premiers temps où s'élabore la théologie chrétienne, des raisons actuelles de la pratiquer aussi. Bien entendu, nous devons mesurer la différence essentielle des contextes historiques : l'époque des Pères est celle des commencements, de la foi affrontée à la persécution et de la pensée chrétienne immédiatement appelée au témoignage. Près de vingt siècles plus tard, il est évident que nous ne vivons plus du tout la joie et l'épreuve de ces commencements. Au contraire, nous voyons aujourd'hui, dans notre Occident sécularisé, tout ce qui s'efface de la tradition chrétienne, à tel point que des observateurs, historiens ou sociologues, annoncent la progressive extinction du catholicisme.

Je mesure cet énorme écart historique, mais je suis convaincu que nous avons quelque chose de très important à apprendre de ces premiers surgissements de la foi et de ces premières élaborations de la théologie chrétienne. En particulier ceci : la théologie naissante s'inscrit presque naturellement dans le paganisme de l'Antiquité. Plus exactement, c'est de l'intérieur même de la société païenne, dont le paganisme est à la fois politique, religieux et intellectuel, que la pensée chrétienne a germé. Les premiers théologiens chrétiens n'ont pas programmé de confrontation avec les penseurs du paganisme. Ils ont simplement accepté que la foi au Dieu vivant révélé dans l'humanité de Jésus s'expose à la confrontation avec le monde païen. Cette première confrontation s'inscrit dans les structures de la rhétorique, dans les catégories de la pensée, dans les images de l'art. Il s'agit d'un processus organique de conversion, et non pas d'un débat de type intellectuel ou universitaire.

Ce processus a été complexe. Il est passé par de multiples canaux, et d'abord par les traductions de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, en vue de l'initiation chrétienne et de la liturgie. C'est alors que s'est opéré un premier corps à corps entre la foi chrétienne et la culture païenne, au niveau du vocabulaire, de la langue, avec

Théologie et raison contemporaines

tout ce dont la langue est porteuse. Les termes qui désignent les personnes de la Trinité, Père, Fils et Esprit Saint, ont dû être eux-mêmes comme convertis à la nouveauté du Dieu chrétien. Mais la plus grande nouveauté de la foi chrétienne, c'est qu'elle doit s'exprimer dans le langage de tous, à partir de la Bible. Elle n'est pas une initiation plus ou moins ésotérique réservée à une élite religieuse, ni l'enseignement d'une nouvelle doctrine philosophique. Elle se présente comme une nouvelle forme d'éducation de l'esprit, et une éducation offerte à tous, « *non seulement aux philosophes et aux lettrés, mais même aux artisans et aux ignorants* » ; je cite ici l'apologiste Justin, dans sa première *Apologie* (I, 10, vers 150). Il faut souligner ce terme d'apologie : il signifie que les premières expressions publiques de la foi chrétienne s'adressent à ses adversaires. C'est le besoin de s'expliquer à l'égard des païens qui justifie l'élaboration de la théologie. D'emblée, cette théologie est une théologie en confrontation ouverte avec les autres. La foi qui cherche à se comprendre elle-même et à comprendre la Révélation de Dieu en Jésus Christ est une foi exposée.

Et ce caractère « *exposé* » de la foi justifie non seulement le genre littéraire des apologies, mais aussi la création de véritables « *écoles de la foi* », à Rome, avec Justin, ou à Alexandrie, avec Clément, pour que les nouveaux baptisés soient capables de comprendre eux-mêmes et de dire à d'autres ce qu'ils croient. Autrement dit, la foi n'est pas un cri, ni un sentiment secret. Elle doit être dite et argumentée. Comme dans un procès. Et l'on sait à quel point les récits de la Passion de Jésus, spécialement dans l'Évangile de Jean, soulignent comment Jésus lui-même fait face à ses adversaires par des raisons, en leur faisant parfois dire eux-mêmes ce qu'ils ne voudraient pas admettre, qu'il est « *le roi des Juifs* », « *l'innocent* », « *le Fils de Dieu* ».

La rationalité de la théologie est donc inséparable de cette rationalité du témoignage chrétien, à la suite de Jésus. C'est le combat de la foi exposée qui inspire la réflexion des théologiens comme il inspire le comportement des baptisés. Le philosophe Jean-Luc Marion avait, il y a déjà plus de 15 ans, mis l'accent sur ce réveil nécessaire de l'apologétique chrétienne. La raison contemporaine, expliquait-il, est en crise de ses fondements. Mais elle accepte l'accord ou le dialogue par la voie de l'argumentation. Et, ajoutait-il, « *cette figure de la raison impose aux chrétiens de reprendre un travail apologétique, cette fois dans le meilleur sens du terme, celui des Pères apologètes, dont Justin, "philosophe et martyr", reste la*

SIGNETS

 Claude Dagens

figure emblématique. Ce faisant, les chrétiens ne travailleront pas seulement au “service rationnel” (Romain 12, 1) de la Révélation, ni au bien commun en donnant à tous un peu de ce qui leur a été donné de connaître, mais ils renforceront la raison elle-même devenue presque problématique en ces temps de nihilisme où elle semble chanceler sous le poids de ses conquêtes⁴. »

On mesure alors, dans cette perspective large, à quel point la formation chrétienne n'est pas d'abord une affaire de méthodes, qu'il s'agisse de la catéchèse ou de l'exégèse. Il s'agit de la mission chrétienne dans ce qu'elle a de plus essentiel. Les chrétiens doivent parler, et parler selon la raison, c'est-à-dire argumenter, en acceptant d'être confrontés habituellement à ceux qui leur demandent de rendre compte de l'espérance qui est en eux.

Il y a une cinquantaine d'années, Madeleine Delbrêl, assistante sociale dans la banlieue communiste de Paris, à Ivry, aimait dire que croire, c'est savoir et c'est parler. Face à l'athéisme marxiste qui se présentait alors comme le sommet de la rationalité scientifique, elle pratiquait cette apologétique concrète qui passe par le témoignage quotidien et par ce qu'elle appelait « *l'apostolat de la bonté* »⁵.

2. La théologie est un déploiement organique

Tout en étant intimement adossée à la défense et à l'expression de la foi chrétienne en Dieu, la théologie naissante se manifeste aussi sous la forme d'un déploiement organique. Plus exactement, la foi en acte de comprendre (*fides quaerens intellectum*) se déploie à travers toutes les réalités du monde, de l'homme et de l'Église. La rationalité théologique est globale. Et c'est aussi ce caractère de globalité qu'il serait bon de redécouvrir et de faire valoir à la lumière des Pères de l'Église.

On sait que ces premiers théologiens chrétiens sont inséparablement des catéchètes, des prédicateurs et des évêques, en même temps que des exégètes de l'Écriture, des philosophes et des penseurs de la foi. La réflexion théologique est chez eux inséparable de l'expérience spirituelle, de l'action pastorale et de la vie

4. Jean-Luc MARION, « Apologie de l'argument », dans *Sauver la Raison*, *Communio*, n° 100, mars-juin 1992, pp. 32-33.

5. Madeleine DELBRÊL, « Athéismes et évangélisation », dans *Nous autres, gens des rues*, Paris, 1966, pp. 252-272.

Théologie et raison contemporaines

ecclésiale. D'Irénée de Lyon à Athanase d'Alexandrie et à Grégoire de Nysse, en passant par bien d'autres, on ne peut pas ne pas admirer chez eux cette cohérence profonde en vertu de laquelle, même si les points d'application sont variés, c'est le même courant de réflexion qui se déploie dans leurs œuvres, qu'il s'agisse d'éduquer les catéchumènes ou les néophytes, de réfuter les thèses des hérétiques ou d'élaborer la théologie trinitaire.

On peut évidemment estimer que cette organicité de la théologie est aujourd'hui irréalisable, à cause de la sectorisation des savoirs et des grandes structurations qui marquent le savoir théologique lui-même depuis le Moyen Âge. Et pourtant, il faut bien observer que les œuvres théologiques les plus reconnues dans l'Église du xx^e siècle, celles qui ont eu et qui ont encore le plus grand rayonnement sont aussi marquées par ce caractère de globalité. Je pense à Henri de Lubac, à Yves Congar, à Jean Daniélou, à Hans Urs von Balthasar, à Marie-Dominique Chenu et à Karl Rahner. Le Père de Lubac disait lui-même que toutes ses œuvres étaient des œuvres de circonstance, et il avait raison, mais cela voulait dire qu'il avait laissé l'Esprit Saint inspirer et guider sa pensée de théologien, en donnant à sa pensée la capacité et la liberté de déployer l'unique mystère de la foi, de « *Dieu qui se dit dans l'histoire* », à travers les circonstances, souvent imprévues et déroutantes, de sa propre histoire, de celle de l'Église et du monde

Je viens d'employer le terme de « *mystère* », et c'est, me semble-t-il, un terme sur lequel il faut sans cesse s'expliquer, en évitant qu'il ne puisse laisser supposer une irrationalité de la théologie. Le mystère, pour le dire en quelques mots, c'est ce qui vient de Dieu et de sa Révélation et qui passe par notre humanité. Autrement dit, le mystère donne à voir et à comprendre ce qui nous dépasse et qui nous est donné, pour que nous en vivions. Il joint en lui le travail le plus spéculatif et les engagements les plus concrets, sans oublier l'acte de prière et de contemplation.

Quand on recommande, comme le fait le pape Benoît XVI avec insistance, une lecture authentique du Concile Vatican II, selon le principe du développement organique qui est inscrit dans la Tradition chrétienne, c'est à cette catégorie du mystère qu'il faudrait faire appel. Dans un but précis : pour que soit vraiment honoré le caractère théologique, et pas seulement pastoral, du Concile Vatican II. Car ce Concile est porteur d'une grande perspective théologique, qui ne vaut pas seulement pour l'Église, comme on l'a dit trop souvent, mais qui porte plutôt sur la jonction intime entre le mystère

SIGNETS

 Claude Dagens

du Christ, le mystère de l'homme et le mystère de l'Église. Et c'est cette jonction qu'il faut faire valoir davantage, en partant du cœur ou du centre, comme dirait Balthasar, qui est la Révélation étonnante de Dieu en Jésus Christ mort et ressuscité, pour aller, à partir de ce centre, au mystère de l'homme, « *qui ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné* » (*Gaudium et Spes*, 22), pour reconnaître que l'homme ainsi révélé dans le Christ devient la « *route* » de l'Église dans sa mission, comme l'a écrit Jean Paul II dans sa première encyclique (*Redemptor hominis* 14) : l'Église, en tant que « *mystère et sacrement du salut* », est elle-même, dans le Christ « *le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain* » (*Lumen gentium*, 1).

Cette réception organique du Concile Vatican II fait partie des tâches les plus actuelles de la pensée théologique. Il s'agit en effet de refuser les dissociations du donné révélé, qui ne peuvent pas se réclamer de l'authentique Tradition chrétienne. Il s'agit, à partir du Concile Vatican II, parce qu'il est un Concile profondément traditionnel, nourri de la pensée des Pères de l'Église, spécialement Irénée, Cyprien et Augustin, de manifester pour les temps actuels ce qui est au cœur même de la foi et de la théologie chrétiennes : leur capacité de comprendre le mystère de Dieu et le mystère du Christ en relation avec le mystère de l'homme et le mystère de l'Église. Ce n'est pas là une synthèse facile. C'est un déploiement dans lequel on apprend sans cesse à entrer par sa raison pour pouvoir en vivre et en témoigner.

3. *Théologie de la création et mystère du mal*

Pour finir, je ne voudrais pas oublier les préoccupations que j'ai évoquées au début : le risque réel de tension entre la Révélation chrétienne et les prétentions ou les rétrécissements de la raison moderne, quand elle n'obéit qu'à une logique restrictive et positiviste. Je me risquerai à prolonger à ma manière les affirmations de Benoît XVI quand il défend la rationalité du christianisme ou plus exactement la synthèse qu'il réalise entre raison, foi et vie. Et je ne perds pas non plus de vue les convictions de Jean-Claude Guillebaud quand il affirme la pertinence toujours actuelle de la foi chrétienne.

Si l'on me demandait dans quels domaines il serait bon que la théologie développe aujourd'hui sa confrontation ouverte avec la raison, je n'hésiterais pas à nommer aussitôt les questions liées à la création et le mystère du mal. Ce sont là deux domaines où se posent une multitude de questions, parfois si aiguës que l'on risque

Théologie et raison contemporaines

toujours d'y répondre d'une façon superficielle ou sauvage, pour mieux s'en débarrasser. Que la maîtrise du monde et de la vie, à commencer par la vie humaine, ne puisse pas être réduite à des problèmes techniques, livrés au seul pouvoir des biotechnologies, ou à la logique d'un marché international sans contrôle, voilà qui me paraît justifier une réflexion renouvelée du côté de la théologie de la création. Comment penser le monde comme rationnel, si l'on estime qu'il n'est que le produit du hasard et de la nécessité ? Et, de manière positive, comment penser la vie non pas seulement comme un processus d'évolution, mais comme un don de Dieu, issu de sa Parole créatrice et aimante ? Ces questions trop brèves appellent – on le comprendra – des explorations renouvelées de la théologie de la création.

Concernant la réalité du mal et son mystère, il n'est pas nécessaire d'insister sur l'actualité des questions qui y sont liées. D'autant plus que, face à la brutalité du mal sous toutes ses formes, individuelles ou sociales, on répond souvent par la terrible logique de la culpabilité, qui postule des coupables du mal, que l'on doit chercher, trouver et mettre en procès. De sorte que la société semble parfois devenir un champ clos d'affrontements sans fin entre des victimes et des bourreaux.

Comment échapper à cet engrenage infernal ? Le mystère chrétien n'est pas la réponse. Il est la Révélation de la présence inouïe de Dieu à l'intérieur de cet engrenage, avec les dernières paroles de Jésus crucifié : « *Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font* » (Luc 23, 34). Nous sommes là au coeur du mystère de la foi, et le coeur de la foi est aussi le coeur de la théologie chrétienne confrontée au travail de la raison humaine, surtout face à l'énigme insondable du mal, à ce qui est sans raison, absurde, injustifiable.

Peut-être faudrait-il, dans ces domaines, partir plus résolument de ce point focal ou crucial de la Révélation de Dieu pour exercer plus raisonnablement ou plus chrétiennement nos responsabilités. Au lieu d'accuser les autres d'être anti-chrétiens ou de nous accuser nous-mêmes d'être de mauvais chrétiens, il est toujours urgent, comme au temps des origines chrétiennes, d'aller au coeur de ce que nous croyons pour rendre compte de ce coeur, ou comme l'écrivait Jean-Luc Marion dans l'article déjà évoqué : « *Le bien commun exige que nous propositions à tous ce que la Révélation nous a donné – et donné à comprendre. L'intelligence devient aujourd'hui un devoir de charité. La lumière que nous disons avoir reçue – dans des vases d'argile, mais nous l'avons bien reçue – il*

SIGNETS _____ **Claude Dagens**

*nous revient, à nous et à personne d'autre, de la transmettre. Quand une Église, dans une nation, meurt, ce n'est jamais d'abord le fait de ses adversaires, mais de ses membres, qui perdent le courage et la foi, donc l'intelligence.*⁶ » Et certainement aussi l'amour, puisque le Logos manifesté en Jésus-Christ est Amour.

Claude Dagens est né à Bordeaux en 1940. Études de lettres et d'histoire à l'École normale supérieure et à l'École française de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres et en théologie. Prêtre en 1970. Professeur au séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque d'Angoulême en 1993. Principales publications : *Saint Grégoire le Grand, Culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977, *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1982, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, 1996, *La Nouveauté chrétienne dans la société française, Espoirs et combats d'un évêque*, Paris, 2005, *Méditation sur l'Église catholique en France libre et présente*, Paris, 2008. Membre du comité de rédaction francophone de la revue *Communio*. Membre de l'Académie française en 2008.

6. Jean-Luc Marion, article cité p. 31.

Communio, n° XXXIII, 4 – juillet-août 2008

Harry HALBREICH

Arc-en-ciel théologique

L'année du centenaire de la naissance d'Olivier Messiaen est l'occasion d'un nombre impressionnant de manifestations dans le monde entier (concerts, colloques etc.). La présentation du programme qui, à l'Église de la Trinité, Paris, se déroule tout au long de l'année 2008, a été l'occasion de l'article qui suit¹.

*« Je mets mon arc dans la nuée,
et il deviendra un signe d'alliance
entre moi et la terre. »
(Genèse 9, 13)*

« **Arc-en-ciel théologique** » : c'est ainsi qu'Olivier Messiaen définit lui-même sa musique. Un peu d'herméneutique s'impose.

Le mot « arc-en-ciel » évoque immédiatement un éblouissement de couleurs et de *toutes* les couleurs du spectre perceptible à l'œil (car il en est d'autres, au-delà de l'ultra violet ou en deçà de l'infra rouge, que nous ne percevons pas). Ces couleurs, nous les voyons toutes, car elles se présentent dans l'ordre *naturel* des fréquences.

1. O. Messiaen a été titulaire des Grandes Orgues de l'église de la Trinité durant plus de 60 ans. Pour s'informer des manifestations qui s'y déroulent tout au long de l'année consulter : Messiaen Trinité 2008 (www.latriniteparis.com)

SIGNETS

 Harry Halbreich

Et il en va de même pour les harmoniques s'inscrivant dans la résonance *naturelle* d'une fondamentale. Faire entendre simultanément des spectres sonores brouillant diverses fondamentales harmoniquement non-compatibles annule les couleurs et fond les douze sons de l'échelle tempérée dans l'uniformité du gris : c'est ainsi que les voit Messiaen. L'arc-en-ciel constitue la gamme de couleurs la plus complète. Mais au-delà de cette constatation physique, il faut souligner le cas particulier de l'arc-en-ciel, à la limite du matériel et de l'immatériel, échappant à toute réalité tactile. On peut s'en approcher jusqu'à l'avoir presque au-dessus de soi, mais si on essaye de le franchir, il disparaît. De même que le Temps, c'est un seuil, une frontière nous séparant de l'Inconnaissable. Ce n'est que dans la Vie éternelle, affranchis de l'infirmité de nos sens mortels, que nous *verrons* la musique et que nous *entendrons* la lumière, ainsi que Messiaen l'a dit dans sa *Conférence de Notre-Dame*. Mais n'est-il pas troublant de constater qu'il a eu le rare privilège – au point qu'on peut l'appeler une *grâce* – de disposer de la Synopsis (ou audition colorée, ou vision sonore), prémonition de cet état béatifique... Ceci nous a menés du niveau scientifique à celui de l'Esprit, et ici s'offrent à nous d'autres richesses, d'autres clés quant à l'appréhension de l'Arc-en-ciel. Et tout d'abord, le verset de la Genèse posé en épigraphe de cette brève étude : l'Arc-en-ciel est bien un *pont* jeté par Dieu du Ciel vers la Terre, invitant l'homme à le gravir en montant vers Lui. L'arc-en-ciel comme métaphore du Christ : est-il théologiquement audacieux de poser la question – Et Dieu n'a-t-il pas couronné ses Anges, ses Saints et ses Martyrs de multiples fragments d'arc-en-ciel que nous appelons des auréoles – Autant de signes distinctifs par la lumière, par la couleur... D'autre part, les verrières multicolores de nos grandes cathédrales que Messiaen aimait et admirait tant, méritent l'épithète d'« arcs-en-ciel théologiques » au même degré que ses œuvres musicales, dont elles constituent le parfait équivalent visuel.

Théologique, et non mystique. La distinction a été faite maintes fois, mais il n'est peut-être pas inutile de la rappeler ici.

Messiaen s'est à juste titre défini comme un exégète des vérités *théologiques* de sa foi de catholique, vérités dont sa musique excelle également à exalter la dimension de merveilleux, de féerie. Car, comme il l'explique, « né croyant », grâce inestimable dont il a consacré sa longue vie de créateur à porter témoignage pour ses frères humains, il a été dès l'enfance fasciné par les contes de fées, mais a choisi d'emblée les plus beaux, ceux qui étaient *vrais*. Et

Arc-en-ciel théologique

cette absolue Vérité bien évidemment appelle l'exégèse et le commentaire. A ce titre, le *musicus theologicus* Messiaen n'a qu'un seul équivalent dans l'histoire de la musique, à plus de deux siècles de distance : Jean-Sébastien Bach. Ce qui les sépare : deux églises différentes mais se réclamant du même Livre et adorant le même Dieu unique et trinitaire, une culture, une langue, un milieu politique et social autres, est finalement d'importance bien moindre, circonstancielle surtout, que ce qui les rapproche. Pour rendre accessibles à notre cœur et à notre intelligence, en l'occurrence indissociables, les vérités et les mystères du Dieu chrétien, tous deux usent d'un langage symbolique, voire figuratif. La paraphrase musicale par Bach d'un texte de Cantate ou de Passion, ou encore celui, non dit, d'un choral d'orgue, obéit aux mêmes principes que celle d'un cycle instrumental (orgue, piano, orchestre...) ou vocal (des *Petites Liturgies* à la *Transfiguration*), voire même d'un Opéra (*Saint François d'Assise*) chez Messiaen. Le but cherché est bien le même : nous ouvrir à Dieu et au Christ en nous préparant ici-bas à la grande, à l'unique Rencontre, à l'inconcevable face à face avec le seul Amour.

C'est là l'attitude d'un *théologien* des sons à l'opposé d'un mystique. Robert Sherlaw-Johnson, l'un des biographes de Messiaen, récemment disparu, a clairement expliqué cette différence : « le mysticisme cherche l'annihilation de l'être, laquelle dans sa perfection, est la contemplation dans l'extase et unit l'homme à la Divinité. Messiaen, par contre, est concerné par les vérités de la Foi catholique, qui traitent de l'acte rédempteur de Dieu dans le monde par l'Incarnation et le Sacrifice du Christ. C'est l'expression de cette relation unissant Dieu à l'homme qui donne à sa musique son orientation théologique plutôt que mystique ». J'ajouterai que cette relation est symbolisée, ainsi qu'il a déjà été dit, par l'Arc-en-ciel. Mais il est une différence plus fondamentale : l'état de contemplation, but de la quête mystique, est exclusif en soi de l'acte de la création artistique. Il s'identifie au contraire à la forme la plus haute de l'Amour. Et la promesse, voire la perspective de cet amour parfait, se trouve au nombre des sujets d'inspiration de Messiaen, ce qui explique qu'exceptionnellement on trouve sous sa plume l'épithète « mystique » appliquée à sa musique. L'un des thèmes principaux du grand cycle des *Vingt Regards sur l'Enfant Jésus* s'appelle même « Thème de l'amour mystique ». Mais même lorsqu'il évoque l'état de béatitude inconcevable qui sera le nôtre dans la Vie éternelle, il le fait dans une perspective *théologique*. D'ailleurs, les commentaires

SIGNETS

 Harry Halbreich

accompagnant toutes ses grandes œuvres comportent, à côté d'analyses proprement musicales, des considérations théologiques extrêmement solides s'appuyant sur les meilleures références, des Écritures, de la liturgie, des Pères de l'Église ou d'auteurs anciens et modernes. Pour terminer concernant ce point, rappelons le cas du grand musicien croyant que fut Manuel de Falla, qui non seulement ne s'estima jamais digne d'écrire même de la musique religieuse, mais qui termina sa vie dans la quête mystique d'une contemplation ascétique... et artistiquement stérile, puisqu'il cessa de composer.

Le langage musical de Messiaen, fait de mélodies modales, d'harmonies colorées, de timbres chatoyants, de rythmes d'une variété inépuisable, le tout pailleté de chants de centaines d'oiseaux du monde entier, ce langage dispose de toutes les richesses aptes à exprimer la joie, l'espérance, la consolation des affligés, à célébrer les beautés de la Création et celles, de loin supérieures encore, de la Jérusalem céleste. Mais il y a également le versant de l'ombre, de la souffrance du Christ en croix dont nos péchés sont la cause, il y a la contrition, le remords, la crainte devant la mort aussi. Ce sont des choses qui occupent une moindre place chez ce chantre des Mystères de Gloire, qui s'en est brièvement expliqué parfois, affirmant qu'il n'était « pas doué » pour les exprimer. Et il est vrai que d'un point de vue purement musical, le noir, voire le gris, manquent à sa palette modale, et que si son langage mélodico-harmonique fait une large place à la dissonance aussi, celle-ci soit se « résout », ou bien alors, et c'est le cas le plus fréquent, se passe de résolution, car elle se fond naturellement dans la résonance harmonique. Aussi, quand il lui faut réserver une place à ces ombres (mais en fin de compte, nous savons que « les ténèbres proclament la gloire de la lumière » !), cela lui est difficile, car cela revient presque à forcer sa nature vraie. Ces moments sont alors autant de dures victoires remportées sur lui-même, et il n'en est sans doute pas de plus grande que l'hallucinant tableau des *Stigmates* dans *Saint-François d'Assise*. Ce n'est pas le lieu, dans ce qui n'est qu'un bref préambule à la somptueuse célébration de cette année jubilaire, pour détailler tous les trésors dont ses auditeurs seront comblés, ce dont les commentaires propres à chaque concert, et donc à chaque moment de l'année liturgique, se chargeront en lieu et place. Dans cette année liturgique, et pour les raisons que nous venons d'exposer, il manque, on le sait, un cycle pour la Semaine Sainte et pour le temps de la Passion du Christ. Par contre, Pâques sera bien présent (le 24 mars 2008), avec notamment le cycle des *Corps Glorieux*

Arc-en-ciel théologique

(qui aurait pu également illustrer la Fête de la Toussaint), puisque la Résurrection du Christ est garante de la nôtre. Et aux fêtes régulières de cette année liturgique s'ajoutera, bien sûr, le 4 octobre 2008, celle de Saint François d'Assise, qui a inspiré au compositeur son plus grand et monumental chef-d'œuvre. Nous anticiperons cette célébration de deux jours, donc le 2 octobre, par une soirée qui y sera consacrée. Dans ce chef-d'œuvre, Messiaen a mis l'essentiel de son message d'homme et de chrétien, et ceux qui l'ont bien connu, au nombre desquels j'ai la joie et le privilège d'appartenir, savent qu'il a mis les vertus franciscaines, notamment celle de transmuter les épreuves en joie à force de modestie et d'humilité véritables, en tête de ses priorités de vie quotidienne.

Au moment de clore ce bref article, j'aimerais témoigner encore de l'immense gratitude que j'éprouve envers cet homme dont l'œuvre magnifique continue à illuminer ma vie, et dont l'influence sur mon cheminement spirituel, décisif dès le moment de notre rencontre, il y a maintenant plus d'un demi-siècle, continue à agir puissamment. Et je sais qu'il le sait, là où il est, au moment où je mets le point final, en ce trente-troisième dimanche du Temps Ordinaire au cours duquel la Liturgie nous fait entendre le *Psaume 98* : « Jouez pour le Seigneur sur la cithare, sur la cithare et tous les instruments ; au son de la trompette et du cor, acclamez votre roi, le Seigneur ! ». Qu'Olivier Messiaen nous accompagne durant toute l'année qui s'ouvre, de sa musique, suprême consolation et inlassable dispensatrice de joie et de lumière !

18 novembre 2007

Harry Halbreich. Musicologue, auteur notamment du catalogue raisonné des œuvres d'Arthur Honegger. Outre plusieurs livres consacrés à Arthur Honegger, Claude Debussy ou Albéric Magnard, signalons, aux éditions Fayard, *L'œuvre d'Olivier Messiaen, sa pensée, son langage* (à paraître en août 2008).

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. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), 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, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), 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

BRESILIEN : Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura
Communio – Asociacion pro-Communio**

Responsable : Gabriel Alonso, C/Andrés Mellado, 29, 2º A 28015, Madrid

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 Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, 1-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Olfarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista 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 Monseigneur Peter Henrici, Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach ZG, Suisse.

Dépôt légal : juillet 2008 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-23-1 – 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-Canale à Courtry
N° d'impression : 10886

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