

# la vérité

*« Notre intelligence se conduisant par la seule voie de la parole, celui qui la fausse trahit la société publique. C'est le seul outil par le moyen duquel se communiquent nos volontés et nos pensées, c'est le truchement de notre âme : s'il nous fait défaut, nous ne tenons plus, nous ne nous reconnaissons plus »*

**Montaigne, Essais, II, 18.**

*« Jusqu'à présent, la Vérité seule s'est incarnée, "Je suis la vérité qui te parle", et vous savez comment elle a été accueillie. Ah ! on ne s'y est pas trompé une minute : "crucifie-le !" Il n'y a que la VÉRITÉ qui offense ! C'est tout de même troublant d'entendre le Bourgeois dire ces choses-là, tranquillement, du matin au soir »*

**Léon Bloy, Exégèse des lieux communs, I, 38.**

*« — Mais qu'est-ce que vous me chantez-là ?  
— La vérité, hélas, monsieur »*  
**Hergé, Vol 714 pour Sidney, p. 24.**

## Sommaire

### Editorial

---

Hans-Urs von BALTHASAR : « **Je suis la Vérité** »

4

Se désignant comme la Vérité en personne, le Christ atteste d'abord qu'il accomplit la promesse faite par Dieu de se révéler lui-même : amour et Trinité. Plus encore, il se désigne comme celui qui, face au mensonge du mal, crée et récapitule en lui tous les fragments de vérité.

### Problématique

---

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER : **Témoigner de la vérité**

8

Il n'est pas demandé au témoin du Christ de témoigner de la vérité selon sa probité intellectuelle, son honneur ou sa force de conviction. Dans tous ces cas, la vérité reste soumise, à la raison, au jugement, à la mort (qui peut indifféremment témoigner de n'importe quelle cause). Mais avec le Christ, c'est la vérité elle-même qui témoigne, puis qui témoigne en ses disciples. Le témoignage de la vérité, martyre, n'est pas preuve, mais épreuve — de la Passion.

Peter HENRICI, s.j. : **Sophistique et philo-sophie**

L'affrontement de Socrate et des sophistes vaut aujourd'hui encore : alors

16

que Socrate obéit à la vérité, les sophistes la soumettent à un but, ce qui est le propre de l'idéologie. Quand l'intérêt pour la vérité devient plus important que la vérité elle-même, nous prétendons la posséder, au lieu d'en être possédés. L'attitude du philosophe est ici exemplaire : espérer être dans la vérité, la laisser grandir en nous, c'est-à-dire l'aimer.

Jean-Noël DUMONT : **Paradoxe et slogan**

La pensée idéologique défigure la vérité en parlant par slogans. la vérité

32

ne peut alors que se révéler en paradoxe. Le paradoxe déchire le voile obscur qu'impose le slogan.

Françoise BRAGUE : **Pourquoi nous devons apprendre à nos enfants à ne pas mentir**

Le mensonge n'affecte pas d'abord le rapport d'une conscience aux choses et

40

à leurs états, mais sa relation à d'autres consciences, donc, à la fin, à elle-même. Mentir revient toujours à se mentir à soi-même, donc, littéralement, se perdre.

### Intégration

---

Olivier BOULNOIS : **Philosophie éternelle et Sagesse divine**

La rationalité des formules de foi exige-t-elle une philosophie éternelle,

50

*philosophia perennis* ? On restera plus prudent en remarquant que les scolastiques ignoraient ce concept, que sa naissance au XVI<sup>e</sup> siècle correspond à une vision résolument concordiste du rapport au paganisme, enfin que ses

emplois contemporains soulèvent plus de difficultés qu'ils n'offrent d'éclaircissement : dans le christianisme, ce qui est éternellement vrai, ce n'est pas une ou des philosophies, mais le Christ se révélant.

Reinhard LOW : **Vérité et évolution**

64

La récente « théorie évolutionniste de la connaissance » tente de produire la pensée elle-même à partir de l'évolution. Mais cette tentative elle-même, restant une pensée, ne peut se réduire à cette théorie. Il ne s'agit donc pas d'une théorie. Sera-ce donc une banale idéologie scientiste ? Ce ne serait pas la première.

### Attestation

---

Stefan VAN CALSTER : **Prêcher la vérité**

73

Il ne suffit pas de prêcher la vérité pour qu'elle soit reçue et appliquée. Rien n'est plus facile que de déformer un message dont on ne veut pas, ou de se faire une caricature de celui qui l'émet. Il faut donc aussi que le prédicateur vive et témoigne de ce qu'il enseigne, et qu'il sache présenter son message de façon telle que l'auditeur soit obligé de s'y voir sous un jour nouveau. Les paraboles des prophètes et de Jésus en donnent des exemples frappants.

### Signets

---

Michel BASTIT : **Renaissance du Droit canon ?**

L'Église possède un droit, et celui-ci a déjà un long passé. N'est-il que le

84

fruit des accidents de l'histoire ? N'est-il qu'une transposition dans l'Église des droits civils ? L'Église ne pourrait, ne devrait-elle d'ailleurs pas se passer d'un droit légaliste et codifié ? Ces questions ne peuvent recevoir de réponse simpliste. Le nouveau Code de Droit canonique semble bien avoir intégré les diverses requêtes contenues dans ces questions.

Fabrice BOUTHILLON : **Qui a brillé les idoles de Clovis ? A propos de l'intégrisme, quelques observations sur les modes de régulation dans l'Église.**

97

L'intégrisme n'est pas d'hier : sa généalogie remonte à l'intransigeantisme anti-libéral du XIX<sup>e</sup> siècle, mais placé sur la défensive, devenu groupe de pression, puis passé de la révérence à la révolte. Une analyse historique de son évolution et une description des différents aspects de sa sensibilité invitent à poser quelques hypothèses quant à l'avenir.

Jean-Baptiste ECHIVARD : **Le diaconat, vocation d'Église**

Un diacre donne son expérience et sa réflexion : la figure diaconale sem-

116

ble avoir du mal à se distinguer de celles du sacerdoce ministériel et du sacerdoce baptismal dont Vatican II a rappelé la complémentarité ; en fait l'ordination ministérielle conforme le diacre à Jésus-Serviteur qui prépare la Cène et la Passion en lavant les pieds de ses disciples.

Hans-Urs von BALTHASAR

## « Je suis la Vérité »

« JE suis la vérité ». La parole peut d'abord paraître scandaleuse, voire monstrueuse : un homme, particulier, revendique pour lui-même ce vers quoi tout homme se dirige, ce à quoi toute personne et toute communauté morale tendent, ce qui devrait régner dans toutes les relations humaines, ce que, d'une certaine manière, on ne peut refuser à l'organisation même des animaux, des végétaux ou des minéraux (puisque les choses inanimées sont régies par des lois intérieures, sur la constance desquelles nous pouvons compter, que le scientifique suppose et que les êtres vivants manifestent en eux-mêmes dans leur développement). Comment quelqu'un, dans sa singularité, peut-il revendiquer pour lui ce qui pénètre en propre tout être particulier ? Nous pouvons essayer de le comprendre en organisant notre réponse en trois cercles concentriques qui vont s'élargissant.

1. Cette parole du Christ est dite dans le cadre biblique de l'alliance de Dieu avec l'humanité. Elle signifie alors : je suis l'accomplissement de toutes les promesses faites par Dieu ; non simplement l'accomplissement de ce que Dieu a édicté sur la manière dont l'homme doit se comporter dans l'alliance d'amitié avec lui sous la forme de prescriptions (les « dix commandements ») et qu'il a finalement inscrit au fond des coeurs des hommes ; mais aussi l'accomplissement de la promesse que Dieu a faite de se révéler lui-même tel qu'il est en vérité : comme le Dieu qui dans son amour pour le monde va jusqu'à la fin (*Jean* 13, 1), se manifestant ainsi comme l'amour substantiel (*1 Jean* 4, 16). Et cette révélation comporte non seulement qu'il est cela pour lui-même, mais qu'il le prouve en mourant sur la croix pour le monde et pour le salut du monde, nous attirant ainsi dans cette vérité divine d'amour : « Dieu est Amour ; celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*ibid.*). Pour que Dieu soit manifesté comme l'amour en

lui-même, il doit prouver au monde son amour, ce que fait le Christ en manifestant pleinement le Père, et ce qui de son côté est prouvé au monde par « l'autre Paraclet » (*Jean* 13, 16), le Saint Esprit envoyé par le Christ de la part du Père. En dévoilant le mensonge du monde qui rejette le Fils — c'est l'idée centrale de l'encyclique du pape sur le Saint-Esprit — il est « l'Esprit de vérité » qui introduira « en toute vérité » du Christ jusqu'à la fin du monde, « il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il entendra, il le dira... c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (*Jean* 16, 13 s.). Le Dieu qui se révèle d'abord comme amour en un destin de souffrance et de passion qui comprend le monde entier, puis se manifeste de lui-même comme l'unique-authentique-vérité en face du monde entier, ce Dieu est le Dieu Trine de l'Église chrétienne. Au sein de cette manifestation de Dieu par lui-même, le Christ en tant que le Fils du Père se nomme « la Vérité » parce qu'il a dévoilé l'essence la plus profonde de Dieu qui a créé le monde, et envoie son Esprit et celui du Père, qui fait connaître cela au monde entier.

2. Le cercle s'élargit quand on se reporte à la déclaration néotestamentaire, selon laquelle toute l'existence de l'univers suppose une décision divine préalable, la décision de ne pouvoir créer un monde « bon » que si quelqu'un, au-delà de toutes les catastrophes morales de ce monde, se porte garant pour cette vérité plus profonde et inébranlable. C'est pourquoi il est dit du « sang précieux de l'Agneau sans reproche et sans tache » que cet Agneau était « discerné avant la fondation du monde » (*1 Pierre* 1, 19-20), que Dieu « soutient l'univers par sa parole puissante, qui a accompli la purification des péchés » (*Hébreux* 1, 3), que Dieu « nous a élus en lui, dès avant la création du monde, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ... En Lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes » (*Ephésiens* 1, 4-7), que les élus de Dieu « sont inscrits, dès l'origine du monde, dans le livre de vie de l'Agneau égorgé » (*Apocalypse* 13, 8). Ces textes montrent unanimement que la décision pour un monde dont Dieu prévoyait très bien la destinée, ne pouvait être risquée que si d'avance il y avait en Dieu lui-même une garantie que tout mensonge diabolique, tout crime et toute négation de Dieu étaient « sapés à la base » par une action de Dieu à accomplir en

ce monde, action qui assurait à sa vérité la victoire sur tout mensonge. C'est ce qui est arrivé exactement dans la croix du Christ : « *stat crux, dum volvitur orbis* ».

**3.** Mais l'univers n'est nullement pur mensonge, tandis que la croix (et par là toute la vie) de Jésus serait l'unique vérité. Ce que nous avons dit a encore besoin d'un élargissement qui se dégage presque de lui-même de ce qui précède. Du Fils de Dieu qui est devenu homme, il est dit : Dieu « l'a établi héritier de toutes choses, il est le resplendissement de sa gloire, l'effigie (l'expression exacte est : *caractère*) de sa substance, il soutient l'univers par sa parole puissante » (*Hébreux* 1, 3), « tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (*Jean* 1, 3). Mais le Fils est « de Verbe dès le commencement », la pleine autodéclaration de Dieu, qui dans le Verbe a exprimé non seulement son essence, mais dans cette essence aussi tout ce qu'il peut créer dans sa liberté ; c'est pourquoi (comme le disent les théologiens), de toute éternité les possibilités ou idées de tous les mondes concevables sont énoncées dans le Fils. Et quand Dieu a décidé dans sa sagesse de créer le monde existant, la vérité de toutes choses avait sa vérité dernière, intégrale, dans cette « Parole » éternelle qui devait un jour devenir homme et énoncer l'essence de Dieu. Toutes les choses avaient en elles des éléments de vérité (les Pères de l'Église les appelaient des « *logoi en germe* », des fragments de la vérité totale), des éléments qui leur revenaient vraiment, dans la mesure où elles étaient ordonnées à une somme de vérités à tirer. Cette somme fut aussi tirée, d'après le plan de Dieu, dans la mondanisation et l'incarnation du Logos qui doit incorporer d'abord son Église, mais eschatologiquement l'univers entier dans sa vérité englobante — à savoir celle de Dieu se manifestant et se donnant. De ces fragments de vérité font partie les vies, les souffrances et les morts de tous les êtres particuliers (dont nous n'avons pas de raison d'exclure l'ensemble des êtres vivants), toutes les bonnes mœurs entre les hommes, et aussi tous les systèmes religieux et philosophiques inventés par eux, dans la mesure où ils s'efforcent de se mouvoir vers le but qu'est la vérité absolue. Ils ont peut-être des contenus très différents de vérité, qui ont besoin d'un examen et d'un discernement opérés par la vérité totale, mais ce qui en eux tend vers celle-ci, sera enfoui en elle. Ce qui a réellement en soi la « vie » vers Dieu, ce qui est sérieusement en route vers Dieu, cela

est dès maintenant en Celui qui dit de lui-même : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jean* 14,6).

**Hans-Urs von BALTHASAR**

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Was bedeutet das Wort Christi : "Ich bin die Wahrheit" ? »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Iffilo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984 ; *La vérité est symphonique*, S.O.S., Paris, 1985 ; *La dramatique divine*, I, II, Lethielleux, 1984 et 1986. Vient de paraître dans la collection « Communio » (Fayard) : *L'heure de l'Église*.

**Pensez à votre réabonnement !**

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

## Témoigner de la vérité

**LE** terme de vérité s'applique à un grand nombre de domaines : il y a une vérité scientifique, une vérité de l'information, une vérité des relations humaines et personnelles, une vérité même dans la convention artistique. En quel sens parler de vérité dans le champ de la foi chrétienne ? S'agit-il là d'une simple extension de l'emploi commun (ou d'un des emplois communs) ou plutôt d'une compréhension nouvelle que, sans le Christ, le monde n'aurait point connue ? La foi chrétienne peut-elle méditer la vérité comme un mystère et un mystère qui appelle son témoin ?

Comment se dit et se donne la « vérité » en termes spécifiquement bibliques ? Sur le mode et au rythme du témoignage. La vérité biblique ne se dévoile pas immédiatement, en sorte de dispenser de l'intermédiaire d'un témoignage ; elle ne se fait accessible que par et dans le témoignage et la garantie qu'en offre un témoin. Ainsi Jean le Baptiste «...a témoigné de la vérité» (*Jean* 5, 33) ; ainsi Jean le disciple pose que «...son témoignage est vrai et lui sait qu'il dit vrai» (*Jean* 19, 35), «...(il) témoignait de ces choses (...) et nous savons que son témoignage est vrai» (*Jean* 21, 24). La vérité s'appuie ici sur un témoignage dont la véracité repose à son tour sur un second témoignage : témoignage au second degré.

Mais ne trouvons-nous pas ainsi comme une conception nihiliste de la vérité ? Dans cette perspective dite moderne, celui qui témoigne de la vérité ne la confirme et ne l'assure que parce que, d'abord et plus essentiellement, la vérité semble (à ses interlocuteurs mais aussi à lui) affaiblie, attaquée et incapable de s'imposer elle-même. Mais qu'est-ce que la vérité si seul le témoin apporte l'argumentation décisive et les raisons qui doivent emporter la conviction et faire reconnaître la vérité comme vérité ? N'est-ce pas que la vérité n'est pas capable de s'imposer, de se révéler, de s'attester elle-même ? La vérité n'est plus auto-

référentielle si son témoin, devenu la source réelle de sa validité, en assume le rôle et la fonction. S'il faut « témoigner de la vérité », n'est-ce pas que la vérité a été obscurcie ? C'est l'heure du sceptique et du sophiste : tout énoncé ne vaut plus que par la force qui l'atteste et l'impose, non point par sa vérité propre. Peu importe ce que l'on croit ou ce dont on témoigne : l'essentiel tient à la force de conviction et à la puissance d'imposition. Cette supériorité du témoin sur la « vérité » qu'il atteste et annule en même temps caractérise le nihilisme. Elle peut prendre deux orientations.

La vérité peut dépendre de son témoin si l'héroïsme de ce dernier devient le critère de la vérification. Ici la formule emblématique paraît venir de Pascal : « *Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger* » (*Pensées*, *Lai*. 822/ Br. 593). Quel que soit le sens exact de cette formule, elle évoque aujourd'hui moins le martyr chrétien que son opposé exact : l'attestation suicidaire et fanatique d'une doctrine sans vérité propre et qui ne s'impose que par l'argument extrinsèque du sang : celui du militant et celui de ses victimes, confondus dans un carnage absurde. Le martyr ainsi supposé ne témoigne d'aucune vérité puisque les mêmes moyens (en fait *le* même : la mort) peuvent s'appliquer indifféremment à n'importe quelle cause. Le «témoin» ne témoigne que de lui-même s'il n'atteste que sa volonté éperdue d'affirmer son idéologie, sa volonté de domination. La « vérité » prétendue n'intervient ici que pour lui permettre de témoigner, à travers elle, de soi-même et de soi seul. La « vérité » et même la mort deviennent comme une mise en scène d'une volonté se voulant elle-même et se rendant visible par ces vêtements d'emprunt.

Mais la vérité peut aussi dépendre de son témoin lorsqu'elle se trouve convoquée par lui devant la magistrature suprême de la raison. Le tribunal de la raison fixe au témoin, donc à la vérité en question, des critères de vérification (ou de « falsification ») antérieurs à cette vérité particulière. Deux tribunaux peuvent ainsi décider de la vérité par l'intermédiaire de témoins. D'abord le tribunal de la rationalité au sens strict : la raison, en fait la raison humaine, décide non seulement de ce qui est vrai mais encore de ce qui a droit de l'être. Ainsi se déploie l'horizon rationaliste des Lumières et de la modernité. Mais en décidant de la vérité, la raison, sans le savoir, la réduit au rang d'un de ses produits et bientôt d'une simple valeur convenue. Reste un autre tribunal qui se soumet la vérité par l'intermédiaire de témoins : celui de la justice humaine. En principe, le témoignage

véridique doit ici trancher la question de la vérité, d'autant plus que la critique du témoignage l'éprouve : « *Jurez de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité* ». Mais par là même, la vérité est à nouveau mise en dépendance d'une instance antérieure. Le témoin doit être reçu, cru, qualifié. Et si les preuves matérielles manquent pour le confirmer, quoi donc le qualifiera ou le récusera, sinon l'ultime conviction du juge ou du juré ? Même, quand peut-on parler de preuve ? Faire la vérité implique toujours, en termes judiciaires, de la produire, de la mettre en avant, il faut construire une preuve alors que les faits échappent.

Dans tous ces cas, la vérité n'interfère avec le témoignage que pour s'y soumettre : soumission de l'idéologie à l'auto-attestation du militant, ou soumission des dépositions à la vérification et à l'intime conviction des témoins et des juges.

Lorsque la révélation biblique propose de «témoigner de la vérité» reprend-elle ce modèle ? Non assurément ; il faut ici le montrer. Remarquons d'abord une ambiguïté de l'expression française : «témoigner de la vérité». S'agit-il du témoignage que la vérité rend elle-même (génitif subjectif) ou du témoignage rendu à la vérité (génitif objectif) ? Dans le premier cas, *de quoi la vérité témoigne-t-elle* ? Dans le second, *qui* peut témoigner de la vérité ? Dans les deux, quelle relation entre la vérité et son répondant ?

**LA** vérité de la révélation récuse le modèle d'une sujétion nihiliste à ceux qui l'affirment et croient en témoigner du seul fait qu'ils s'obstinent. En effet ce n'est pas la vérité qui demeure dans le témoin (comme une idée, une opinion) mais ce sont les témoins qui sont appelés, comme des disciples, à demeurer en elle : « Jésus disait à ceux des Juifs qui croyaient en lui : "Si vous demeurez dans ma parole, vous serez en vérité mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres" » (*Jean 8, 32*). Ce ne sont pas les hommes qui, par leur affirmation et leur victoire, font triompher ou libèrent la liberté ; c'est la vérité : si l'on consent à demeurer en elle à titre de parole du Christ, elle offre la demeure où les disciples reçoivent leur libération. Il faut apprendre à demeurer dans la vérité comme en un amour : « Demeurez en mon amour, comme je garde les commandements de mon Père et je demeure dans son amour » (*Jean 15, 10*). La vérité est elle-même la demeure de l'amour ; la vérité se donne originaire, auto-référentielle. Les

«demeures dans la maison du Père» (*Jean 14, 2*) ne s'ouvrent qu'autant que la vérité est la demeure première. La vérité est le lieu où habiter et habiter dans le Père : elle est ouverte comme sa propre voie d'accès à elle-même comme au Père. La vérité s'offre comme une demeure parce qu'elle se donne en personne, dans la personne du Verbe incarné. « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie » (*Jean 14, 6*).

Cette triple équivalence n'est pas respectée par l'idéalisme trop commun selon lequel la vérité équivaut au verbe de la raison humaine et pour lequel l'accès intellectuel à la vérité rationnelle procure, de soi, la vie et le salut. La Vérité de la Révélation qui libère et donne la vie, resplendit de la Personne du Verbe éternel venu en notre chair. Comment la Vérité témoigne-t-elle ainsi d'elle-même, sous les yeux des disciples et donc sous les nôtres ? En faisant la Vérité que les hommes, menteurs et réfugiés dans les ténèbres, ne tolèrent pas. La Vérité s'atteste elle-même en faisant ce que veut et ce que dit le Père. L'auto-attestation de la Vérité dans le Christ s'accomplit concrètement par l'attestation du Père dans les oeuvres du Christ, donc par l'attestation du Christ, en son Œuvre, comme le Fils du Père : « Si je rends témoignage de moi-même, mon témoignage n'est pas vrai ; mais il y a un autre qui témoigne à mon propos et je sais qu'il est vrai le témoignage qu'il porte à mon propos (...). Car moi j'ai un témoignage plus grand que Jean : les oeuvres que le Père m'a données pour que je les accomplisse, ces oeuvres que je fais, c'est cela qui témoigne de mon propos que le Père m'a bien envoyé. Et le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui m'a rendu témoignage » (*Jean 5, 31.36.37*). La Vérité témoigne d'elle-même au sein d'un échange achevé : le Fils accomplit les oeuvres du Père que le mensonge du péché récuse, donc ces oeuvres attestent devant le monde que le Fils se conforme parfaitement au Père, en sorte que le Père ratifie ces oeuvres comme les siennes et le Fils comme sa propre Vérité. La Vérité s'atteste dans le Fils parce que celui-ci accomplit des oeuvres qui ne sont pas les siennes mais celles du Père. L'auto-attestation de la Vérité signifie l'échange spirituel et trinitaire de l'Amour. Dans cette lumière, la Vérité ne peut s'entendre comme la personnification d'une abstraction, ni comme l'affirmation d'une volonté : elle est à reconnaître comme la délivrance de l'esclavage carcéral du péché par la venue dans l'histoire de la parole et de la volonté du Fils. Celui-ci, loin de se vouloir lui-même, dit et veut ce qu'un Autre — le Père — dit et veut dans l'échange libre et gracieux de l'Esprit.

Lorsque le Christ revendique sa Royauté devant Pilate, représentant les royautes humaines, c'est au nom de la Vérité d'en Haut, divine et trinitaire : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour ceci : témoigner de la vérité. Quiconque provient de la vérité entend ma voix ». La réponse de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » (*Jean* 18, 37), récapitule tous les contresens possibles sur la Vérité. Premièrement, parce qu'elle suppose que la vérité reste bornée dans le champ de la théorie : l'interrogation demande en fait une définition, comme en termes philosophiques. Deuxièmement, parce qu'elle ne voit pas que la Vérité est présente, devant celui qui veut l'interroger. Troisièmement, parce que Pilate prétend disposer de critères auxquels le Christ devrait répondre ; et qu'il interprète le silence du Verbe comme une ignorance humaine. Quatrièmement enfin, parce que Pilate va condamner le Christ, tout en le déclarant explicitement innocent ; il va refuser la vérité de sa conscience en la connaissant et mettre ainsi à mort la Vérité divine.

Mais le refus de la Vérité l'atteste encore. La Vérité en procès et en procès perdu, renverse et juge le modèle — évoqué en commençant — de la vérité soumise à jugement, tribunal et témoins. Le Christ, la Vérité, parle au nom du seul garant absolu et impartial, le Père. La Parole éternelle dit « Je » comme Dieu (*Exode* 3,14 ; *Jean* 8, 59) car le Père et Lui ne sont qu'Un et Il se nourrit de la Volonté de son Père. Sa Royauté devient ainsi patente ; elle relativise toute puissance humaine qui ne peut être donnée que d'en haut ; elle se réfère au Père dont elle provient et vers qui elle retourne : elle n'est pas de ce monde. La Royauté du Christ se définit par sa mission de témoignage rendu à la vérité. A la preuve habituellement requise pour reconnaître une vérité, le Christ substitue l'épreuve cruciale de sa Passion ; à une demande de vérification humaine, il répond par la crucifixion, faisant littéralement la Vérité cruciale — à savoir que seule est vraie la Parole, la Volonté du Père. En lui la Vérité s'est rendu témoignage et a révélé le Père.

IL reste la seconde accentuation de la forme « témoigner de la vérité » : lorsque quelqu'un rend témoignage à la vérité, sans se confondre pourtant avec elle. Qui le peut, s'il s'agit de la Vérité ? « Quiconque provient de la vérité entend ma voix » (*Jean* 18, 37) ; qui l'entend agit et pense à partir de cette Demeure que le Christ ouvre. Dès lors, puisque « le serviteur n'est pas plus grand que le maître » (*Jean* 13, 16), le disciple ne

pourra et ne devra que répéter le témoignage du Christ même. Sans être lui-même la Vérité en personne, il pourra redire et réaccomplir la donation en personne de la Vérité. Le disciple le pourra parce que l'Esprit le conduit jusqu'à la Vérité tout entière pour en faire dans le Christ un témoin du Père. « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, lui, il témoignera de moi ; et vous, vous témoignerez aussi, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (*Jean* 15, 26-27). L'Esprit donne aux disciples devenus enfants de Dieu, de partager par grâce le privilège de l'origine : ils sont dans le Commencement qu'est le Verbe. C'est pourquoi ils peuvent, dans l'Esprit de Vérité, opérer eux aussi les oeuvres du Fils, accomplir dans leur vie la Vérité. La Vérité se rend témoignage à elle-même dans le disciple comme dans le Christ ; car l'Esprit du Christ, l'autre Paraclet, vient investir le disciple : dans le témoignage que celui-ci rend à la Vérité, c'est encore la Vérité qui témoigne d'elle-même. « Le Paraclet, l'Esprit Saint que vous enverra le Père en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 27).

Le témoin, ici et à la différence de la logique judiciaire du monde, ne remplace par l'évidence matérielle ; il ne tient pas lieu d'une preuve absente, il ne s'interpose pas entre le fait et le jugement. Le témoin envoyé se présente comme investi et pénétré de ce qui se trouve en question : la Parole et la Volonté du Père. C'est pourquoi, devant les tribunaux humains, le témoin du Christ ne plaide aucune cause, ni la sienne, ni celle du Christ ; il laisse l'Esprit prendre parole dans sa parole, pour que s'atteste le Père. « Lorsqu'ils vous conduiront dans les synagogues et devant les magistrats et les autorités, ne vous préoccupez pas de ce qu'il faudra répondre ou dire ; car l'Esprit Saint vous enseignera sur le moment même ce qu'il faut dire » (*Luc* 12, 12). Car, précise le Christ « ...ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit du Père qui parle en vous » (*Matthieu* 10, 20). Formule étonnante : le témoin, lorsqu'il laisse s'effacer la parole au bénéfice de celle du Père que lui insuffle l'Esprit, devient, d'intermédiaire, et peut-être d'obstacle, l'attestation vive et immédiate de la Vérité qui, en lui, se donne.

L'oeuvre et l'attitude d'un tel témoin doivent se considérer avec soin, tant elles le distinguent du témoignage communément reçu. D'abord, le témoignage de la Vérité réclame ici, au-delà de la probité intellectuelle (devant le tribunal de la raison) et de l'honnêteté morale (devant un tribunal pénal), que la Vérité même parle dans la parole du témoin. Il faut donc que l'Esprit

Saint habilite le témoin en lui donnant de recevoir en lui-même la Vérité qu'il doit manifester. A la probité et à l'honnêteté, le témoin doit ajouter la sainteté ; ou, si l'on préfère, la docilité à la Vérité qui veut s'attester en et par lui. Tandis que le témoin habituel doit dire sincèrement ce qu'il sait en propre et à partir de lui seul, le témoin de la Vérité doit dire ce qui ne vient pas de lui et ne lui appartient pas. Dès lors, s'il parle au nom de la Vérité et à partir d'elle, le témoin doit se laisser identifier à elle. Aussi doit-il accepter que son témoignage devienne, de preuve, épreuve, donc Passion. La passion des disciples, comme celle d'Etienne, répète et poursuit la Passion où le Fils rendait témoignage à la Vérité du Père. Pour tout chrétien, le témoignage de la Vérité prend, d'une manière visible ou obscure, la figure d'une passion.

En témoignant de la mission du Père, le Christ reçut sur lui-même le témoignage du Père et sa mort fut le chemin de sa Résurrection, de même le témoin de la Vérité ne traverse la passion que pour accéder à la rédemption. L'acte du témoignage est oeuvre du Salut. C'est pourquoi il rencontre les mêmes obstacles que ceux qui s'opposèrent au Christ : refus, endurcissements, enfermements de l'homme pris par son propre péché, sous la coupe du père du mensonge. Le témoignage du disciple est rendu à la volonté divine à travers la guerre ouverte du péché contre l'amour : sa passion est martyre. Telle est la puissance historique du témoignage ainsi rendu à la Vérité à travers des destins individuels. La Vérité, manifeste et visible dans le témoignage qui lui est accordé, est la seule force invincible qui puisse conduire le monde à son bien et à son accomplissement. Car le témoignage de la Vérité est effectif : il ne craint pas l'épreuve ni le père du mensonge et il libère des endurcissements du péché. Le martyr de la Vérité ne peut se vaincre par rien, puisque même sa mise à mort, loin de l'exténuer, le confirme dans son pur abandon à la Vérité. Couramment, on reconnaît que « la vérité finit toujours par se savoir » ou que « rien n'arrête la vérité » ; mais il faudrait le dire d'abord du témoignage de la Vérité : rien ne le tue, pas même la mort.

**IL** serait fécond de confronter les effets historiques du témoignage de la Vérité (entendu au sens du Christ) avec l'idée, supposée laïque, de progrès telle que l'a élaborée le monde occidental moderne. Malgré leurs éventuelles rencontres, ces deux notions ne se recouvrent pas. Le progrès privilégie,

*avec la* volonté de puissance, l'accumulation des biens, du savoir, de la maîtrise et laisse, échoués sur ses berges, les esprits et leur réalité irréductible. Ce progrès rend disponibles des biens indiscutables, mais il se déploie par force et violence sans la Vérité et parfois contre elle, si par Vérité on entend l'accomplissement de la personne humaine et la manifestation de sa dignité. Devant un progrès plus accéléré, il faut raviver l'épreuve et le respect de la Vérité. Accorder au progrès sa dimension spirituelle signifie soumettre la vérité des choses et des personnes à l'épreuve crucifiante de la Vérité que Dieu donne à l'homme sur l'homme et sur le monde.

Le moteur du véritable progrès de l'humanité est fonction du témoignage de la Vérité. Face aux déterminations tyranniques et aliénantes que les hommes imposent à leur propre destin, la seule ressource libératrice des personnes humaines reste le témoignage rendu à la Vérité incarnée en Personne. Ce témoignage, loin de faire violence et de redoubler la logique du mal, repose sur l'amour et fait don de la liberté à ceux qui le reçoivent. C'est pourquoi les tyrannies politiques, culturelles et sociales, qu'elles concernent des collectivités ou des individus, ne peuvent que redouter l'épreuve de la Vérité — douleur pour l'homme pécheur, mais libération pour celui qui en reçoit la Vie. C'est la prophétie recueillie par l'Église sur les lèvres du Christ lorsqu'il annonce à ses disciples la joie à venir : celui de l'enfantement d'un homme en ce monde (*Jean* 16, 21). «Lorsqu'il viendra, l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité toute entière car il ne parlera pas de son propre chef, mais dira ce qu'il entend et il vous annoncera ce qui doit venir» (*Jean* 16, 13).

**Cardinal Jean-Marie LUSTIGER**

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Études supérieures de lettres, philosophie et théologie à la Sorbonne et au Séminaire des Carmes. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1970, puis curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal (Paris). Évêque d'Orléans en 1979. Archevêque de Paris en 1981. Cardinal en 1983. Publications : *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Limoges, 1981 ; *Osez vivre et Osez croire*, Centurion, Paris, 1985 ; *Premiers pas dans la prière*, Nouvelle Cité, Paris, 1986 ; *Six sermons aux élus de la Nation*, Cerf, Paris, 1987.



Peter HENRICI

## Sophistique et philo-sophie

AU début de la pensée occidentale, on trouve le conflit entre Socrate et la sophistique. Dans ce combat spirituel, Socrate se laissa condamner à mort — et sans doute pas seulement parce qu'il voulait témoigner à la face du monde de sa foi en une survie de l'âme. S'il faut en croire son apologie, telle que Platon l'a retravaillée, Socrate se considéra comme chargé d'une tâche qu'il revendiquait toute sa vie, et pour laquelle il valait la peine de la donner. Cette tâche était la philo-sophie, la recherche de la vérité.

### Philosophie contre sophistique

#### 1. Les sophistes

Aujourd'hui, «sophiste », « sophistique », sont des termes péjoratifs. Ils renvoient au cliquetis des mots et des arguments de pure apparence, qui désorientent l'adversaire et déforment la vérité. Les anciens sophistes, pourtant, étaient des gens tout à fait honorables et dignes d'être pris au sérieux. A une époque de bouleversement culturel et de décadence politique, ils voulaient, à l'aide de leur art du savoir, soumettre à la critique ce qui se délitait (et il s'agissait avant tout du monde des dieux de la tradition), fournir de nouveaux fondements à la vie en société, et élargir l'horizon politique. La vie grecque, jusqu'alors, avait été portée par les traditions de la cité-état et les fondements mythiques de celle-ci. Avec l'écroulement de l'ordre traditionnel de la société et une fois que le mythe eut perdu sa crédibilité, le problème se posait de trouver de nouveaux principes d'organisation de la vie publique. Les Présocratiques (qu'il serait plus exact d'appeler « présophistes ») cherchèrent ces principes dans

l'ordre de la nature ; les sophistes, de leur côté, les cherchèrent dans le monde humain. L'« homme mesure de toutes choses » de Protagoras, l'art de persuader de Gorgias, la distinction pratiquée par Hippias entre le naturel et le conventionnel visaient tous dans cette direction. Ce qui est faisable par l'homme et profitable pour lui doit remplacer les normes perdues.

Les sophistes enseignaient, comme leur nom l'indique, un savoir (*sophia*). Non pas un savoir théorique, mais un savoir pratique : la connaissance de ce qui est profitable, la connaissance de ce qui est faisable. Mais par là, la voie était ouverte pour le «sophistique» au sens péjoratif. Si le savoir doit être dirigé en fonction d'un but, s'il doit valoir dans la mesure où il est utile, alors la norme dernière n'est plus la vérité, mais l'utilité, le vrai-semblable, l'opinion et la manipulation de celle-ci prennent alors plus d'importance que la vérité. Le savoir n'est plus recherche de la vérité, mais habileté technique, art de la démonstration, « *know how* ».

Platon adresse aux sophistes un double reproche : ils représentent un savoir de pure apparence, et vendent leur savoir pour de l'argent. Les deux reproches s'expliquent à partir de la façon dont les sophistes faisaient du savoir quelque chose de fonctionnel et de subordonné à un but. Si le savoir est utile, pourquoi ne doit-il pas se faire payer ? Les sophistes ont eu pour métier, d'abord le savoir, puis la transmission du savoir : « mi-professeurs, mi-journalistes » (Gomperz). Et si l'utilité (d'abord comprise au sens le plus noble, comme Bien commun) est ce qu'il y a de décisif dans le savoir, l'apparence n'est-elle pas souvent tout aussi utile, voire plus utile, que la vérité ? Dans une optique de l'utilité (politique, commerciale, juridique), il importe moins de trouver la vérité que de communiquer une persuasion utile. Et c'est justement cela qu'enseignaient les sophistes avec leur art de débattre et d'argumenter. Dans les débats, un argument apparent et une vérité apparente ont souvent un effet au moins aussi persuasif, surtout quand cette apparence est bien mise en valeur, voire même plus persuasif, que la vérité toute nue.

#### 2. Socrate devant la vérité

C'est contre cette apparence et contre toutes les baudruches du savoir sophistique que se tourna Socrate. Il démasqua le savoir apparent des sophistes en démasquant leur ignorance.

Non pas en leur opposant un savoir de meilleur aloi. Il fit bien plutôt absorber leur savoir apparent par l'abîme de son propre non-savoir. Ce *non-savoir* socratique ne peut pas être de l'ignorance pure et simple ; car Socrate est tout à fait conscient, réflexivement, de son non-savoir. Il ne tira pas cette conscience de la réponse de l'oracle de Delphes, car celui-ci déclara au contraire qu'il était le plus sage de tous les Grecs — ce qui ne devint une question pour Socrate que sur le fond d'un non-savoir dont il était déjà conscient. Cette conscience socratique ne peut pas non plus remonter à ses controverses avec les sophistes ; car, en celles-ci, Socrate s'éprouve, au contraire, comme étant toujours plus sage que les sophistes, puisque lui, au moins, sait qu'il ne sait pas. On serait donc tenté de concevoir l'ignorance socratique comme un simple jeu de mots dialectiques ou comme une pure ironie. Mais on ne va pas à la mort pour la dialectique ou pour l'ironie seules. Il faut donc comprendre le non-savoir socratique comme une sorte de saisie intérieure ou d'expérience de la distance qui sépare son savoir effectif de ce qu'il faudrait vraiment savoir. Comment cette expérience lui vint, c'est ce que nous sommes obligés d'essayer de comprendre à partir des premiers dialogues de Platon, qui semblent dessiner de Socrate un portrait fidèle, au moins dans ses grands traits.

Un premier trait, fondamental, de ce portrait : Socrate philosophe en *dialoguant*. Il n'est pas — en tout cas dans la seconde période de sa vie — quelqu'un qui médite et cherche la vérité en solitaire. Il va au marché, dans les gymnases, et parle avec les gens. Sa méthode de dialogue applique certes des techniques empruntées aux sophistes ; mais elle n'a rien de sophistique. Car Socrate n'« enseigne » pas ; il ne communique aucun savoir établi, tout fait ; encore moins essaie-t-il de « convaincre », de gagner le partenaire à sa propre opinion et de l'amener à un comportement dont il bénéficierait. Socrate place plutôt ses partenaires face à face avec leur propre savoir, qui, dans cette confrontation, est démasqué comme non-savoir.

Dans ce comportement dialogal, on voit apparaître un premier trait du rapport socratique à la vérité. La vérité est pour Socrate quelque chose de public, de communicable, qu'il faut chercher dans le dialogue. Aucun des partenaires du dialogue ne peut se vanter de posséder la vérité : la vérité précède tous ceux-ci, elle n'a pas encore été atteinte, mais elle est en principe accessible. Les partenaires du dialogue ne peuvent se mettre d'accord, et chercher ensemble la vérité, et du même coup

démasquer la non-vérité comme non-vraie, que parce que la vérité doit être fondamentalement la même pour les deux. *C'est pour cela* qu'il n'y a pas pour Socrate de possession unilatérale de la vérité, comme c'est le cas pour les sophistes ; *c'est pour cela* qu'il insiste sur le fait que la vérité doit être exprimable, formulable dans le langage. La théorie actuelle de la vérité comme consensus trouve son fondement dernier dans ce comportement du dialogue. Elle définit la vérité comme ce sur quoi tous peuvent se mettre d'accord — pour peu qu'ils soient compétents, qu'ils sachent de quoi ils parlent. Cela ne veut pas dire que la vérité pourrait être produite par une convention ; cela définit plutôt la vérité comme quelque chose qui est commun à chacun de ceux qui connaissent et qui savent, et qui les précède. La vérité me précède à chaque fois, parce qu'elle ne peut jamais être simplement « ma » vérité, mais est toujours nécessairement « notre » vérité.

Face à ce caractère public de la vérité, tel que l'implique le dialogue, le non-savoir des partenaires de Socrate s'exprime en ce qu'ils sont incapables d'exprimer leur savoir. Les premiers dialogues de Platon, a-t-on dit, sont une recherche constante de définitions. On devrait peut-être dire avec plus d'exactitude qu'ils manifestent à chaque fois ce qu'il y a d'inadéquat dans toute recherche d'une définition. Ces essais de définitions ne sont pas inadéquats parce que les partenaires du dialogue ne sauraient pas de quoi ils parlent : au contraire, chaque dialogue s'attache à ce dont le partenaire est à chaque fois un véritable spécialiste. Avec l'héroïque officier Lachès, Socrate parle du courage ; avec l'étudiant doué qu'est Charmide, il parle de la sagesse ; avec l'adolescent passionné qu'est Lysis, il parle de l'amitié ; avec le sophiste Gorgias, il parle de l'enseignement, avec le prêtre Euthyphron, il parle de la piété... L'objet du dialogue est dans chaque cas une attitude pratique, que celui à qui Socrate s'adresse réalise dans sa vie. Ce n'est que dans le cas du prêtre Euthyphron (et c'est significatif) que cette attitude est démasquée comme pure hypocrisie. Mais dans tous les cas, le partenaire est incapable d'exprimer son attitude dans des mots. La thèse socratique bien connue, selon laquelle la vertu (*aretè* : l'excellence dans le comportement droit) est un savoir, ne renvoie donc évidemment pas à un savoir théorique, mais bien plutôt à ce que nous appellerions aujourd'hui une saisie des valeurs. Le comportement suit la saisie des valeurs : afin que l'action soit droite, la saisie des valeurs doit être juste. Il faut qu'elle soit un savoir englobant et susceptible d'être fondé en

raison de la valeur dont il est question, savoir qui lui donne le poids exact qu'elle mérite et qui la replace dans l'ensemble des valeurs à l'endroit qui lui revient. C'est sur un savoir de ce genre que Socrate interroge ses partenaires, et leur perplexité, quand il s'agit de répondre, dévoile leur inconséquence. Ce n'est pas seulement que, dans leurs tentatives pour répondre, ils s'empêchent dans des contradictions. Car ces contradictions ne font que dévoiler la contradiction fondamentale : ils agissent et se comportent comme s'ils savaient vraiment, et pourtant ils ne possèdent aucun savoir authentique, communicable, capable de faire l'accord de tous.

Dans la mesure où elle dévoile les contradictions internes, la technique socratique du dialogue préfigure la théorie actuelle de la vérité comme cohérence. La vérité, dit-on, correspond à une parfaite cohérence des énoncés ; des énoncés incohérents sont « faux ». La définition de la vérité par la cohérence aperçoit incontestablement quelque chose de juste ; mais pour qu'elle signifie plus que la simple correction formelle d'un système d'énoncés, la cohérence doit être prise au sens le plus radical : comme cohérence entre la théorie et la pratique, entre l'expérience, le savoir et l'action. Quand on la conçoit ainsi, la théorie de la vérité comme cohérence, de la même façon que la théorie de la vérité comme consensus, relègue pourtant elle aussi la vérité dans l'inaccessible, dans ce que l'on ne peut que viser sans l'atteindre jamais. Une parfaite cohérence du savoir et de l'action ne peut être réalisée dans cette vie. *« Mes décisions portent souvent plus loin que mes pensées, et mes actions plus loin que mes intentions. Tantôt, je ne fais pas tout ce que je veux ; tantôt, je fais, presque sans le savoir, ce que je ne veux pas »* (Blondel). Socrate ne nie nullement le célèbre *« video meliora proboque, deteriora sequor »* d'Ovide. Au contraire, il soutient d'une façon plus radicale encore que je ne puis agir comme il le faudrait, déjà parce que je ne suis pas capable de rendre compte du savoir qui guide mon action. Nous avons là la seconde caractéristique du non-savoir socratique. Elle montre, d'une façon plus radicale encore que l'attitude de dialogue, que la vérité — cette fois, la vérité propre à chaque homme, existentielle, éthique — dépasse de loin l'homme, et que l'on ne peut jamais que marcher vers elle.

Pourtant, chacun peut et doit bien, en fait, marcher vers cette vérité. La troisième chose que nous savons de Socrate est que, dans ses actions, il se savait guidé par une voix mystérieuse, divine, son *« démon »*. Cette voix, cependant, ne lui disait

jamais que ce qu'il devait éviter de faire, mais jamais ce qu'il fallait qu'il fasse. Cette voix de la conscience place Socrate dans un rapport direct, et qui n'est plus dialogal, avec la vérité. Il y va là de sa vérité propre, existentielle, de ce qu'il doit lui-même faire et ne pas faire de façon juste. Ce rapport à la vérité a une détermination religieuse et négative. C'est précisément dans ce rapport direct que la vérité n'est pas pour Socrate une possession, un « savoir » dont il pourrait disposer ; elle le dépasse d'un double point de vue, en ce qu'elle se retire à chaque fois devant lui. Sa vérité propre n'est pas la sienne, mais la vérité « du dieu » ; elle ne lui est jamais révélée que par le veto qu'elle lui oppose à chaque fois. On pourra à juste titre parler de la structure de cette vérité socratique comme de la structure d'une révélation, et l'attitude de Socrate en face de cette vérité ne se laisse caractériser que comme *obéissance*. Socrate est celui qui obéit d'une façon absolue — vis-à-vis de la vérité inconnue, qui ne se révèle qu'en se retirant —, et c'est à cause de cette obéissance qu'il va à la mort. On a là l'opposé exact de toute sophistique, puisque celle-ci prend à son service la vérité et le partenaire de dialogue, dans un rapport de domination.

Dans l'obéissance à la vérité de Socrate, c'est la plus ancienne et la plus respectable des définitions de la vérité qui trouve son expression parfaite. La vérité, selon la théorie de la vérité comme correspondance, est la conformité de mon jugement ou de mon énoncé avec la situation réelle. Cette définition de la vérité est la plus proche de la façon spontanée dont nous comprenons la vérité. C'est à partir de celle-ci que nous définissons le mensonge et tout ce qui n'est pas vérité. Pourtant, c'est justement cette façon de comprendre la vérité qui présente de sérieuses difficultés, tant que l'on en reste au domaine des vérités qui s'expriment dans des énoncés. Car comment puis-je vérifier la vérité de mon énoncé ou de mon jugement, si je ne me vois jamais que devant une situation qui est connue *par moi, et jamais* devant la situation telle qu'elle est en elle-même, indépendamment de ma connaissance ? C'est quand on la définit négativement que la théorie de la vérité comme correspondance trouve sa justification parfaite : mon jugement et mon énoncé ne doivent pas s'écarter de ce que je perçois de la situation. Par là, cependant, on exige la véracité plus qu'on ne définit la vérité. Il est clair que la théorie de la vérité comme correspondance ne peut recevoir son sens plein, positif, que quand nous sortons du cercle étroit des jugements particuliers, et donc que nous ne nous limitons pas au plan du théorique. Quand un homme

— Socrate en l'occurrence — oriente tout son comportement, la direction fondamentale de sa vie, vers la conformité à « ce qu'il en est », la véracité devient recherche de la vérité. Elle cherche la vérité de tout et toute la vérité. Elle propose à l'homme la tâche de vivre toute sa vie, dans toute sa profondeur et dans tous ses aspects, d'une manière telle qu'elle soit « vraie » dans toute sa réalité. Parce que Socrate a essayé de mener une vie de ce genre, la vérité n'est pour lui rien dont il puisse disposer (à la manière des sophistes), mais un but qu'il a perpétuellement devant lui.

Le plus grand des élèves de Socrate, Platon, dont les préoccupations étaient plus théoriques que celles de son maître, semble ne pas avoir enduré cette tension vers la vérité. Par analogie avec les intuitions simples (parce qu'évidentes et purement formelles) de la géométrie, il construisit la théorie de la « vérité » comme intuition des « idées », dont la plus haute et la plus englobante doit être « le Bien » — ce par quoi il hypostasie le savoir (inatteignable), selon lequel ce qu'il y a de bien dans une action ne peut à chaque fois être défini positivement que dans l'ensemble de toutes les valeurs qui entrent en jeu dans celle-ci. Platon transpose cette intuition dans un passé (irrévocable) : Socrate, en revanche, et de façon plus exacte, a compris la vérité comme une avancée vers un avenir qui ne cesse de nous précéder.

### 3. L'ironie

La recherche socratique de la vérité trouve son expression dans l'ironie. Cela peut, de prime abord, paraître paradoxal. On est tenté de voir dans l'ironiste un homme qui en prend à son aise avec la vérité, qui s'amuse avec suffisance des autres et de la vérité — tandis que lui-même, pense-t-on, prétend à une possession inattaquable de la vérité. Ce serait « une supériorité sous les apparences de l'infériorité ». Rien n'est plus faux. Le non-savoir socratique n'est pas une comédie ; le « profil bas » qu'il adopte dans l'ironie n'est pas de la dissimulation. L'ironie socratique est bien plutôt une pédagogie extrêmement subtile, un moyen de mener les partenaires du dialogue et les auditeurs sur le chemin de la vérité : à reconnaître que, par-delà toute apparence, ils ont depuis toujours saisi quelque chose de la vérité. Ce qu'il y a d'ambigu dans l'ironie, et qui fait sa force, vient de ce que l'auditeur *sait* immédiatement que la situation est autre que ne l'expose l'énoncé ironique. Celui-ci dit tellement

le contraire de ce qu'il faudrait vraiment dire que l'attention de l'auditeur est attirée vers le fait qu'il sait déjà, de fait, ce qu'il y aurait vraiment à dire. Par un rapport faux, mais explicitement faux, à la vérité, il est rendu attentif à son propre rapport à celle-ci. En outre, il se peut que le malentendu que contient la phrase éveille en lui le soupçon selon lequel son rapport à la vérité pourrait bien, au fond, n'être, lui aussi, qu'un malentendu.

C'est dans un tel faux rapport à la vérité que Socrate, l'ironiste, place avant tout et avant quiconque — lui-même. Son ironie est une ironie qui questionne, et de ce fait, en première ligne, ironie sur soi-même. Celui qui pose une question sait et ne sait pas. Si la question n'est pas un faux semblant ou une question purement rhétorique, celui qui la pose doit reconnaître, d'une part, qu'il ne sait pas la réponse ; et pourtant, d'autre part, il sait quelle question il faut poser, ou comment il convient de mettre en question un énoncé déterminé. C'est justement par là qu'il s'avère supérieur par rapport à celui qu'il interroge ; mais pourtant, dans la mesure où il se tourne vers lui avec une question (une question sérieuse), il se place lui-même dans une position d'infériorité. Dans ce rapport faux entre celui qui interroge et celui qui est interrogé, Socrate veut de toute évidence exprimer son propre faux rapport à la vérité : certes, il ne connaît pas la vérité, mais il sait qu'il est obligé de la chercher ; en revanche, son interlocuteur pense connaître la vérité, et se croit par là dispensé d'avoir à la chercher. Dans la mesure où, dans le questionnement ironique de Socrate, ce sont de la sorte deux faux rapports à la vérité qui se font face, il apparaît à chaque fois que la vérité est devant chacun des deux partenaires, et que tous les deux ont encore à avancer vers elle — et c'est bien cela qui compte.

Dans la sophistique, par contre, il n'y a pas de place pour l'ironie. La découverte d'un rapport faux à la vérité —, que ce soit chez le sophiste lui-même ou chez son partenaire — affaiblirait la force de pénétration, et du coup l'utilité de l'argumentation sophistique. De par son orientation pratique, il faut que le sophiste maintienne l'apparence selon laquelle il est en possession d'une vérité absolue, d'une argumentation parfaitement rigoureuse, et par là, l'apparence d'une communication absolue de la vérité. Un sophiste ne peut qu'enseigner de façon magistrale, ou persuader ; un questionnement ou une recherche authentique lui restent interdits.

Socrate, au contraire, passe son temps à poser des questions en apparence inutiles — et c'est justement cela qu'il appelle

« philosopher » (Platon, *Apologie*, 28 e ; 29 cd) : mettre soi-même et les autres en question de façon critique, face à la vérité toujours plus grande.

## La sophistique aujourd'hui

Socrate et son affrontement avec les sophistes ne se trouvent pas seulement au début de la philosophie occidentale ; ils ont aussi une signification d'archétypes. Il y a de la sophistique en tout temps, en particulier dans des époques « éclairées » comme la nôtre. Aujourd'hui aussi, on entend dépasser une crise des valeurs traditionnelles par toutes sortes de savoirs portant sur ce qui est utile. Nous rencontrons une *soumission de la vérité à des buts*, dans la politique, dans la vie économique (qu'on songe à la publicité), et même dans la science, dans la mesure où la recherche scientifique vise avant tout à l'utilisation technique. Cela ne veut pas dire que les résultats d'une recherche de ce genre seraient nécessairement faux, ni non plus que la politique et l'économie n'auraient affaire qu'à des non-vérités. Au contraire : plus elles s'approchent de la vérité, plus utiles ces « vérités » peuvent devenir à long terme. Ces vérités partielles, ces éléments de vérité ne deviennent sophistiques que quand on les laisse en vigueur moins à cause de leur contenu de vérité qu'à cause de leur utilité. Les buts et les intérêts de l'« utilisateur » deviennent ainsi le critère d'évaluation d'une vérité. Le politicien, l'économiste, et même le savant sont prêts à admettre et à explorer davantage avant tout ce qui correspond à leurs intérêts. Quant aux vérités qui s'opposent à ceux-ci, il n'est pas rare qu'on les relègue à l'arrière-plan. De la sorte, on inverse le rapport à la vérité : au lieu de se savoir dépendant de la vérité et de marcher vers elle, on rapporte la vérité à soi-même, on se l'assujettit pour ainsi dire, on essaie de l'attirer à l'intérieur de son propre cercle d'intérêts.

Cette soumission de la vérité à un but trouve son expression la plus vaste dans l'idéologie. On pourrait la définir comme une « vérité-pour... » : une vérité qui a une signification pour un groupe déterminé, parce qu'elle est utile pour les buts de ce groupe. L'idéologie, de ce fait, n'est pas une non-vérité — si elle en était une, elle ne pourrait guère avoir d'utilité réelle — mais l'absolutisation d'une vérité partielle, le privilège donné au point

de vue d'un groupe sur tous les autres. On peut tirer de cela de quoi reconnaître une conscience idéologisée : l'identification de soi par identification de l'« autre », de l'« adversaire » ; la domination des grands mots, des stéréotypes et des formules creuses ; la tendance à la violence dans le but d'imposer cette vérité partielle, qui ne possède pas par elle-même la force d'attraction et de rayonnement de la vérité entière. Les formes les plus douces et en même temps les plus rusées d'une violence de cette sorte sont la réclame (sous sa forme politique) et la propagande. Aujourd'hui, elles mettent en oeuvre moins des sophismes que des émotions pour éveiller certaines convictions.

Comme le montre l'exemple de l'idéologie, la soumission de la vérité à un but mène presque nécessairement à sa *relativisation*. Mon intérêt (ou plutôt : notre intérêt) pour la vérité devient plus important que la vérité elle-même. La vérité qui est importante pour nous vaut de façon absolue, non parce qu'elle est vraie, mais parce qu'elle est importante pour nous. La vérité partielle, ainsi absolutisée, remplace la vérité totale — qui est toujours devant nous, qui n'est jamais saisissable de façon exhaustive. On voit apparaître soudain plusieurs « vérités », qui sont en conflit les unes avec les autres : notre vérité, votre vérité... Et pourtant, cette multiplication et cette relativisation de la vérité ne mènent en rien au relativisme, au contraire : les différentes vérités n'entrent en conflit que parce que chacune prétend être en soi-même la vérité unique, totale et absolue. Seul un observateur neutre, extérieur, pourrait conclure de cette pluralité des vérités à la relativité de toute vérité. Pour ceux qui sont concernés, au contraire, c'est la prétention à l'absolu d'une vérité qui est au premier plan — avec cette nuance que cette prétention est élevée par eux, et non par la vérité. Ils imposent leurs exigences au nom de la vérité, au lieu que ce soit la vérité qui leur impose ses exigences à elle.

Ceci nous mène à la dernière forme, la plus insidieuse, parce que la plus anodine en apparence, de la sophistique d'aujourd'hui : la *possession de la vérité*. Là aussi, il se produit une subtile perversion. Alors que, jusqu'à présent, c'était mon intérêt et mon point de vue qui avaient légitimé l'absolutisation de ma vérité partielle, c'est maintenant le caractère absolu de ma vérité qui est censé légitimer mon point de vue. J'ai raison, parce que je possède *la* vérité. C'est là la façon ultime et suprême de soumettre la vérité à un but. Elle s'exprime en ce que cette soumission n'est plus du tout reconnue comme telle ; je crois de bonne foi servir la vérité de façon désintéressée, et ne

viser que la vérité, alors qu'en réalité j'ai mis la vérité au service de ma propre légitimation.

Un symptôme d'une soumission de ce genre est l'attitude *doctrinaire*. Celui qui (prétend-il) possède la vérité se comprend comme le Maître absolu ; il enseigne, fait la leçon, endoctrine. Le dialogue, pour lui, n'entre en jeu que comme polémique, ou à la suite de considérations tactiques. Il ne pose de questions que de façon rhétorique ou didactique. Pas question pour lui d'admettre qu'il ne sait pas ; dans le meilleur des cas, il dira que « c'est un point qui n'est pas encore assez clarifié ». De la sorte, cette prétendue possession de la vérité est la plus extrême aliénation par rapport à la vérité. Elle empêche l'homme de se mettre sur la voie d'une « obéissance » qui cherche et qui interroge, la seule voie qui mène à la vérité. Dans le rapport magistral entre celui qui dispense l'enseignement et celui qui le reçoit, celui qui « possède » la vérité se ferme le seul chemin de salut, celui de la recherche en commun.

Que pourrait-être aujourd'hui la philo-sophie?

Si, aujourd'hui comme hier, il y a de la sophistique, aujourd'hui aussi, la contrepartie socratique de la sophistique est un exemple pour nous. Bien entendu, il faudra que la façon socratique de philo-sopher se présente aujourd'hui sous un autre jour qu'à l'époque de Socrate. Un Socrate d'aujourd'hui ne peut plus aller sur la place publique, comme autrefois sur l'agora d'Athènes ; même au coin des orateurs, à Hyde Park, on ne fait aujourd'hui qu'endoctriner ou polémiquer, mais on ne pose plus de questions authentiques. Et qui trouverait dans nos stades quelqu'un avec qui dialoguer ? Les sophistes d'aujourd'hui se refusent au dialogue. Ils préfèrent se tapir dans les mass-media, où personne ne peut les interpeller. Même l'activité d'enseignement philosophique dans les écoles et les universités s'épuise la plupart du temps en cours magistraux. Il n'est plus question aujourd'hui d'imiter le comportement de Socrate. En revanche, son rapport à la vérité et son attitude intérieure restent exemplaires. Nous pouvons les actualiser en trois points :

### 1. La vérité toujours plus grande

Nous avons reconnu, comme première caractéristique de la manière socratique de philosopher, le dialogue. Être prêt à dialoguer est aujourd'hui encore, la première marque d'une

authentique recherche de la vérité. Cette attitude est le contraire exact de la sophistique d'aujourd'hui, qui se refuse au dialogue, en en travestissant la fonction pour en faire de la polémique. Mais, être prêt à dialoguer signifie d'abord : écouter l'autre, se laisser mettre en question par lui. Avec comme garant l'oracle du dieu de Delphes, et mené par son « démon », Socrate pouvait mettre immédiatement ses partenaires en question, mettre à nu leur faux rapport à la vérité, et les mener ainsi plus près de la vérité. En l'absence de ces préalables socratiques, il convient d'abord, pour nous, hommes d'aujourd'hui, de prendre conscience de notre propre distance par rapport à la vérité. Cela se produit dans le dialogue. Le dialogue authentique suppose comme première condition que l'on relativise son propre point de vue. On reconnaît que le partenaire lui aussi pourrait avoir raison, qu'il s'approche peut-être aussi près que moi de la vérité, qu'il en est peut-être même plus près que moi-même, et que, par suite, il se pourrait que j'aie à apprendre de lui. Celui qui s'engage dans un dialogue reconnaît la vérité comme quelque chose qui précède les deux partenaires, et il se met ainsi sur le chemin d'une interrogation commune sur la vérité. Il essaie, dans un dialogue mené de façon cohérente avec le partenaire, d'en venir peu à peu à un consensus — non au sens d'un accord qui serait utile aux deux parties en présence, à plus forte raison pas au sens d'un compromis paresseux, mais parce que le consensus renvoie à une correspondance toujours plus grande des deux points de vue avec l'unique vérité.

Dans cette attitude de dialogue s'évanouissent les symptômes de pensée idéologique. L'« adversaire » devient un partenaire qu'on respecte. A la place des grands mots et des mots vides apparaissent des énoncés compréhensibles par le partenaire, remplis de contenu, et qu'il peut critiquer. La philosophie analytique des Anglo-saxons, dans ce qu'elle a de salubre face au bavardage vide de sens, a ici une place légitime. La volonté d'imposer son point de vue fait place à l'écoute patiente et au désir de comprendre. S'y exprime aussi la modestie devant la vérité qui devance et dépasse les deux partenaires.

Cette attitude de dialogue s'exprime de la façon la plus nette dans la recherche scientifique, quand celle-ci, au-delà de toute orientation vers des buts, est d'abord en quête de la connaissance et de la vérité. Tout chercheur ne devra pas seulement présenter ses expériences et ses théories de façon telle que les collègues de sa discipline puissent les refaire et les critiquer ; il devra aussi s'attendre toujours à ce que sa théorie, par le moyen

d'expériences et d'idées nouvelles, soit rendue fausse par la nature elle-même. Personne ne sait mieux qu'un authentique chercheur à quel point tous les résultats atteints sont provisoires. Même pour la connaissance scientifique, la vérité est toujours en avant.

## 2. L'humilité de la pensée

La disponibilité au dialogue doit donc, pour aller plus à fond, supposer que la prétention de l'homme à la vérité se modère elle-même. Certes, la connaissance et la pensée humaines sont orientées vers la connaissance de la vérité. Pourtant, c'est justement là que se trouve aussi pour elles une tentation récurrente. Dans chaque énoncé, dans chaque jugement, nous élevons une prétention à la vérité absolue. Ce que nous affirmons et disons vrai doit avoir une valeur universelle et définitive, parce que cela touche la chose même et l'exprime. De cette prétention inévitable à l'absolu, la philosophie moderne conclut avec raison à la capacité de l'homme de trouver la vérité, et à la possibilité d'une connaissance métaphysique. Pourtant, on n'a pas le droit d'oublier les limites à l'intérieur desquelles cette prétention à la vérité — comme toute pensée humaine — se déplace.

Il s'agit tout d'abord du *lien de la pensée au langage*. Tout énoncé vrai doit être exprimé dans une langue qui a déjà sa structure. Il est donc conditionné et limité par les possibilités d'expression offertes par cette langue. Parler signifie entrer dans des formes d'expression préformées, qu'il faut apprendre à partir d'une tradition linguistique, et qui reçoivent toujours de nouvelles règles de la part de la communauté vivante qui les utilise ; et ces formes conditionnent en retour la pensée, voire la connaissance elle-même. De même que quelqu'un d'autre ne peut pas penser ou connaître à ma place, de même je ne suis pas, quand je pense et connais, dans une situation d'autonomie — pour ainsi dire, tout seul devant la vérité toute seule. Il y a toujours une langue que j'ai apprise, et je suis depuis toujours placé dans l'espace public d'une communauté linguistique. Ces deux éléments m'interdisent de considérer mon rapport à la vérité comme privilégié ou exclusif.

Si on le voit sur le fond du lien de la pensée au langage, un second conditionnement de la pensée et de la connaissance humaines semble peut-être moins choquant : son *conditionnement par le point de vue*. Chaque homme ne peut jamais que

s'approcher de la vérité à partir d'un point de vue très déterminé, et limité par des conditions historiques, culturelles et personnelles. Même si la vérité elle-même est unique et englobe tout, il reste qu'il y a toujours pour les hommes une pluralité de vérités qui ne sont pas faciles à concilier : des approximations de la vérité, des vérités partielles, telles qu'elles peuvent être envisagées et atteintes à partir de divers points de vue. C'est de cette façon que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont compris le mot du psaume : « *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* ». Thomas explique : « *La vérité de la connaissance divine est bien une et la même, mais, dans la connaissance humaine, elle produit une multitude de vérités, comme un seul et même visage humain se divise devant une multitude de miroirs, selon la façon dont Augustin explique le mot du psaume : "Les vérités ont été diminuées par les fils des hommes"* » (1).

Ce contraste entre connaissance divine et connaissance humaine dirige le regard vers une dernière limitation, infranchissable : le caractère *intentionnel* de la connaissance humaine. Celle-ci *visé* bien toujours ce qui est, mais elle ne peut jamais le *saisir*. L'insaisissabilité de l'être réel pour la connaissance et la pensée humaines s'exprime en ce que nous ne connaissons jamais que de façon abstraite et générale. Ce qui est vraiment, en revanche, est lui-même d'une façon tout à fait concrète et irremplaçable. Dans sa singularité concrète, il est toujours plus riche et plus mystérieux que tout ce que je suis capable d'en connaître à l'aide de mes représentations, concepts et moyens linguistiques. Ce qui, par contre, se dirige vers ce qu'il y a d'inimaginable et de jamais pleinement connaissable dans ce qui existe réellement, c'est le désir, c'est l'amour. Je ne désire pas la nourriture connue, mais la nourriture réelle ; et quand on aime quelqu'un d'un amour vrai, on l'aime lui-même, tel qu'il est dans la réalité, avec son mystère, mystère que lui-même ne peut percer — et non pas les connaissances qu'on peut rassembler à son sujet, non pas l'image qu'on se fait de lui. Si l'on pouvait vraiment connaître celui que l'on aime, on n'aurait plus une connaissance humaine ; ce serait la vision béatifique.

(1) *De Veritate*, q. 1, a. 4 (p. 8 a Spiazzi). La citation provient du *Psaume 11, 2*. La *Bible de Jérusalem* traduit : « la vérité a disparu parmi les hommes ». L'explication de saint Augustin se trouve dans *Enarrationes in Psalmos, ad loc.* (p. 82 de l'édition *Corpus Christianorum*).

C'est vers cette vision que toute connaissance et toute pensée sont en route. Elles sont portées par un désir amoureux qui transcende la connaissance — l'amour de la vérité, la philo-sophie. Ce que nous avons dit ne vaut donc pas seulement pour le cercle étroit des philosophes ; le philosophe n'est qu'un paradigme de tout homme qui aime la vérité.

### 3. « J'espère être dans la vérité »

D'après ce qui a été dit, comment devons-nous décrire le rapport de tout homme à la vérité ? Ce ne peut être une simple façon de « tendre avec effort », comme le voulait le classicisme allemand (2). Cela serait trop et trop peu. Trop, parce que l'on continuerait à prendre pour règle son propre effort ; trop peu, parce que, pour l'homme, la vérité ne peut pas être seulement quelque chose vers quoi on tend. Si la vérité n'était pas depuis toujours *donnée* d'une certaine façon, il n'y aurait pas non plus d'effort vers elle.

Il y a des années, Paul Ricœur, dans un essai profond sur « histoire de la philosophie et philosophie », a résumé l'attitude du philosophe dans la formule : « j'espère être dans la vérité ». Elle est de fait la meilleure description de cette attitude. « Être *dans la* vérité », et non pas posséder la vérité, ni même y tendre comme vers un but lointain, mais être depuis toujours entouré par elle, vivre en elle et s'y mouvoir. Si je n'étais pas depuis toujours dans la vérité, je ne pourrais poser aucune question et entrer dans aucun dialogue. « *Dans la* vérité » : cela signifie aussi que la vérité est toujours, d'une façon qui la met hors d'atteinte, plus grande, plus englobante, qu'elle me précède depuis toujours et que je ne puis jamais espérer en venir un jour à bout. Je suis dans la vérité, ce n'est pas la vérité qui est en moi.

Cette façon d'être dans la vérité est exprimée comme le contenu d'une espérance. Elle n'est pas une conjecture, un postulat, ou un axiome. L'espérance porte sur quelque chose que l'homme ne peut atteindre par ses propres forces, quelque chose qui ne peut que m'être donné. L'espérance vise quelque chose de futur, qui ne sera achevé qu'à la fin des temps. Être dans la vérité, je ne puis que l'espérer ; car cela doit m'être donné. Par moi-même, je suis hors d'état de le réaliser. Cela annonce

(2) Allusion au célèbre « *Wer immer strebend sich bemaht, Den kantien wir nicht schlagen* » de Goethe, *Faust*.

cependant aussi l'achèvement de toutes choses : être vraiment dans la vérité signifie être capable de rencontrer toute la vérité de toute la réalité. Cela place dans la communauté de tous ceux qui aiment la vérité. Comme Ricœur le souligne dans son essai, on ne peut concevoir une telle communauté que de façon eschatologique. Ce n'est qu'aux Champs Élyséens que Platon peut vraiment entrer en dialogue avec Descartes, c'est seulement là que Hegel, Marx et Kierkegaard se comprendront. Qu'un tel dialogue « dans la vérité » soit aujourd'hui déjà l'objet d'un pressentiment, c'est ce qui donne son fondement à l'espérance d'être dans la vérité.

Peter HENRICI, s.j.

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

(titre original : « Sophistik und Philo-Sophie »)

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Docteur en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

**Souscrivez un abonnement de parrainage  
au profil d'un tiers : missionnaire,  
séminariste, étudiant, prêtre âgé...**



Jean-Noël DUMONT

## Paradoxe et slogan

ON attend souvent de la vérité qu'elle fasse taire la contradiction. Énoncé sans contradiction, décourageant tout contradicteur. La logique permettrait de faire de l'autre un semblable... ou de le rejeter dans les ténèbres de la sottise. Or tel n'est pas le style des maîtres. Au contraire, l'importance que prend chez eux le paradoxe peut surprendre, comme s'ils avaient le souci de témoigner dans leurs propos que c'est au désaveu de la logique que le langage s'ouvre au vrai. Car la sentence paradoxale n'est pas seulement contraire au sens commun, mais dans sa construction même, porte une contradiction : *la seule chose que je sache c'est que je ne sais rien ; à celui qui n'a rien on enlèvera tout ; qui veut sauver sa vie la perd...* ces mots sont hautains, hérissés de contradictions qui empêchent de les prendre commodément en main. Ce style, le Christ l'a en commun avec l'ironie des rabbins aussi bien qu'avec celle de Socrate, ainsi qu'avec les fameux *koan* des maîtres Zen : *laver une motte de terre dans la boue...* Si le maître est vraiment celui qui conduit à la vérité, une telle persistance dans le style invite à réfléchir. Puisqu'il est question de style, comparons l'usage du slogan par lequel l'idéologue prétend se rendre maître des pensées et le paradoxe par lequel le maître donne à penser. Cela doit bien nous éclairer sur le rapport au vrai.

### Le slogan

Si la vérité est un énoncé sans contradiction et sans contradicteur, le slogan fait tout pour lui ressembler, fasciné qu'il est par l'identité (CRS=SS) et par l'exclusion (« Non à... »). « *C'est comme ça parce que c'est comme ça* », dit-on pour mettre un terme à la discussion dans laquelle on perd pied. Fascinante tautologie, modèle du slogan publicitaire ou politique !

On devine le rêve d'une parole compacte, close sur elle-même, puisque le dernier mot est celui qui réduit au silence. Parfois c'est la désinvolture d'une énormité qui cloue le mieux le bec : « *Le Duce a toujours raison* ». Cela vous laisse sans réplique et l'affirmation contient en elle-même la réponse à toute question puisque rien ne saurait être vrai qui la contredise.

Différent du cri de guerre (« *Haut les cœurs !* ») qui est sans contenu et n'a pour but que de soutenir le courage, différent de la devise qui exprime un idéal à réaliser, le slogan contient une vérité qu'il veut imposer. Aussi a-t-il partie liée avec l'idéologie. En effet l'attitude idéologique apparaît à chaque fois que l'on voit dans le triomphe d'une idée un signe de sa vérité, à chaque fois que la pensée veut se faire action sur les autres et sur le monde. Quand la parole veut agir, transformer, influencer. Quand il assigne à la philosophie la tâche de transformer le monde, Marx offre le meilleur exemple d'une déviation idéologique. Pour être efficace, la pensée devra prendre la forme du slogan, par qui le langage devient outil ou arme. Lisse. Dur. Aiguisé. Manipulable. Le mot enfin fait chose. Outil ou arme, le slogan découpe, donne du réel une vision tranchée... et tranchante ! Georges Sorel recommandait au syndicaliste révolutionnaire cette simplicité de vues qui seule est efficace : « *Au lieu d'atténuer les oppositions, il faudra les mettre en relief; il faudra donner un aspect aussi solide que possible aux groupements qui luttent entre eux* ». Tel est le caractère terroriste du slogan qui intimide avec quelques mots clés comme fasciste ou bourgeois.

Pour agir, le slogan part du mécontentement, de la perception d'un intolérable : « *Ça ne peut plus durer, plus jamais ça !* » Il faut bien entendu dénoncer la culpabilité de l'autre, dans les termes les plus véhéments et les plus vagues. Le mal est lui-même posé comme une chose hors de nous et que l'on pourrait détruire. Il est vrai qu'il n'est plus possible que ça continue, tout le malaise d'être est alors projeté en un ennemi dont la mort nous délivrerait.

Outil, le slogan est aussi marteau. « *Il faut qu'une idée soit simple*, disait Brecht, *pour pouvoir être convertie en action.* » Le slogan est fait pour être assené à coups redoublés, il est conçu pour la répétition, l'incantation. C'est pourquoi il affectionne les rythmes pairs qui conviennent à la marche et au balancement, il aime les assonances et les allitérations : « *Elections, piège à c...* », « *Les cocos à Moscou* »...

Outil, le slogan est encore une capsule qui contient, conserve et véhicule une idée devenue chose. Un comprimé et un symbole. Peu importe la réelle adhésion de celui qui reprend le slogan, sa profération seule suffit et contribue à le diffuser. Aussi le slogan est-il didactique et dogmatique et prétend rendre la vérité directement communicable, non seulement d'individu, à individu, mais aussi d'orateur à foule, et de foule à individu, car qui résisterait à l'emprise de l'incantation ? On peut remarquer que le développement des politiques idéologiques est lié à la naissance de ce phénomène étrange qu'est le public. Non plus le peuple, mais une collection anonyme et spectatrice qui n'agit plus que par ses opinions, pure addition d'isolés qui ne peuvent qu'être apaisés d'être si nombreux. Le public ne peut qu'écouter un orateur auquel il ne peut répondre, lire un imprimé diffusé à un grand nombre d'exemplaires devant lequel il est impuissant. Les grands moyens de communication collective, adressés à un public qui n'a plus rien d'une communauté, veulent des idées simples. Imagine-t-on Socrate au micro ? L'idéologie est liée à ces grandes foules qui rêvent d'une unité perdue.

C'est pourquoi l'idéologie aime les insignes, tout ce qui assure une complicité et rassemble. Qu'il s'agisse des autocollants d'Europe 1, des emblèmes antinucléaires, l'insigne crée comme une maçonnerie entre des anonymes heureux de se trouver des complices. Muet, l'insigne est encore en dessous du slogan, il n'est fait que pour être regardé et livre d'un coup un ensemble d'idées. Il est plus signal encore que symbole. C'est encore une recommandation de G. Sorel : « *Il faudra faire appel à des ensembles d'images capables d'évoquer en bloc et par la seule intuition, avant toute analyse réfléchie, la masse des sentiments qui correspond aux diverses manifestations de la guerre engagée* ».

Bref, il y a idéologie et durcissement de l'idée en slogan à chaque fois qu'il importe de recruter pour agir, d'imposer une vision du monde, à chaque fois que l'on confond l'accès à la vérité avec la répétition d'un dogme. On le voit, la religion peut aussi bien être à l'origine d'une idéologie que la politique, toute manifestation religieuse qui se complait dans l'insigne et dans la foule, qui se veut transformante du monde succombe aux tentations de l'idéologie. On le verrait chez les catholiques dans les incantations à *la paix dans le monde*, formule souvent creuse dont la seule répétition procure une bonne conscience et par laquelle on prétend modifier l'avenir du monde. Slogan auquel

personne ne peut s'opposer, mais qui est plus préoccupé d'action que de conversion. Car ce n'est pas le monde qu'il s'agit de changer, comme si nous étions nécessairement du bon côté, du côté des pacifiques. Notre maître s'exprimait autrement : « *Je ne suis pas venu apporter la paix, signe de contradiction* ». Le mot est âpre, il n'est préoccupé d'aucun recrutement mais de conversion.

On le sait, les rapports qu'entretiennent le langage et l'idéologie ont été magistralement analysés par Orwell dans *1984* à propos du Novlangue. Ce langage atrophié, simplifié, qui diminue le vocabulaire et aime les abréviations, est destiné à canaliser les pensées. Il faut créer un langage qui n'éveille qu'un minimum d'idées, un moule auquel personne ne puisse échapper. Le vocabulaire des communistes chinois en offre le plus bel exemple. Mais Orwell, obsédé par l'adversaire qu'il pourchasse, surestime sa force, car la pensée n'est pas totalement coulée dans le langage (contrairement à ce que pensent bien des linguistes modernes), elle a toujours de quoi aller plus loin. Pour interdire toute pensée il faudrait vraiment que les mots ne soient plus que des choses mais, même congelés à la manière de ces mots que rencontrent les navigateurs de Rabelais, ils portent encore un sens. Et le sens renvoie nécessairement à une conscience qu'aucune propagande ne saurait faire mourir.

## L'ironie

Orwell doit avouer d'ailleurs que la pensée est toujours plus vaste que les mots qui veulent l'enclorre quand il évoque la *double pensée*. Alors que le novlangue, la langue du pays totalitaire, répond à un souci de simplification, il fait curieusement remarquer que les mots du novlangue ont une double signification. Car un même mot peut désigner un bien s'il concerne le parti et un mal s'il concerne l'adversaire. Orwell songe ici à l'impudente mauvaise foi habituelle aux communistes et à leur manichéisme. Mais dans cette double signification gît le principe du dépassement de tout slogan par la conscience. C'est ce qui, en 1968, permettait aux Tchèques d'applaudir à tout rompre aux films dénonçant le « fascisme »...

Comment peut vivre celui qui subit un pouvoir idéologique ? Comment peut-il échapper à l'oppression de la pensée ? Par l'ironie qui éveille l'intériorité et renvoie le langage à sa pau-

vreté. Par l'ironie qui subvertit le langage. C'est sans doute ce qui explique le style de Rabelais, celui de Voltaire ou de Swift. Il faut songer à la distance que doit faire naître chez un homme la répétition obligée d'un vocabulaire auquel plus personne ne fait crédit, tous les propos doivent prendre la forme d'un jeu de devinettes cocasse et désespéré. On le voit bien dans l'oeuvre d'un Zinoviev. Il en allait de même pour les consignes du réalisme socialiste, lorsque, subvertissant le slogan de l'intérieur, le metteur en scène plaçait dans la bouche du Kolkhozien cet ardent aveu d'amour : « *Je t'aime presque autant que mon tracteur* ». Que l'on songe encore à la manière dont Pascal ou Voltaire, et plus près de nous Bunuel, discréditent les querelles théologiques en faisant mine de les prendre au sérieux. Car les querelles théologiques peuvent être purement idéologiques s'il ne s'agit que de marquer à quel camp on appartient.

Le graffiti soixante-huitard a marqué une époque, car il tient du slogan, mais pratique l'ironie. A la tautologie il préfère le paradoxe, le plus célèbre d'entre eux étant qu'il est interdit d'interdire. En plaçant les mots en contradiction avec eux-mêmes, l'ironie montre que la vérité ne peut être enclose dans aucune définition, aucun dogme. Répéter une phrase juste, ce n'est pas encore dire la vérité, et à supposer que l'on obtienne cette situation saugrenue que tous répètent l'énoncé dans lequel est contenue la vérité, tous n'auront pas dit pour autant la vérité. Tel est, dès le départ, le sens de l'ironie socratique : aucun enseignement direct ne peut communiquer la vérité, aucun savoir ne permet d'économiser du temps et ne dispense d'avoir à refaire par soi-même le chemin vers le vrai. C'est pourquoi aucun maître ne fut enseignant ni idéologue.

Il ne s'agit plus alors d'adhérer en masse à des formules et même l'adhésion du grand nombre fera naître le soupçon du faux. Qu'importe au maître que des disciples diffusent et répètent une doctrine s'il y a malentendu ? Kierkegaard y revient sans cesse : en matière de vérité, le *comment* importe plus que le *quoi* et aucune communication directe ne saurait contenir par elle-même le vrai. Car la vérité ne peut être séparée du rapport de celui qui parle à ce qu'il dit, et ce rapport n'est pas contenu dans l'énoncé. Si quelqu'un avoue sous la torture que « Dieu est amour », a-t-il dit la vérité ? S'il le répète par conformisme, a-t-il dit la vérité ? Est-il faux cependant que Dieu soit amour ? C'est que ce mot ne peut claquer seulement comme un slogan sympathique, car la parole est dure à entendre. En effet celui qui dit que Dieu est amour et n'aime pas ses frères est un menteur...

Le mot n'invite pas à l'adhésion : « *Etes-vous d'accord pour dire que Dieu est amour ? Oui ? Non ? Sans opinion ?* » Le mot invite à la conversion, il est adressé à moi, il n'a pas pour but de rendre l'humanité meilleure, mais de me rendre meilleur. C'est une autre affaire.

Changer le monde au nom d'une idée, qui ne le voudrait ? Mais se changer soi-même ? Nous atteignons ici la frontière où nous devons quitter toute idéologie. Il y a une idéologie à chaque fois que l'on pense pour améliorer le monde, il y a une sagesse ou sainteté quand on pense pour se transformer soi-même. Il est plus facile d'invoquer la justice que d'être juste, de vouloir la paix dans le monde, dans l'avenir du monde, que d'être paisible. En se présentant comme un projet historique sur l'avenir du monde, la foi chrétienne, même de bonne volonté, ne court-elle pas le risque d'être une idéologie de plus, celle qui est pour un avenir fraternel sans guerre et sans famine ? Croire, ce n'est pas adhérer à ces slogans un peu naïfs et vite détournés, mais c'est appliquer à soi-même la mesure : être pacifique, être charitable. L'affaire prend une autre tournure, car au lieu de dénoncer un mal devenu chose en dehors de moi, je découvre que je suis pécheur. Nous sommes alors aux antipodes du slogan.

On le voit, tout est faux dans la célèbre remarque de Marx sur les philosophes. Car leur but ne fut jamais de connaître le monde (il confond avec un fabricant de système), ni de le modifier (il confond avec un technicien des masses), l'idéologie est vaincue dès que je m'applique à moi-même la mesure, et la philosophie consiste à travailler à se changer soi-même. La vérité est ainsi la subjectivité. Mais les exigences de la communication indirecte exigent aussitôt de dire : la subjectivité c'est l'erreur. Et l'on retrouve le paradoxe.

## Le paradoxe

Le paradoxe n'offre aucune prise à la possession, il ne saurait se contenter d'aucune répétition. Menant le langage jusqu'à la limite où il s'évanouit, il le mène à s'effacer devant le réel qu'il veut indiquer et qui reste indicible en même temps qu'il renvoie le sujet parlant à l'intériorité. Il n'est plus alors question de slogan, mais de poésie. Or, la poésie est précisément ce mouvement par lequel le langage est mis en contradiction pour témoigner en l'honneur du réel, pour inviter à la contemplation, à

l'attention. Ainsi un homme, en s'effaçant devant plus grand que lui, fait-il à la fois le geste de montrer et de se retirer.

Aussi le mot de Kierkegaard sur le paradoxe comme passion de la pensée est-il à prendre dans tous les sens du mot passion : à la fois le plus haut intérêt et le calvaire. La paradoxe, à la différence du slogan qui racole, n'offre rien à savoir, ne donne l'illusion d'aucune certitude, il éveille l'intériorité. Ni les *koan* du maître Zen, ni les pages mystiques de saint Jean de La Croix n'offrent rien à connaître. Le paradoxe ne dit donc pas la vérité, mais il fait naître le rapport du sujet à la vérité, à une vérité qu'il ne peut contenir et qui le bouleversera. Le slogan appelle à l'exécution, le paradoxe à l'obéissance, le slogan vise à la réforme, le paradoxe à la conversion. Le disciple entre dans un rapport religieux paradoxal au maître qui n'enseigne pas directement, qui demande à être suivi et non pas imité.

Reprenant à la fois les intuitions de Kierkegaard et les analyses de McLuhan, on pourrait dire que le paradoxe est acoustique. Le slogan veut comme visualiser une vérité pour un geste public. Le paradoxe, lui, s'écoute dans une relation qui concerne chaque individu pris à son tour. Et si le paradoxe était repris, répété par les moyens audiovisuels, il deviendrait lui-même slogan. Son enseignement indirect ne peut s'entendre en public, mais seulement dans une communauté, une amitié. L'Église, dans la mesure où elle appelle chacun à la conversion et l'y aide, est une communauté, elle est sainte: Si elle se comporte comme détentrice d'une vérité qu'elle doit diffuser pour agir sur le monde, elle se comporte en collectivité idéologique.

« *Il n'y a rien de si conforme à la raison que le désaveu de la raison.* » « *Mystère incompréhensible sans lequel rien n'est compréhensible* ». Tout au long de son oeuvre, Pascal montre bien qu'il ne s'agit pas de rejeter la raison mais de l'accomplir, la menant jusqu'au bout dans son désir d'atteindre ce qui ne peut être possédé. Le paradoxe manifeste que le vrai n'est jamais ce que l'on aurait pensé, ce n'est pas ce que je peux conformer à mes modèles, mais c'est le modèle auquel j'ai à me conformer en devenant toujours davantage moi-même. Et lorsque le maître est lui-même le vrai, il faut le suivre et pas seulement savoir ce qu'il a fait ou a dit.

« Je suis la vérité ». Ainsi est énoncé le suprême paradoxe puisque le vrai n'est alors contenu dans aucun énoncé transmissible, son universalité n'est pas déployée dans un énoncé sans contradiction, mais la vérité est donnée en une personne. Le chrétien n'est pas alors celui qui croit ceci ou cela, ce n'est même

pas celui qui croit que Jésus-Christ est la vérité, c'est celui qui croit Jésus-Christ. Les croyants ont un insigne aussi, on peut le croire semblable à ceux qu'agitèrent les grandes idéologies de notre siècle, on peut le confondre avec les insignes par lesquels les clients d'Esso se reconnaissent. Mais cet insigne est signe, il n'a pas seulement pour but de se reconnaître entre adhérents. Il est « signe de contradiction » par qui devrait être vaincue toute tentation idéologique. Signe qu'on ne saurait arborer sans rappeler quelle exigeante invitation il contient. « Celui qui veut sauver sa vie la perd ».

Jean-Noël DUMONT

Jean-Noël Dumont, marié, six enfants, né en 1947. Agrégation de philosophie en 1970. Enseigne à l'externat Sainte-Marie à Lyon. Cofondateur du Centre Kierkegaard. Directeur de la collection *Les chemins de la foi*.

— Collection COMMUNIO-FAYARD —

Vient de paraître  
André LÉONARD

**Les raisons de croire**

Pour parler de Dieu, du Christ et de l'Église  
à l'ère de la « seconde évangélisation »

OUn volume de 252 pages - 98 FF - Chez votre libraire

Françoise BRAGUE

## Pourquoi nous devons apprendre à nos enfants à ne pas mentir

Pour Emmanuelle,  
avec toute mon affection

**IL** m'a été donné récemment d'avoir l'occasion de réfléchir sur l'éducation à donner à nos enfants en ce qui concerne la vérité. Comme toute mère de famille, j'ai à tenter de régler quotidiennement des problèmes de mensonge : essayer de démêler le vrai du faux dans les conflits entre frères et sœurs, trouver qui a pris les trois francs qui restaient dans mon porte-monnaie, me demander s'il faut ou non dire que j'ai vu ou entendu ce qui se tramait derrière la porte. Mais cette fois-ci, le fait m'a paru plus grave, et plus topique.

J'ai appris par des amis que, dans la classe de leur fille, la tricherie était devenue une véritable institution. Les élèves, minoritaires d'ailleurs, qui refusaient d'entrer dans le jeu étaient méprisées par les tricheuses, et même exclues du groupe, si bien qu'elles subissaient un double préjudice : être considérées comme de pauvres naïves et laissées pour compte (et l'on voit combien cela peut être dur quand on a quatorze ans), et obtenir de moins bons résultats, faute d'avoir le support des « anti-sèches ». Cette jeune fille souffrait beaucoup de cette situation, ballottée entre le désarroi et la révolte.

Qu'aurais-je fait à la place de ses parents ? Même si d'emblée j'opte, par principe, pour la vérité, la question, dans la réalité, est beaucoup moins simple. Nous vivons en effet dans un monde où tous trichent avec les autres, eux-mêmes, et les deux à la fois. Le modèle de la réussite humaine n'est-il pas celui de la

## Pourquoi nous devons apprendre à nos enfants à ne pas mentir

réussite sociale ou politique ? Demande-t-on aux messieurs qui ont leur nom dans les dictionnaires ou qui brassent des fortunes s'ils ont toujours dit la vérité ?

Ne savons-nous pas nous-mêmes nous servir, suivant le cas, de la vérité ou du mensonge pour parvenir à nos fins ? Car nous qui sommes adultes, nous savons, n'est-ce pas, que c'est la fin qui justifie les moyens, et qu'il nous faut parfois consentir à tromper pour ne pas être trompés. Le meilleur service que nous puissions rendre à notre enfant ne consisterait-il pas, dans ces conditions, à lui ouvrir le plus tôt possible les yeux sur cette jungle, et à lui apprendre à s'y frayer le meilleur chemin possible ?

Et pourtant, nous détestons que nos enfants mentent. Nous avons le désir instinctif qu'ils apprennent à ne pas mentir, qu'ils respectent la vérité, quoi qu'il leur en coûte. Est-ce simplement pour qu'ils nous soient livrés entièrement, à nous qui savons nous cacher ? ou bien souhaitons-nous qu'ils réussissent là où nous avons échoué ? Probablement les deux à la fois.

Dans ces conditions, pourquoi attacher une telle importance au respect de cette fameuse vérité ? Pourquoi tant d'efforts déployés pour apprendre à nos enfants à ne pas mentir ? Ne devrait-on pas plutôt considérer d'un œil bienveillant le développement du petit qui apprend à parler, puis à mentir et à « se débrouiller », en espérant qu'il deviendra un jour assez grand pour démêler le vrai du faux et respecter la vérité si nous tentons de lui montrer l'exemple en essayant de ne pas lui mentir ? Cela supposerait en chaque enfant une propension naturelle à dire vrai et à s'intéresser à la vérité, ce qui n'est peut-être pas le cas. Tentons d'apercevoir comment se développe chez nos petits d'homme le rapport à la vérité.

## L'imaginaire innocent

Nos enfants se trouvent affrontés au problème de la vérité aussitôt qu'ils maîtrisent un tant soit peu le langage. Lorsqu'ils commencent à dire « le camion, le bébé, la poupée », ils nomment les objets et les êtres et prennent par là-même une certaine distance vis-à-vis du monde qui les entoure. Ils sortent de ce rapport immédiat et sensuel des bébés à leur entourage. Ainsi, ils peuvent nommer ce qui est, mais aussi l'ignorer, dire qu'il n'est pas, ou dire ce qui n'est pas. Les enfants découvrent ainsi,

au fur et à mesure que se développe leur langage, qu'ils peuvent faire exister un monde imaginaire, dans lequel ils se mettent eux-mêmes en scène : « On serait des princesses, on aurait un gros chien qui s'appellerait Roxy », où ils peuvent souffrir, se réjouir, mourir et ressusciter — à volonté. A un stade plus élaboré, ils peuvent affirmer, par exemple, « Mon camion est bleu » en voyant qu'il est rouge. Pendant longtemps, en effet, la frontière reste floue pour eux entre ce qui existe réellement et ce qui sort tout droit de leur imagination : les deux mondes se chevauchent. S'ils imaginent, par jeu, ce qui arrive, l'événement a vraiment lieu. D'où parfois des affrontements violents avec ceux qui veulent les détromper.

Inutile de revenir sur les aspects positifs de ce langage imaginaire, qui leur fait entre autres prendre conscience de toutes les virtualités qui sont en eux, et leur apprend peut-être de manière indirecte à «se mettre dans la peau» de ceux qui ne sont pas eux. C'est lui aussi qui leur permet d'affronter leur angoisse en créant une distance vis-à-vis de ce qui leur paraît insupportable : « Nounours a très peur, mais pas Guillaume ; Lapin a fait une grosse bêtise ; Bébé est très malade, il a peur des piqûres ». Il les aide tout bonnement à supporter le poids de la réalité.

Mais cette période ne peut être que transitoire. Peu à peu, la frontière doit s'affirmer en dehors du domaine du jeu — entre ce qui est et ce qui n'est pas. L'expérience du « vrai mensonge » est sans doute un moment crucial pour nos enfants dans l'apprentissage du rapport à la réalité et à la vérité.

### **Le premier mensonge**

En effet, à partir du moment où ils nomment les choses, ils peuvent aussi leur attribuer une valeur. De la sensation agréable ou désagréable, ou de celle du plein ou du vide, nos enfants passent à la perception de ce qui est bon ou mauvais. Dans le monde nommé, il y a des choses bonnes ou mauvaises, des bons et des méchants. Il faut même qu'il en soit ainsi, pour qu'ils puissent se situer, trouver refuge auprès des bons en luttant contre les méchants et en s'en rendant victorieux. Mais en même temps, ils s'aperçoivent qu'ils peuvent eux aussi se retrouver du côté des méchants, que le départ entre les bons et les méchants ne se fait pas en dehors d'eux. Ils savent très vite qu'il leur arrive de faire des « bêtises ». Ils préviennent même,

parfois, en se cachant, en fermant la porte ou en dissuadant maman de les suivre ! Et lorsque maman, ou papa, s'exclamera devant le résultat : « mais qui a fait ça ? », ils répondront : « c'est pas moi ! » Paroles combien de fois entendues par les mères de famille et qui ressemblent étrangement à la réponse d'Adam à Dieu après le péché originel. Et nous, parents, savons que tous nos enfants « passent par là ». Est-ce une raison pour envisager la chose uniquement d'un œil amusé en nous disant : « c'est bien de son âge », ou « tiens, il commence à acquérir son autonomie » ? En aucune manière, me semble-t-il.

### **Le « c'est pas moi » est-il innocent ?**

La peur d'être grondé, ou de se déconsidérer à ses propres yeux est sans doute la cause première de cette réponse réflexe — et nous y reviendrons. Mais en disant cela, nos petits bonshommes découvrent aussi qu'il existe une distance entre la réalité des faits (la bêtise a été faite), et ce qu'ils peuvent en dire : je n'en suis pas la cause. Nous avons déjà parlé de cette distance perçue entre le monde réel et le monde imaginaire — mais à ce moment-là, ils n'étaient pas directement impliqués dans ce jeu. Même plongés dedans, ils lui restaient encore extérieurs : on peut s'arrêter de jouer quand on veut. Là, ils se retrouvent tout à coup au centre du problème, c'est de leur propre petite personne qu'il s'agit. Le jeu est fini, et cependant la dualité reste.

En effet, ils se rendent compte instinctivement de la chose suivante : aussi longtemps que je dis « c'est pas moi », personne ne peut être sûr que c'est moi. « Pas vu, pas pris ». Ils peuvent ainsi se protéger des foudres maternelles. En disant « c'est pas moi », ils créent une barrière de défense entre leur mère et eux-mêmes. Appelés à reconnaître ce qui est, et qui n'est pas agréable pour eux, ils s'aperçoivent qu'ils peuvent y échapper par le langage, réaffirmant qu'ils n'ont pas fait ce qu'ils ont fait : « ce n'est pas moi... et si c'est moi, je n'y étais pas ; je n'ai rien vu, rien entendu », comme le chante Anne Sylvestre. Ils découvrent ainsi qu'il y a deux mondes : celui des faits, en l'occurrence la bêtise, son auteur et ses conséquences, et celui qu'ils font exister par leurs paroles : « c'est pas moi, et c'est vrai », qui existe vraiment, d'une certaine manière, dans la mesure où maman ne peut accuser et gronder sans preuves. Et puis, à force de nier la réalité des faits, on finit bien aussi par se persuader qu'ils n'ont

peut-être pas existé, et que finalement, on n'en était peut-être pas l'origine. Ici, nos enfants commencent à utiliser pour leur propre défense ce flottement entre le monde réel et le monde imaginaire qu'ils utilisaient jusqu'ici par jeu.

Mais les conséquences sont bien plus graves que précédemment. Car nos enfants, à cette occasion, risquent d'entrer inconsciemment dans le jeu d'une double duperie : ils se servent du langage pour tromper les autres, et se tromper eux-mêmes, en finissant par croire qu'ils n'ont pas fait ce qu'ils ont fait. Et comment sortir de ce piège, puisque le système fonctionne à chaque fois ?

### **Echapper à la mort**

De toute évidence, nos petits bonhommes n'analysent pas leurs réactions lorsqu'ils affament : « c'est pas moi ! » Mais ils ne sont jamais à l'aise, et c'est souvent à sa drôle de tête que l'on reconnaît le coupable. Car ils pressentent aussi qu'à partir de ce moment-là, le monde de leurs évidences vacille : les bons ne sont plus forcément les bons, puisqu'ils peuvent peut-être mentir. Et, cependant, malgré ce malaise, ils choisissent de nier. Pourquoi ? — « c'est parce qu'ils n'ont pas envie de se faire disputer, tiens ! », m'a répondu mon fils aîné (quinze ans), qui trouvait que « j'en cherchais vraiment bien long ! » L'analyse me semble pourtant pouvoir être poussée plus loin. En effet, à l'ennui causé par la bêtise elle-même s'ajoute l'angoisse provoquée par la punition escomptée, tout méchant méritant d'être puni. On sait la cruauté avec laquelle les enfants pourfendent les méchants ; ils trouvent tout naturel de leur voir subir un châtement épouvantable — dans les contes, par exemple. On comprend alors qu'ils craignent au plus haut point de subir le sort qu'ils leur réservent.

Nier la réalité des faits devient alors une sorte de réflexe d'auto-défense, car au fond de toute crainte d'être puni se cache la crainte de notre destruction, de notre mort même. Nos enfants pressentent instinctivement que, s'ils sont découverts, ils peuvent être tués par celui qui les accuse —, sinon physiquement, du moins symboliquement. Si maman découvre que c'est moi qui ai fait la bêtise, non seulement je perds de la valeur à ses yeux, et mon petit orgueil s'en ressent, mais surtout je bascule

dans le monde des « méchants », et me trouve par le fait même exclu de la sphère maternelle (ou paternelle), celle des bons, je fais partie de ceux qui sont menacés d'anéantissement. En ne disant pas « c'est moi », nos enfants, non seulement cherchent à échapper aux reproches, mais ils opèrent une tentative de survie : tout, plutôt que d'être séparé ou rejeté du monde des parents, et voué à la destruction. C'est du reste le même ressort qui nous fait agir lorsque nous sommes parvenus à l'âge adulte. À ce détail près que, passés experts dans l'art de mentir, nous savons dire, plus seulement « c'est pas moi », mais, toujours, comme Adam, « c'est l'autre », renversant ainsi le système des valeurs : c'est moi qui compte, donc, j'aurai les autres en disant que ce sont eux.

Pendant, nous savons aussi que nous ne pouvons devenir nous-mêmes qu'en nous soumettant à la réalité des faits et en ne transigeant pas avec la vérité, quelque mal qu'elle puisse faire à certains moments. Nous savons que nous ne sortons de l'enfance, et ne prenons notre véritable dimension, que lorsque nous sommes capables de dire « c'est moi », de « prendre nos responsabilités ». Et notre rôle de parents consiste bien à aider nos enfants à sortir de l'enfance, à apprendre à dire « c'est moi ». Mais comment ? Comment leur faire comprendre que la reconnaissance de la vérité importe plus que leur désir de sauvegarde ? Et de quel droit ?

### **La vérité du pardon**

La première vérité que nous devons à nos enfants est sans doute l'aveu de notre propre faiblesse — tout simplement parce que nous ne pouvons exiger d'eux le respect de la vérité si nous ne nous efforçons pas de la faire régner dans nos rapports avec eux. Nous aussi, nous avons envie de mentir, nous mentons, et nous nous mentons à nous-mêmes, et sommes ainsi loin d'avoir réglé le problème de notre rapport à la vérité. Même si nous pouvons voir plus loin qu'eux, nous ne sommes pas forcément plus loin.

La deuxième, c'est que nous ne pouvons exiger d'eux d'apprendre à dire ou à reconnaître la vérité sans leur donner simultanément l'assurance du pardon. En effet, dans le cas d'une bêtise, par exemple, aucun parent n'a le droit d'exiger de son enfant l'aveu de cette faute s'il n'y joint pas la promesse d'un

salut, à savoir le « repêchage », la réconciliation. Nous ne pouvons apprendre à nos enfants l'amour de la vérité — qui inclut l'acceptation de cette sorte de passage par la mort symbolique évoqué plus haut — sans leur montrer qu'il ne s'agit justement que d'un passage. Un passage effrayant, certes, mais qui débouche sur la lumière. Celle de la vérité sur soi-même, d'abord, de la réconciliation et du rétablissement de rapports sains avec son entourage ensuite. N'est-ce pas ainsi du reste que Dieu agit envers nous tous ? S'Il peut exiger de nous la vérité, c'est non seulement parce qu'elle est bonne pour nous, mais surtout parce qu'il sait qu'Il nous pardonne toujours. Il ne nous demande pas de ne pas faire de bêtises, mais de revenir à Lui pour qu'Il puisse nous donner totalement son amour.

### **La commune vérité**

Nous avons aussi à faire comprendre peu à peu à nos enfants la chose suivante : une véritable relation entre parents et enfants ne peut exister que dans le respect commun de la vérité, dans la reconnaissance de nos erreurs et de nos fautes mutuelles. Nous ne pouvons donner et recevoir vraiment de l'amour que dans l'amour de la vérité, seul capable de nous faire renoncer à nos barrières de défense. Adam et Eve au paradis n'avaient pas besoin de se cacher sous des vêtements. La confiance était totale entre eux et avec Dieu. Ils ne risquaient rien, puisqu'ils vivaient dans la vérité.

De plus, si faute il y a, elle est faite, «et nul n'y pourra rien changer », et le nier ou l'ignorer serait probablement le plus mauvais service à rendre à nos enfants. Mais nous devons leur faire percevoir à cette occasion qu'avouer leur bêtise, c'est en quelque sorte retourner cette faute en possibilité de pardon. Nous devons leur expliquer qu'en mentant, nos enfants nous empêchent de rester en quelque sorte avec eux, qu'en voulant éviter des ennuis, ou en se protégeant de nous, ils peuvent finir par nous perdre. Non parce que nous ne les aimerions plus, ce qui serait absurde, mais parce que tant qu'ils n'avouent pas, nous ne pouvons leur pardonner vraiment, et que tant que nous ne leur pardonnons pas, leur faute reste pour ainsi dire dressée entre eux et nous, — que la relation est faussée, et que seule la reconnaissance des faits peut la supprimer. Ce qui suppose que nous acceptions de considérer l'aveu pour ce qu'il est, c'est-à-dire avant tout une entreprise libératrice et salvatrice. Ce qui

pourrait être vécu par eux au départ comme un suicide doit être envisagé par nous comme un acte d'espérance, car nous savons par expérience combien ce retournement est dur, et combien la vérité peut faire mal.

Il est évidemment exclu, dans ces conditions, que nous leur fassions «payer» leur bêtise. De quel droit le ferions-nous, d'ailleurs, si nos enfants avouent ? Au contraire, s'ils se rendent compte que leur effort d'honnêteté est une occasion de joie pour nous, reflet de la joie au ciel pour tout pécheur qui se convertit, la tâche leur sera facilitée — ou tout au moins, ils comprendront mieux le sens de la démarche demandée.

### **L'unité retrouvée**

Ainsi, en avouant leur faute, les enfants permettent à la dichotomie introduite en eux par le mensonge d'être levée. Ils redeviennent «uns» avec le monde et avec eux-mêmes. Ce qui a pour eux plusieurs conséquences : d'une part, en retrouvant leurs parents, ils retrouvent une légitimité perdue — car toute relation faussée par le mensonge signifie une perte de légitimité : «je reviendrai vers mon père et je lui dirai que je ne suis pas digne d'être traité comme un de ses esclaves », se dit le fils prodigue. Tant que le mensonge est là, il y a « quelque chose » entre eux et nous. D'autre part, le mal est nommé, il est par là-même stigmatisé, il se trouve à nouveau hors d'eux, il peut être exorcisé. Ils s'aperçoivent donc que l'on peut s'en sortir et en sortir vivant, et que l'aveu permet de restaurer l'image qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes.

Et surtout, corollaire de ce qui vient d'être dit, ils acquièrent une perception beaucoup plus affinée de ce qui se déroule autour d'eux : ils s'aperçoivent en effet, en l'expérimentant sur leur propre personne, qu'il n'y a pas deux mondes : celui des bons et celui des méchants, mais qu'il existe le Mal — en l'occurrence le mensonge, qu'ils ont la liberté de choisir — et le Bien, la vérité, qui vaut la peine d'être préférée au mensonge quoi qu'il leur en coûte, car elle seule peut les rendre vraiment heureux, elle seule permet une relation d'amour sans ambiguïté. En effet, elle seule permet à nos enfants de se sentir dignes de la confiance que nous leur portons — et ils ont terriblement besoin de savoir que nous leur faisons confiance ; autant que de savoir que nous les aimons tels qu'ils sont.



A nous donc de leur montrer comment confiance et vérité sur eux-mêmes et par rapport à nous sont liées. Et s'ils savent se montrer dignes de notre confiance ou accepter de s'abaisser en avouant, à nous de savoir les relever, leur montrer notre joie, et de les encourager — de leur donner envie de ne plus mentir.

En effet, tout, me semble-t-il, se trouve en germe ici : le contact avec le monde, la découverte de l'exercice bon ou mauvais de la liberté, et de ses conséquences, l'amorce du processus qui Leur permettra d'apprendre à faire en sorte qu'ils puissent vivre en harmonie avec eux-mêmes, ceux qui les entourent, et plus fondamentalement encore avec leur Père des cieux. Car si grande que soit notre joie, combien plus encore, celle de toutes les créatures célestes pour un pécheur qui se repent, et celle du cœur de Dieu lui-même.

### **Dieu nous a déjà tout pardonné**

Car c'est bien en dernière analyse de la relation de nos enfants avec Dieu qu'il s'agit. Nous ne pouvons leur donner que ce que nous avons nous-mêmes reçu, et nous ne pouvons leur pardonner vraiment que parce que nous savons que Celui qui vient au devant de nous l'a fait avant nous, et le fait inlassablement tout au long de leur vie et de la nôtre. Et si nous leur apprenons, enfants, à reconnaître leur faute et à nous demander pardon, c'est parce que nous savons que c'est le type de relation qu'ils sont appelés à approfondir avec Dieu leur vie entière, et que c'est finalement cela qui compte vraiment.

Nous semblons bien loin, peut-être, de l'histoire du début. Et pourtant, nous sommes au centre du problème. Pourquoi, en effet, ces adolescentes se mettent-elles à tricher ? Soit parce que quelque part le phénomène décrit plus tôt n'a pas été reconnu par leurs parents ou par leurs éducateurs, qu'elles se sont laissées entraîner dans la spirale du mensonge et qu'elles ne peuvent en sortir par crainte de perdre la face, soit parce qu'elles vivent dans un monde où seules comptent l'efficacité et la réussite sociale — (et n'est-ce pas une des caractéristiques du monde contemporain ?) — et qu'elles craignent, consciemment ou non, de ne pas être à la hauteur de ce qu'on leur demande. De plus en plus de parents semblent en effet se préoccuper beaucoup plus des résultats scolaires de leur progéniture que de leur formation morale et spirituelle.

Peu de choses permettent alors de transformer cette tricherie, causée au départ par la crainte de rater, en exploit — compte tenu du risque encouru — et par voie de conséquence, de se servir de ce double mensonge pour tenter d'exercer un chantage sur les autres. En effet, une des caractéristiques de celui qui fait le mal est souvent de vouloir entraîner les autres avec lui pour justifier sa conduite — ou pouvoir l'accuser au besoin.

Mais l'attitude de ces élèves n'est-elle pas dictée plus profondément par la peur de ne pas être aimées ? Dans ce cas-là, on se débrouille avec les moyens du bord, on essaie d'exister d'une manière ou d'une autre, de se faire remarquer, fût-ce par le mensonge. Et puis, souvent, les parents aussi mentent et ne le reconnaissent pas, alors pourquoi s'obliger à faire ce qu'eux-mêmes ne font pas ? Les parents veulent des résultats scolaires ? Les enfants en auront, et acquerront du prix aux yeux de leurs parents. Tout le monde sera content, sauf sans doute les professeurs, qui se seront peut-être rendu compte de quelque chose, mais ne diront rien par lâcheté, les élèves qui ne voudront pas entrer dans le jeu..., et les acteurs eux-mêmes, qui en garderont un goût d'amertume. Mais tout semblera extérieurement continuer à fonctionner normalement.

Et pourtant, ce qui se passe là est grave, car la tricherie ou le mensonge empêchent toute relation saine avec les autres. Dans les sociétés où règne le mensonge, l'homme devient un loup pour l'homme, chacun soupçonne chacun, la vie en société est détruite, plus personne ne peut avoir confiance en personne. La tricherie en classe — même si les élèves n'en sont pas conscients — accélère ce processus comme notre propre péché enfonce encore un peu plus le monde dans le péché. Ce n'est pas un hasard si Satan est appelé « le père du mensonge ».

Il n'est donc jamais trop tôt pour apprendre à nos enfants à reconnaître et à aimer la vérité. Il en va de leur développement psychologique et spirituel et de celui du monde, et c'est à nous de faire avec eux la vérité sur ce point, sinon nous passerons à côté d'une des fins, sinon de la seule véritable fin de leur éducation. Car celle-ci consiste finalement à leur apprendre à vivre de l'amour du Père, dans Celui qui est le chemin, la vérité et la vie.

**Françoise BRAGUE**

Olivier BOULNOIS

## Philosophie éternelle et Sagesse divine

**SI** le Christ est la vérité en personne, le Verbe fait chair et communiqué aux hommes, la Sagesse éternelle incarnée dans le temps, la Parole mystérieuse, mais offerte à la contemplation des hommes, n'est-on pas en droit d'espérer la constitution d'une *philosophia perennis*, d'une connaissance capable de ressaisir et de conserver le savoir éternel de Dieu sous la sauvegarde de la raison humaine ? Y a-t-il en philosophie une vérité éternelle qui en serait le foyer chrétien et l'unité secrète ?

D'aucuns l'ont tout au moins pensé : « *C'est l'estime et l'amour de l'unité, l'heureuse acceptation de tous les aspects du réel, l'admirable perpétuité, l'universalité de la tradition philosophique, qui confire à la philosophia perennis une note de véritable catholicité ; c'est l'exacte appréciation du rôle de l'activité et du labeur intellectuel (qui va par accroissement, non par suppressions), et du caractère humain et collectif de la science ; c'est la cohérence logique de la philosophie, l'harmonie de la science et du sens commun, l'harmonie de la métaphysique et des sciences* » (1).

Même s'il peut y avoir entre eux un désaccord sur son contenu, les tenants de la *philosophia perennis* admettent que certaines vérités durables traversent l'histoire de la philosophie, dont elles constituent toujours le fond de vérité, malgré les modes et travaux éphémères des diverses écoles en présence. Mais l'affirmation d'une philosophie pérenne met immédiatement en jeu des problèmes complexes. Dans ce jugement, plusieurs thèses sont présupposées : — que la science suit une *pro-gression* linéaire, par accumulation de ses résultats (« accrois-

sements » et non « suppressions ») ; — que la philosophie est une science comme les autres, ou du moins, obéissant à la même loi que les autres sciences (en « harmonie avec elles ») ; — que ce progrès se sédimente en une « tradition », d'un philosophe à l'autre (par un « labeur intellectuel » qui est « collectif »), sans remettre en question « la cohérence logique de la philosophie » : il y a *des philosophes, mais* ils travaillent tous à une seule *philosophie*. Corollaire : cette philosophie, d'une admirable perpétuité, est « catholique », non point parce que la raison abdiquerait devant la Révélation, mais du fait de son « universalité » et de sa *rationalité* même (tirée du « sens commun »). En définitive, ce savoir rationnel, universel et perpétuel, c'est ce que la tradition reconnaît elle-même sous le nom de *philosophia perennis* (philosophie éternelle).

Je voudrais commencer par examiner ce dernier point, de nature historique, avant de reconnaître la cohérence propre des théories de la *philosophia perennis*, et de les discuter.

### 1. La genèse historique d'une philosophie an-historique

Ce n'est certes pas le moindre paradoxe du concept de *philosophia perennis* que d'avoir eu un commencement historique. Mais après tout, la chose aurait pu exister avant qu'on n'en prenne conscience et qu'on ne lui donne un nom. Pourquoi donc a-t-il fallu l'inventer, et quel sens nouveau lui donnait-on (2).

L'expression, souvent attribuée à Leibniz, date en fait d'Agostino Steuco (1497-1548), polyglotte, évêque de Kisani (Crète) et bibliothécaire du pape Paul III, mais surtout auteur d'un traité *De Perenni Philosophia* (3). Il s'appuyait cependant sur une tradition préexistante, qui reconnaissait déjà la présence d'un noyau permanent au sein de la pensée humaine. Marsile Ficin soulignait déjà l'unité de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire pour lui du platonisme et du christianisme, comme celle de « deux sœurs » (4), ou de deux rivières provenant d'une même source : il s'appuie en particulier sur la légende selon

(1) J. Maritain, « La liberté intellectuelle », *Antimoderne*, Paris, 1922, p. 97.

(2) Je m'appuierai ici principalement sur C.B. Schmitt, « Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz », *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, p. 505-532.

(3) Seb. Gryphius, Lugduni, 1540.

(4) « *Concordia Mosis et Platonis* », *Opera* (Bâle, 1576).

laquelle Platon aurait connu le Pentateuque. Cette source commune est la longue tradition orale et religieuse qui s'étend de Moïse à la philosophie grecque, par une sagesse des premiers âges, une philosophie originaire et ensevelie (*prisca philosophia*). L'accord du christianisme avec la tradition non-chrétienne trouve son principe commun dans un noyau de vérité qui s'est ensuite développé et systématisé dans la philosophie de Platon : « *tous ceux qui désirent goûter les eaux très-délicieuses de la sagesse doivent boire à cette source éternelle (pefennem fontem)* » (5).

Pic de la Mirandole admet le principe d'une philosophie originaire, source éternelle de la sagesse, et l'étend à la concorde entre l'ensemble des traditions : platonicienne, mais aussi averroïste, cabalistique, aristotélicienne et scolastique... ; toutes ces philosophies concordent en leur vérité avec l'esprit du christianisme. La philosophie originaire se déploie dans une harmonie intemporelle, où l'éclectisme est en même temps un universalisme (6).

Ce programme de concorde entre philosophie et théologie reste la visée même de Steuco. Il inspire sa condamnation de l'enseignement des réformateurs, et surtout de Luther, plus dangereux à ses yeux que la philosophie païenne, dans son rejet de la raison et de la philosophie (7). Mais son oeuvre essentielle reste le *De Perenni Philosophia*, étourdissant-déploiement de philologie au service d'une vision totalement an-historique de la pensée humaine. La dédicace au pape Paul III en indique clairement le sens : « *En vérité, cette position a toujours été mienne en philosophie, que, puisque la Sagesse et la Piété naissent des mêmes sources et regardent vers une seule fin, toutes les autres raisons sur lesquelles elles reposent se correspondent entre elles. La Philosophie elle-même le prouve très clairement : et quand elle promet la Sagesse pour fruit suprême et récompense de nos labeurs, Platon et Aristote, princes des philosophes, n'en proposent pas d'autre à notre entendement que la Science et le Culte rendu à Dieu : ce qui se dit dans leur langue : theorein, kai therapeuein ton theon (contempler et vénérer le dieu)* » (8).

(5) *Opera*, 1645.

(6) Voir H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1950.

(7) *Opera Omnia, I, Tribus libris in Lutheranos de christiana religion tuenda*, Venetiis, apud D. Nicolinum, 1591.

(8) *De Perenni philosophia*, p. I.

Mais l'entreprise repose sur un principe herméneutique et philologique précis. « *En effet, comme il y a un seul principe de toutes choses, de même la raison de nombreux peuples et leurs monuments littéraires témoignent qu'il y a toujours eu une seule et même science de ce principe* » (9). Au cœur de la diversité demeure une identité éternelle qu'il est aisé de redécouvrir. L'universalité de la philosophie, dans le temps et dans l'espace, comme l'accord de tous les peuples, sont le contenu même de la *philosophia perennis* et de ce traité.

Comment, dans ce cas, expliquer l'existence d'une histoire de la pensée ? Pour Steuco, comme pour Marsile Ficin et Pic de la Mirandole, la vérité est dans une origine oubliée, qu'il faut retrouver en traquant ses décombres épars. Elle n'est autre que le paradis perdu lui-même : « *que cette science fut absolue, amoncelée chez les premiers hommes, cette chose le montre très clairement, que lorsqu'ils naissaient, ils se voyaient créés par Dieu* » (10). L'histoire n'est donc pas celle d'une progression, mais celle d'une *tradition* continue de la sagesse primitive lentement dégradée. Elle s'est transmise oralement depuis le premier homme : ayant vécu 1070 ans, Adam a pu enseigner à une multitude innombrable de ses descendants la science exacte de la divinité. C'est Mathusalem qui a fourni à Noé le savoir qu'il tenait d'Adam, et celui-ci a pu traverser le déluge jusqu'à la postérité, en particulier à Abraham. Elle fut alors ruinée sous le coup « *de la barbarie et de la solitude des premiers hommes* ». Ensuite, « *éparse et répandue par toutes les terres du genre humain [...] la mémoire des choses passées fut nécessairement négligée, et ne resta plus que chez un tout petit nombre* » (11). La dynamique de cette tradition d'origine divine tend donc vers une déperdition.

C'est pourquoi un autre mouvement, positif celui-là, vient prendre la relève en sens inverse. « *Il y eut un second commencement, non point né de la succession et de la révélation, mais de la contemplation des choses, tirée des jugements sains, certes d'abord de manière plus incertaine et plus obscure, mais ayant cependant les mêmes causes. En effet, Dieu, père et auteur de la nature, a fait briller pour l'homme sa majesté et sa divinité, comme en un commerce et une révélation : en effet, de même qu'il a rempli une fois le monde de l'ordre, de l'ornement, des*

(9) *Id.*, p. 1.

(10) *Ibid.*

(11) *Id.*, p. 2.

nombres et des formes de toutes les choses les plus belles, il a aussi, en certaines occasions, montré lui-même aux ignorants diverses offrandes de sa divinité » (12). Après l'effondrement de la tradition adamique, c'est la lumière de la raison qui permet de reconnaître Dieu pour auteur de la nature, au sein d'une *théologie naturelle*. mais pour les « ignorants », dont l'intellect est incapable de s'élever jusqu'à Dieu par simple raison, Dieu se révèle à Moïse, ainsi que l'Ancien Testament en témoigne.

Ainsi nous dirons qu'il y a eu trois âges de la Philosophie, un premier âge vivace et robuste, qui, lorsqu'il fut parvenu à la vieillesse, commença de renaître et d'être ravivé au temps des philosophes, mais bien dissemblable de lui-même, — non seulement de renaître nouvellement, mais de surgir plus grand et plus imposant qu'il n'avait jamais été, et de diffuser partout autant de lumière que les esprits en pouvaient recevoir. En effet, par là-même où le genre humain déchu, qui était au commencement bienheureux, devait être immortel s'il restait lui-même, par là même, lorsqu'il fut tombé dans tous ses maux et fléaux, sa dignité antérieure lui fut ensuite restituée, et elle crût par de nombreux degrés. Et donc nous ne persuaderons pas seulement par ces raisons que toute la sagesse qui a toujours été dans les hommes, était toujours la même chez tous, mais encore par ces nombreux et très illustres exemples, quand nous verrons les vestiges de sa vérité épars dans toutes les nations, et cette sagesse que Moïse avait montré jadis dans ses livres, pour qu'on la vît au loin comme par des miroirs très reculés : par la suite, brillant de cette même lumière très éclatante, elle a rempli les yeux et les esprits de tous » (13). La raison même, source du péché et de l'oubli de Dieu, est aussi l'origine de la dignité restaurée de l'homme et de sa connaissance rationnelle. La révélation naturelle, héritée des premiers âges ou rationnelle, n'a donc pas un statut distinct de la révélation mosaïque : seule la plus grande perfection du contenu distingue ces deux savoirs, mais leur forme et leur statut sont fondamentalement homogènes (*conformes*, dans le vocabulaire de Steuco). Il y a donc un seul ordre de la vérité, qui est « philosophique », et se répartit en trois époques : — la transparence de Dieu aux regards humains, lentement assombrie par les siècles, à la suite du péché originel ; — la révélation du Sinaï, où la sagesse éternelle, commune à tous, est rassemblée et proclamée avec autorité, afin de suppléer

(12) *Id.*, p. 3.

(13) *Ibid.*

la faiblesse des esprits (Steuco ne souligne nullement l'origine surnaturelle de cette révélation) ; — la contemplation philosophique de la nature, qui recueille ces deux sources et entend s'élever à une connaissance purement rationnelle de Dieu. Les trois âges de l'humanité sont philosophiques, mais le dernier culmine dans l'épanouissement de la pure sagesse rationnelle.

La *philosophia perennis* caractérise donc précisément le modèle du savoir de la Renaissance, comme Renaissance de l'Antiquité classique. Non point par une affirmation titanesque de l'autonomie de l'individu devant l'ordre du cosmos, ni par une prétendue rupture avec la période sombre du Moyen Âge, mais par la reconnaissance d'une continuité avec l'antiquité grecque, dont les acquis permettent de recouvrir exactement les thèses fondamentales du christianisme. S'il y a là une affirmation de la dignité de la raison, ce n'est donc pas contre la révélation chrétienne, ni, certes, contre la théologie, mais comme une correspondance audacieuse où toutes deux passent l'une dans l'autre sans être soumises l'une à l'autre, en s'intégrant dans une seule et même philosophie, puisqu'elles ont une continuité formelle (de statut) et une unité finale (soutenant les mêmes vérités). La netteté de cette thèse lui a attiré la reconnaissance et l'admiration des grands auteurs de la Renaissance : Guillaume Postel (14), Jules César Scaliger (15), Jacques Charpentier (16).

Leibniz fait allusion à cet universalisme philosophique lorsqu'il évoque les fondements d'une théorie de l'harmonie capable de trouver une unité de convergence aux divers systèmes et à la totalité de l'histoire. En ce sens, Leibniz est le tenant le plus éminent de la *philosophia perennis*, parce qu'il ajoute aux correspondances philologiques l'exigence de les soutenir par une métaphysique rationnelle. « J'ai vu Augustinus Steuchus Eugubinus, de perenni philosophia, mais son dessein est principalement d'accommoder les anciens au christianisme (ce qui est en effet très beau), plutôt que de mettre les pensées de philosophie dans leur jour » (17). Le travail de Steuco demeure en effet très superficiel, il accorde des pensées sans leur faire justice ni en rendre raison ; et si son programme reste actuel,

(14) *De Rationibus Spiritus Sancti* (Paris, 1543), p. 33 s.

(15) *Epistulae et orationes* (Hanovre, 1612), p. 4849.

(16) *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (Paris, 1573) I, p. 234, 272.

(17) *Lettre à Simon Foucher*, Gerhardt, I, p. 395.

d'autres l'ont rempli mieux que lui : « *Augustinus Steuchus fit un enchaînement assez joli de toutes ces choses dans son livre De perenni philosophia. Mais l'ouvrage de M. du Plessis-Mornay, De la vérité de la Religion chrétienne, le surpassa de beaucoup* » (18). Le concept de *philosophia perennis* n'en reste pas moins la devise de l'universalisme leibnizien, capable d'intégrer désormais en un seul système, conforme aux vérités de foi, la raison de toutes les différences. « *La vérité est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens (ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs), on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres; et ce serait, en effect, perennis quaedam philosophia* » (19).

En ce sens « plus général », il n'est plus question d'une reprise de la philosophie *primitive*, ni de la sagesse des anciens, où les vérités seraient plus purement exprimées. Il suffit de dégager du cours de l'histoire *dans son ensemble*, les vérités jamais parfaitement énoncées sous leur gangue caduque, afin de voir apparaître la sagesse éternelle. Simultanément, l'objectif de la concorde philosophique entre les textes bibliques et les philosophies païennes passe au second plan : il s'agit uniquement de dégager les vérités premières de la philosophie, car leur accord avec les principes de la foi ne saurait faire de doute, s'il s'agit de vérités, et non d'erreurs. On voit comment désormais, le concept de *philosophia perennis* devient une forme applicable à toute vérité philosophique, et détachée de son contenu originellement platonisant. Leibniz étant le premier à reprendre à son compte cette expression sans faire référence à l'ouvrage de Steuco (du moins dans ce texte classique), il transforme le titre en un programme.

L'on comprend comment il a pu être rapproché de cette thèse du *Discours de Métaphysique*, § XI : « *Que les méditations des théologiens et des philosophes qu'on appelle scolastiques ne sont pas à mépriser entièrement* ». Il était aisé de donner alors à ce concept le sens d'un retour à la philosophie scolastique. C'est ce que n'ont pas manqué de faire les néo-scolastiques du début du siècle, pour signifier la reprise d'une tradition chrétienne

(18) *Œuvres*, Dutens (1768), VI, p. 244. (L'ouvrage du huguenot Du Plessis-Mornay fut imprimé à Anvers en 1581, maintes fois traduit et réimprimé).

(19) *Lettre à Rémond*, 1714, Gerhardt, III, p. 624-625.

sous-jacente à la diversité des doctrines ou préalable à la pensée moderne. « *Le bienfait d'une discipline permanente de cette espèce, en philosophie, devrait être reconnu de tous. Neût-on pas foi en son dogme, on devrait saluer l'Église comme une puissance pondératrice et conservatrice de ce qu'il y a de meilleur. Elle pousse à la synthèse en laquelle s'absorberont les contraires et s'uniront les éléments disséminés du vrai ; elle est le foyer naturel de la perennis philosophia, qui en dehors d'elle paraît une chimère* » (20). Nous retrouvons notre première affirmation : la philosophie pérenne, purement rationnelle, est une philosophie chrétienne.

## 2. Le statut de la philosophie perennis

Pourquoi a-t-il fallu inventer le concept de *philosophia perennis* ? La pensée chrétienne s'est longtemps passée d'une vision du monde unifiée sous le concept singulier de *philosophia perennis*. En particulier, les auteurs scolastiques l'ignoraient : *l'Index Thomisticus* en fournit avec éclat la démonstration chez Thomas d'Aquin. Sous couvert d'un retour à la scolastique, c'est donc une position neuve qui est soutenue par les néoscolastiques. Mais avaient-ils conscience d'endosser par là-même un certain nombre de présupposés n'allant aucunement de soi ? — L'affirmation du statut à la fois autonome et concordant de la philosophie vis-à-vis de la révélation est pourtant une décision lourde de conséquences.

Et l'ironie de l'histoire fait que les positions de Steuco ont justement été condamnées... par les scolastiques de l'époque ! Pereira écrit ainsi : « *Il y a des gens qui admirent et qui aiment presque jusqu'à la folie les poètes et les philosophes antiques, au point qu'ils tiennent pour des oracles tous leurs dires : et toutes les choses que Moïse a enseignées très brièvement dans ce livre de la Genèse, ils soutiennent vigoureusement qu'elles n'ont pas été connues obscurément, mais traitées avec abondance par eux-là. C'est pourquoi, il [leur] faut confirmer et persuader dans le sens de leurs doctrines les affirmations de Moïse, et afin d'éclairer et d'enjoliver leurs dires dans le sens de Moïse, ils s'efforcent de les accommoder avec subtilité et minutie* ». Dans cette « accommodation » (nous retrouvons le vocabulaire même

(20) A.D. Sertillanges, « Sur quelques caractères de la philosophie chrétienne », *Philosophia Perennia, Festgabe J. Geysers zum 60. Geburtstag*, p. 510.

de Steuco), c'est autant la transcendance de la Révélation qui est compromise que la vérité historique des doctrines. « Quant à moi — je dirai en effet librement mon sentiment — je n'ai jamais approuvé un zèle aussi indiscret, ni la diligence de ceux qui sollicitent en quelque sorte les affirmations de Moïse, et qui les détournent vers les décrets des Philosophes et des poètes, ou même vers leurs fables (...). Ceci me paraît bien certainement étranger à la dignité et à la majesté de la divine écriture, et inconvenant : en effet, cela offusque sa splendeur céleste, corrompt sa pureté, profane et souille sa sainteté, et n'élève pas d'un pouce la foi en sa divinité ». La concordance philosophique rabaisse la Révélation à la sagesse des hommes sans élever en même temps la pensée humaine à méditer la Sagesse de Dieu. « Et pour cette raison, Augustin (Steuco) de Gubbio, dans sa *Cosmopoeia* et dans les livres *De Perenni Philosophia* prouve bien moins [que la Bible] à partir [de textes] pourtant nombreux » (21).

Du point de vue philosophique, il est aisé de montrer comment un pareil statut est dommageable à la philosophie même. Certes, elle respecte l'exigence d'unité de la vérité. Mais la diversité historique des doctrines n'est plus prise en compte : elles sont rassemblées dans un vague oecuménisme. Les positions philosophiques sont dépouillées de leurs problématiques, de leur chair ; elles ne sont plus « mises dans leur jour », comme disait Leibniz, et perdant ainsi ce qui fait d'elles-précisément des vérités : elles sont ramenées au rang d'opinions ou d'autorités. Leur succession apparaît arbitraire et leur naissance tombe dans l'irrationnel. Enfin, la tâche de renouvellement de la pensée semble désertier l'acte philosophique, qui se borne à juxtaposer avec éclectisme les savoirs préexistants. — Mais cela n'est pas notre intention présente : après tout, il n'est peut-être pas nécessaire d'être moderne, original, ou fidèle à l'histoire pour admettre certaines vérités philosophiques qui sont les tenants et les aboutissants d'une théologie. Telle est du moins la question : la théologie peut-elle se satisfaire d'une synthèse philosophique permanente et pondérée, d'une harmonie intemporelle qui préluderait à ses propres principes ?

La philosophie pérenne fonde sa permanence et son unité sur un postulat fondamental : il y a une philosophie qui procède par pure raison, et elle exprime les principes naturels de la théologie. Pour Steuco, il s'agit d'un ensemble existant de *monu-*

(21) *Op. cit.*, p. 6.

ments : « presque toutes les nations ont eu quelques réminiscences (« monumenta ») à propos du Père, du Fils et de l'Esprit, des Anges bons et mauvais, de leur création et de celle du monde, recueillie par leurs ouvrages » (22). Pour les auteurs modernes, il s'agit, non plus de données textuelles, mais d'une synthèse rationnelle dont les principes sont déjà présents une fois pour toutes.

Cependant, pour que la raison puisse déployer une philosophie chrétienne douée d'une unité pérenne, deux points sont requis : **1.** Il faut que la théologie implique déjà une *position métaphysique* : « Il existe une structure métaphysique de la théologie, de la dogmatique chrétiennes » (23). **2.** Et pourtant, cette philosophie reste une philosophie qui s'exerce de manière *purement rationnelle*, sans dépendre en rien d'aucune « Révélation » surnaturelle. « Le rationalisme le plus jaloux n'a rien à craindre [de notre] conception de la métaphysique chrétienne » (24). La concordance entre la raison et la révélation est donc totalement extérieure ; au sens strict, c'est une coïncidence. « Si une philosophie a raison, on peut ajouter à ses principes d'autres vérités, et la perfectionner indéfiniment, mais on ne peut pas changer ses principes, qui sont définitifs. Et comme il y a, en fait, une philosophie qui a raison, ainsi qu'en témoignent à la fois directement l'évidence rationnelle, indirectement l'autorité de l'Église, nous croyons que les intérêts de Dieu et de la vérité sont engagés dans le débat » (25).

Or chacune de ces deux positions est discutable. **1.** Il est certain que la foi chrétienne exclut un certain nombre de thèses soutenues en philosophie : éternité du monde, absence de liberté de l'homme, mortalité de l'âme, etc. En ce sens, par cette exclusion même, le christianisme délimite un champ pour l'exercice de l'acte philosophique. Mais on ne peut pas pour autant affirmer qu'il implique une position philosophique particulière à l'intérieur de ce domaine : Irénée de Lyon, Thomas d'Aquin et Malebranche soutiennent l'immortalité de l'âme, mais il est impossible de ramener à un dénominateur *philosophique* commun leurs interprétations, tant celles-ci divergent, faisant face à

(22) C. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, p. 122.

(23) *Ibid.*

(24) J. Maritain, *op. cit.*, p. 102.

(25) Benedicti Pererii Valentini (Pereira), *Commentaria in Genesim*, Lugduni, 1609, Liber I, p. 26. Cf. aussi Dionysius Petavius (Petau), *Theologicorum dogmatum tomus tertius*, Paris, 1644, p. 94, et *passim*.

des problématiques différentes. On peut donc dire que la théologie possède une structure philosophique *par défaut et sous le mode de l'universalité* : elle ne la pose que pour nier l'erreur inverse ; elle ne la maintient qu'à un niveau de profondeur qui dépasse la multiplicité des penseurs chrétiens, philosophes et théologiens, puisqu'elle engage leur adhésion à tous.

2. Il est clair qu'une philosophie chrétienne ne cesse pas d'être philosophique parce qu'elle est chrétienne. Les pensées qu'elle organise ont leur rationalité propre et emportent l'assentiment de notre intellect, même si elles rejoignent les données de la foi. Mais peut-on se contenter de juxtaposer simplement l'évidence rationnelle et la certitude de la foi ? Peut-on séparer avec désinvolture et superposer les intérêts de la vérité et ceux de Dieu, lorsqu'on croit à Celui qui est la Vérité faite chair ? Nous devons plutôt constater qu'ici l'assentiment aux vérités de foi ne fait plus qu'un avec la reconnaissance d'une argumentation rationnelle. L'unité d'un savoir qui se bornerait à limiter l'une par l'autre la philosophie et la théologie resterait fort problématique : leur rencontre ne pourrait être qu'« extrinsèque », et donc contingente et sans intelligibilité propre. Elle risque même de se réduire à l'« autorité » de celui qui la proclame. Cela reviendrait à soustraire l'entendement à cette règle commune : la grâce parachève la nature, elle ne la supprime pas. Mais si le savoir théologique vient parfaire l'acte rationnel de l'intellect, le lien entre philosophie et théologie doit être intrinsèque et intelligible, tout en préservant l'autonomie des actes de la raison et de la foi. Une telle unité dans la distinction est-elle possible ?

### 3. Philosophies chrétiennes et pérennité de la théologie

L'insuffisance du concept de *philosophia perennis* éclate avec évidence. Celui-ci est incapable de respecter la transcendance de la théologie sur la philosophie. En effet, la théologie, dans sa rigueur, ne se réduit pas aux contenus que la raison est capable de penser, ni aux sagesse que peuvent produire les diverses traditions humaines. Raisonnant à partir des contenus de foi révélés, elle n'a pas à rationaliser son principe, mais à le penser. Si elle se produit sur le terrain de la discussion rationnelle, c'est seulement dans un second moment d'interprétation et de débat avec la philosophie dans ses multiples formes. La théologie, comme participation humaine à la sagesse divine, à la connais-

sance éternelle que Dieu a de lui-même, n'a donc de commerce avec la philosophie que dans la mesure où ses conséquences sont confrontées aux diverses thèses philosophiques existantes. Ainsi, la philosophie et la théologie, sans être étrangères l'une à l'autre, ne sont pas deux savoirs qui se recouvriraient et qui parviendraient aux mêmes vérités par des voies différentes. L'ordre des principes de la foi et l'ordre des interprétations conflictuelles ne sont pas sur le même plan et n'ont pas le même statut : la philosophie est, par essence, seconde, et vient après la théologie. Aucune philosophie ne peut donc se prétendre l'unique, entière et définitive expression des vérités de foi.

N'y a-t-il pas une autre manière de penser l'expression rationnelle de la foi, qui ne suppose pas cette homogénéité et cette immédiateté illusoire entre la révélation et la philosophie ? — Nous rejoignons ici un vieux débat sur l'existence d'une philosophie chrétienne. Entendue, comme chez Maritain, au sens d'une correspondance extérieure entre la pure démonstration rationnelle et les données de la foi, la *philosophia perennis* n'a rien à craindre du rationalisme le plus jaloux, *précisément parce qu'elle tient déjà une position rationaliste*. En effet, affirmer que la philosophie progresse indéfiniment à partir de ses premiers principes, qu'elle a une évidence intemporelle qui s'impose à notre entendement, qu'elle est établie par la pure raison en une seule science harmonieuse, c'est précisément endosser les préjugés d'un adversaire que la *philosophia perennis* prétend pourtant combattre : les présupposés d'un savoir rationnel autonome et autosuffisant. Il y aurait ainsi des philosophes chrétiens, mais en soi la philosophie n'aurait pas reçu du christianisme un statut nouveau.

Au-delà de cette première approche, E. Gilson faisait remarquer que la philosophie possède une histoire, qui montre combien elle a été redevable au christianisme de ses concepts fondamentaux : création *ex nihilo*, liberté de l'homme, concept de personne, etc. Ainsi la Révélation fut « génératrice de raison ». Mais cette impulsion initiale reste extérieure à la nature de la philosophie, dont l'idéal de pure rationalité n'est pas mise en cause. On pourrait encore souscrire à la thèse de Lessing : « *Sans doute, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles furent révélées afin de le devenir* ». Affirmation qui rejaillit sur le statut de la théologie, en lui ôtant toute autonomie : « *La vraie théologie est en même temps philosophie de la religion, et c'est ce qu'elle était aussi au*

*Moyen Age* » (26), ce qui est une manière polie de nier son existence.

Il est donc nécessaire d'écarter de la philosophie le présupposé de se croire capable de tout rationaliser. Si la philosophie veut être pleinement elle-même, elle doit, comme le signale Blondel, reconnaître qu'elle n'est jamais maîtresse de son propre commencement, qu'elle est *constitutivement incomplète*, «*qu'elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non seulement pour ses découvertes ultérieures, mais pour des lumières et des apports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle* » (27). Il peut ainsi y avoir «*un rapport véritablement intrinsèque entre la spéculation rationnelle et la révélation surnaturelle*» (28), sans pour autant réduire à l'irrationnel la philosophie, ni subordonner à la raison le mystère de la révélation. — Sans réduire à l'irrationnel la philosophie : l'historien constate que la réflexion du philosophe s'échafaude sur l'ensemble des traditions et des savoirs de son milieu (nul ne viendrait récuser la portée philosophique des analyses de Platon, sous prétexte qu'elles empruntent certaines de leur données à la religion grecque), et le philosophe remet en cause le mythe d'un commencement absolu en philosophie (même systématique, une philosophie présuppose encore ses propres principes). — Sans subordonner le mystère à la raison : la philosophie ne peut prendre pour objet que ce qui est matière à une argumentation discursive, elle ne porte pas sur l'assentiment personnel concernant l'amour divin, même lorsqu'elle en suscite le désir.

Ce ne sont donc pas seulement des philosophes, ni même *des philosophies* qui sont chrétiennes, mais c'est *la philosophie* qui doit, dans sa continuité même, et malgré la diversité des écoles, s'autolimiter pour laisser place au christianisme. Il n'y a donc nulle part une sorte de synthèse éternelle et naturelle des principes fondamentaux du christianisme, mais toujours un rapport d'achèvement entre les philosophies particulières, qui se succèdent dans l'histoire, et la révélation, qui, seule, peut venir combler leur béance originare. L'au-delà de la philosophie est en même temps plus intime à elle-même qu'elle-même.

(26) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique*, éd. 1830, Add., §. 36.

(27) Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1932.

(28) H. de Lubac, « Sur la philosophie chrétienne », *Recherches dans la foi*, Paris, 1979, p. 131.

Bien sûr, il n'est pas nécessaire pour cela que chacune des pensées en présence professe explicitement le dogme chrétien : «*ces profondeurs sont creusées pour l'éternité, suscitant des forces de vision nouvelle, qui découvrent à l'infini de nouveaux objets à l'investigation philosophique* » (29). Le statut de la philosophie reconnaît désormais son incomplétude et laisse place à une réponse surnaturelle, qui est sous-jacente à son acte le plus intime, même lorsqu'elle ne le reconnaît pas. Ainsi, le christianisme n'est pas seulement l'origine du discours philosophique, il en est aussi la fin.

**NOUS** comprenons désormais le sens de cette harmonie pondérée, le principe de l'admirable perpétuité de la pensée chrétienne : il n'est autre que l'épanouissement continu du développement théologique, enté sur une révélation divine. Mais la diversité et même la polémique font également la trame de son histoire : elles proviennent de la multiplicité des recherches philosophiques qui visent toutes, chacune à leur manière et en son temps, à rendre intelligibles certains principes de la foi, qu'elle ne peut jamais saisir dans leur totalité. Le cœur de la philosophie est permanent dans la mesure où celle-ci exprime le contenu toujours neuf de la foi ; ses figures diffèrent parce que les interprètes la diffractent dans l'actualité de leur époque. Ce qui est pérenne dans la *philosophia perennis* n'est pas la philosophie qu'elle déploie, mais la théologie qui en est le foyer secret, nulle part énoncé, mais toujours agissant. C'est un seul et même Verbe que le Père prononce éternellement et qui se donne dans l'histoire à chacun d'entre nous.

Olivier BOULNOIS

(29) *Ibid.*, p. 147.

Olivier Boulnois, né en 1961. Marié, un enfant. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie. Thèse de 3<sup>e</sup> cycle en 1987 sur Duns Scot. Assistant-normalien à l'Université de Poitiers.



Reinhard LOW

## Vérité et évolution

C'EST une évidence devenue aujourd'hui triviale et entrée dans la « culture générale » que, pour expliquer tant les phénomènes naturels, y compris ceux du vivant, que l'ensemble de la réalité de l'homme, on n'a pas besoin d'autres principes que de principes physiques. Certes, ces principes sont différents : en physique quantique, on en utilise d'autres que pour l'étude du comportement animal. Mais dans tous les cas, ils ont en commun qu'ils ne demandent aucun recours à quelque élément « supra-physique » — qu'on appelle métaphysique ou religieux — et même, qu'ils ne le permettent pas.

L'explication « scientifique » de la réalité, déjà présente en germe dans le matérialisme antique, puis élaborée plus tard en France, au siècle des Lumières, a reçu par la suite le plus efficace de ses soutiens de la part de la théorie de l'évolution, due à Darwin. Dans celle-ci — pensa-t-on — l'homme perdait enfin son rang de couronnement de la création ; et tout ce qui l'avait auparavant élevé au-dessus des animaux — la raison, la moralité, l'art, la foi — ne fut plus considéré, par la suite, que comme des phénomènes propres à une certaine espèce animale et explicables à partir de leur fonction. Dans notre siècle, la biologie moléculaire et les recherches sur le comportement ont encore renforcé la théorie selon laquelle tout peut recevoir une explication naturaliste. C'est à cette théorie que correspond la vision évolutionniste du monde, celle qui, on l'a rappelé plus haut, fait désormais partie de la « culture générale », celle qui domine les médias et l'enseignement depuis le primaire jusqu'à l'Université, celle, en un mot, qui passe aujourd'hui pour la Vérité.

C'est exactement à cet endroit — à savoir le fait que quelque chose passe pour vrai — que naît un problème qui est pour l'évolutionnisme postérieur aux Lumières comme une épine dans sa chair. Le matérialisme dogmatique, antérieur à celles-ci,

ainsi que l'évolutionnisme encore primitif, s'étaient purement et simplement déclarés vrais et avaient décrété que tous les gens qui n'admettraient pas cette vérité comme vérité fondamentale n'auraient pas droit à la parole dans la discussion « scientifique ». On n'accepte plus aujourd'hui de se rendre la tâche aussi facile, en tout cas pas en public : en effet, si tous les phénomènes qui forment la réalité sont susceptibles de recevoir une explication naturelle, cela doit valoir aussi pour le phénomène « vérité ». On en arrive donc au problème suivant : comment peut-on expliquer d'une façon scientifique (évolutionniste) que l'on puisse atteindre une « vérité », aussi bien dans le domaine des sens et de la perception que dans celui des concepts, des énoncés, des théories ? C'est à résoudre ce problème que s'attache depuis peu toute une discipline, la « théorie évolutionniste de la connaissance » (je dirai, pour faire court, TEC) (1), discipline dont on rencontre d'ailleurs les thèses fondamentales dès le XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple chez Fries ou chez Herbert Spencer.

La TEC examine le phénomène de la vérité d'abord dans le contexte des fonctions sensorielles des organismes. Pendant le cours de l'évolution, ces fonctions, conformément aux principes de la mutation et de la sélection, se sont adaptées de mieux en mieux aux structures réelles du monde extérieur, depuis, par exemple, le schéma élémentaire stimulation-réaction chez les organismes unicellulaires jusqu'à l'appareil cognitif du système nerveux central des mammifères supérieurs. « *Le singe* », écrit le biologiste anglais Simpson, « *qui n'avait pas une perception conforme à la réalité de la branche sur laquelle il sautait était vite un singe mort. Un tel singe n'est donc pas devenu notre ancêtre* » (2). Le fait de connaître une chose par la vision représente ainsi une « simulation de la réalité », c'est-à-dire une transposition du monde extérieur dans la dimension intérieure de l'organisme par le moyen d'un appareil de connaissance (en l'occurrence, l'œil), qui est lié à l'« appareil ratiomorphe de vision du monde », le cerveau (3).

(1) La bibliographie est immense. On retiendra : G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Hirzel, Stuttgart, 1985 (3<sup>e</sup> éd.) ; R. Riedl, *Biologie der Erkenntnis*, Berlin, 1980 ; H. von Ditfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel*, Hambourg, 1976 ; K. Lorenz / F.M. Wuketits (éd.), *Evolution des Denkens*, Piper, Munich, 1983.

(2) Cité d'après Vollmer (*op. cit.*, note 1).

(3) J'emprunte cette terminologie à Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, Piper, Munich, 1973.

Quand on passe à la pensée humaine, on ne trouve rien de radicalement nouveau (4). Ce sont simplement les philosophes, et surtout Kant, qui auraient été les victimes d'une illusion, quand ils ont admis l'existence de catégories *a priori*, antérieures à toute expérience. En réalité, selon Konrad Lorenz, il s'agit là d'*posteriori* explicables d'un point de vue évolutionniste, et qui se sont formés dans le cerveau, à titre de modèles d'information, à cause de l'utilité qu'ils possédaient pour la survie de l'animal. A l'accoutumée, la TEC démontre cette thèse sur l'exemple de la catégorie de causalité : la façon dont nous pensons en termes de causes et d'effets se serait développée au cours de l'évolution (et déjà sous des formes antérieures à l'homme), comme supérieure à toutes les autres formes de pensée, parce qu'elle reproduirait la structure réelle du monde extérieur d'une façon plus pertinente (et donc plus favorable à la survie) que celles-ci. C'est de cette façon qu'il faudrait concevoir la logique de l'ensemble de la pensée humaine : comme une adaptation progressive à la réalité, à savoir au monde habituel, quotidien, de l'expérience (du « mésocosme »), pour lequel les catégories de la pensée sont effectivement valides, même si, au niveau du microcosme (physique quantique) ou du macrocosme (astrophysique), elles ne marchent plus. Elles ne sont donc que « bien avérées », et non « absolument vraies ».

Cette argumentation, appliquée à la catégorie de causalité, est tout particulièrement propre à montrer les limites de la TEC. Si on donne de l'argument une analyse logique, on obtient en effet la structure suivante (5) :

Thèse n° 1 : le monde extérieur est structuré de façon causale.

Thèse n° 2 : la catégorie de causalité se forme dans le système nerveux central par adaptation à cette structure existant dans la réalité.

Thèse n° 3 : cette adaptation est elle-même un processus causal obéissant aux lois de la nature.

Le simple fait que l'on considère que ces trois thèses suffisent à expliquer la catégorie de causalité prouve que l'on n'a pas

réfléchi. Car, ou bien on présuppose par là ce que l'on voulait démontrer, ou bien on utilise le concept de « causalité » d'une façon totalement équivoque.

— La thèse n° 1 est en fait justement celle dont débattent les philosophes : que peut bien signifier cette affirmation selon laquelle le monde extérieur est objectivement structuré de façon causale ? Les gens qui professent la TEC y voient quelque chose de « vrai, sans plus ». Mais de quel droit ? Car ils ne font par là qu'utiliser *leur* catégorie de « causalité », et *qu'interpréter* le monde extérieur à partir de celle-ci, donc sans *rien* dire d'objectif sur ce monde extérieur.

— On peut dire exactement la même chose de la thèse n° 3 : là aussi, la TEC prétend pouvoir sortir d'elle-même et constater du dehors que son adaptation à la réalité est elle-même causée. Là aussi, on suppose sans le dire qu'il est *vrai* que l'on peut donner de la causalité une explication naturelle.

— C'est, enfin, la thèse n° 2 qui met en lumière de la façon la plus impitoyable les limites de cette tentative d'explication : de la même façon que pour les perceptions, on prétend expliquer la pensée conceptuelle par un processus de transposition de structures extérieures en structures intérieures. Mais que signifie ici « intérieur » ? Le cerveau d'un homme, pour les représentants de la TEC, est lui aussi quelque chose d'« extérieur », et rien de plus. La limite que représentent la peau, les méninges, etc., est une façon commode de se repérer, mais ne correspond à aucune réalité. On conçoit la « vision » comme une « simulation du monde extérieur ». Seulement, cette simulation, un appareil photo, ou une caméra de télévision, la réalisent aussi, peut-être même mieux que notre œil. Mais ce n'est pas pour autant qu'ils *voient* !

La dimension que la TEC met entre parenthèses, aussi bien dans l'explication qu'elle donne de la vision et d'autres activités sensorielles que dans celle qu'elle donne de la pensée, est celle de la subjectivité et de la spontanéité. Ce n'est pas un hasard, mais une attitude qui se trouve au fond de tout ce qui, dans l'évolutionnisme, relève d'une vision du monde. Car la science de la nature s'occupe uniquement — et elle a raison de le faire — de ce qui est de l'ordre du fait, du positif, de ce qui se produit conformément aux lois de la nature. Mais il n'y a pas que du factuel et du positif. Être en vie, par exemple, ne signifie pas seulement une existence factuelle, matérielle, mais, à la différence de celle-ci, une spontanéité, un centrage sur soi, une sub-

(4) La dimension fictive, dans laquelle on pouvait penser avant d'être obligé d'agir, passe pour n'être rien de plus qu'un avantage, certes significatif, du point de vue de la théorie de la sélection. Ce n'est pas là une modification de principe.

(5) Pour une critique plus détaillée, cf. mon « Evolution und Erkenntnis. Zur Tragweite der evolutionistischen Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht », dans Lorenz/Wuketits (*op. cit.*, note 1), 331-360.

jectivité — pour le dire en termes philosophiques, une négativité. Le vivant *se* distingue de ce qui n'est pas lui ; sa limite fait partie de lui-même ; c'est de sa-vie qu'il s'agit. Lorsque l'évolutionnisme explique comment, dans l'évolution, on passe du non-vivant au vivant, il commence par définir la vie par : métabolisme + reproduction + mutabilité. Une fois ceci présupposé, on peut faire intervenir des théories chimiques comme principes d'explication. Tous les autres phénomènes de la vie, ceux que l'on vient d'énumérer, sont par là mis entre parenthèses —, mais ils ne sont pas expliqués pour autant ! En fait, ils sont en porte-à-faux par rapport à la vision évolutionniste du monde, parce que le concept d'un être-en-vie substantiel, pour des raisons de principe, ne se laisse pas concevoir à partir d'un monde de la matière passive.

On peut, par analogie, étendre cette argumentation, faite à propos de l'exemple de la vie, au phénomène de la connaissance. Là aussi, on commence par définir la connaissance comme n'étant rien de plus qu'une simulation du monde extérieur, pour que les concepts de la physique et de la biologie puissent suffire à expliquer les activités sensorielles. L'explication de la pensée elle-même finit par se conformer à ce schéma, bien que ce soit l'endroit où l'on cache le mieux l'analogie qui est à l'œuvre, parce que l'équivoque apparaît au sein-même de la pensée. Soutenir la TEC, c'est en effet penser en prenant le parti de la non-pensée, ce que l'on fait — évidemment — en pensant. C'est élever la prétention de dire quelque chose de vrai, et qui explique la pensée en général. Du coup, le contenu général de *cette* vérité de la TEC consiste justement à dire que la pensée en général, pour des raisons de principe, ne saurait être vraie, mais seulement vraisemblable ou probable. En d'autres termes : la TEC, en tant qu'elle est une théorie, est un produit de la pensée humaine. Quant à la question philosophiquement décisive de savoir comment elle se place elle-même en dehors de son propre champ de vision, trois possibilités s'offrent à elle.

**1.** La TEC pourrait prétendre à la vérité pour les énoncés qui constituent son contenu, c'est-à-dire pour ses explications naturelles de tout ce qui se produit dans le monde. Or, elle est elle-même un phénomène naturel de ce genre, un modèle explicatif qui a atteint tout d'abord certains cerveaux, et qui s'est ensuite répandu comme un virus (c'est, par exemple, l'argumen-

talion de R. Dawkins) (6). La TEC, dans ce cas, n'a absolument rien à voir avec la vérité. Sous le déguisement scientifique, et avec un agrandissement gigantesque, elle n'est guère plus que la phrase du Crétois qui dit que tous les Crétois sont menteurs : si la phrase est vraie, il ment, mais s'il ment, elle est vraie.

**2.** La TEC pourrait revendiquer pour ses affirmations, non pas la vérité, mais seulement la probabilité, la vraisemblance, ou le fait qu'elles sont « bien avérées ». Cette conception donne l'illusion que l'on pourrait parler de vraisemblance sans admettre une vérité *par rapport à laquelle* on peut parler d'une vraisemblance plus ou moins grande. Dire que quelque chose est vrai à 95 % et faire comme si c'était là une façon de s'exprimer particulièrement modeste et consciente de ses limites, celui qui élève des prétentions à la vérité étant au contraire immodeste et dogmatique, c'est en réalité aussi immodeste que stupide. Car, d'une part, on ne comprend pas que, ce faisant, on n'a pas encore répondu à la question : 95 % *de quoi ?* ; et d'autre part, on affirme par là très explicitement que l'on refuse à tous les autres la possibilité de savoir plus que n'en sait à lui seul le faux modeste qui parle ainsi. Une thèse de ce genre exprimerait ainsi l'idée que se font les imbéciles de la possibilité que les gens intelligents ont de connaître ce qui est. Bien entendu, c'est le sort de la connaissance (humaine) de ne pouvoir qu'élever des prétentions théoriques à la vérité, sans pouvoir tenir ses promesses de façon définitive et une fois pour toutes —, et c'est pour cela que le conflit qui porte sur ces prétentions porte toujours le nom de philosophie, et non de science, de la connaissance —, mais nier la possibilité de la philosophie et, *en même temps*, élever des prétentions de nature philosophique, c'est de la malhonnêteté. Car, quand on dit « ce n'est une vérité qu'à 95 % », on fait là une phrase qui doit être vraie à 100 % ! C'est exactement ce genre d'argument que l'on rencontre d'ailleurs aussi en éthique, quand on demande que l'on renonce à toutes les convictions portant sur le fond des choses, avant de commencer le débat éthique. Nietzsche, déjà, avait reconnu que l'exigence de renoncer à toutes les convictions préjudicielles provenait elle-même d'un préjugé très fort : celui selon lequel une telle renonciation rend le monde meilleur. Mais sur ce préjugé lui-même, on n'a bien entendu pas le droit de discuter.

(6) R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Springer, Berlin, 1978. Cf. là-dessus mon *Leben aus dem Labor*, 45-76.

Si l'on applique cette idée à la TEC, on obtient le même résultat : l'exigence de donner congé à la vérité et de ne plus parler que d'hypothèses et de la façon dont la science de la nature les confirme provient d'une conviction très forte et soustraite à toute discussion selon laquelle l'évolutionnisme est vrai, y compris son application particulière, à savoir la TEC. C'est ce qui explique la « modestie » avec laquelle on caractérise la TEC comme « troisième révolution copernicienne » (la formule est de Homar von Ditfurth) dans des revues philosophiques d'une haute tenue et d'une haute technicité comme le *Spiegel*, le *Stern* ou le *Zeit* (7) ; ou encore, la « modestie » de Rupert Riedl, qui voit dans la TEC la solution définitive d'antiques énigmes de la raison, ceux « de la réalité, du syllogisme, de la causalité, de l'espace et du temps, des *a priori* kantien de la raison pure et de la fin » (8). C'est cependant au cours d'une émission de la télévision autrichienne, en 1986, que la « modestie » a atteint son sommet : d'après celle-ci, il aurait suffi que les politiciens lisent et apprennent la TEC — et alors, finie la guerre atomique, fini Tchernobyl, finies la faim dans le monde ou l'inquisition...

3. Ces dernières phrases l'indiquent déjà : la seconde façon possible, pour la TEC, de prononcer une appréciation sur soi-même, à savoir se dire seulement « vraisemblable », quand on la met en regard des convictions massives qu'elle recouvre, n'est qu'une coquetterie de sa part, ou, mieux encore, qu'une courbette devant la logique de la recherche scientifique de Karl Popper. Comme théorie, la TEC élève bien entendu une prétention à la vérité. Rien de pendable là-dedans : toutes les théories le font. Le problème est seulement de savoir à quel domaine telle ou telle théorie appartient : science de la nature, philosophie, théorie de la science ? Il est surprenant de voir que ces trois domaines lui ont opposé une radicale fin de non-recevoir (9). Comme la TEC contient, non seulement des thèses philosophiques, mais aussi des thèses relevant d'une vision du monde, elle ne peut pas être une science de la nature. Comme les thèses philosophiques (« *des principes qui sont la pure vérité* ») (10)

(7) L'allusion est à la théorie héliocentrique de Copernic, puis à l'idéalisme de Kant (cf. Préface à la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*). L'auteur est ici ironique : les publications qu'il cite sont des hebdomadaires destinés au grand public, et qui ne reculent pas toujours devant la sensation (N.d.T.).

(8) Riedl (*op. cit.*, note 1), p. 8.

(9) Cf. R. Spaeman/R. Low (ed.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim (Acta humaniora), 1984 = Civitas-Resultate, vol. 8.

(10) K. Lorenz, dans Lorenz/Wuketits (*op. cit.*, note 1), p. 102.

sont soustraites à toute discussion, la TEC n'est rien de philosophique, mais un dogmatisme de mauvaise métaphysique (Odo Marquard). Quant à la théorie de la science, le veto est venu de Wolfgang Stegmüller (11).

Qu'est-ce donc que la TEC ? On a parlé récemment d'un « programme de recherche » (quel que soit le sens de cette expression), qui se propose comme but de clarifier les fondements biologiques de la connaissance et de la pensée. Il n'y aurait rien à redire là-dessus — si l'on ne maintenait en même temps la prétention idéologique selon laquelle les antiques énigmes de la raison seraient déjà résolues, et tous les phénomènes au monde explicables en principe. S'il ne s'agissait vraiment que des conditions de la connaissance (des différentes sortes de connaissance, sans équivoque), jusqu'à la pensée, il faudrait garder en mémoire le principe philosophique selon lequel la condition ne produit jamais ce dont elle est la condition : le marbre ne produit pas la statue, le nerf ne produit pas la pensée, l'évolutionnisme ne produit pas la réalité.

La TEC essaie de penser le rapport de l'évolution et de la vérité à partir de l'évolution. Elle veut « adopter un point de vue biocentrique ». Mais ce faisant, ce qu'elle ne saisit pas, c'est, d'une part, que « adopter un point de vue » signifie encore « penser », et donc partir de l'homme, et non de la nature. D'autre part, la TEC ne saisit pas qu'elle-même, tout comme la « grande » théorie de l'évolution depuis le Big Bang jusqu'à nos jours, est tout d'abord un produit de la pensée, qui a été développé pour pouvoir interpréter des faits bien déterminés. Puisque, dès le stade où l'on établit les « faits », tant de présupposés implicites entrent dans la théorie (comme on dit : « les faits sont lourds de théorie ») qu'il ne saurait être question d'une « vision du monde objective de l'évolutionnisme », sans parler des prises de position qui sont venues s'y ajouter par la suite, et qui sont pour la plupart de nature matérialiste (12). La TEC se replace ainsi dans l'antique tradition de la « pensée de la pensée » dont parlait déjà Aristote, dans la mesure où elle tente de penser la pensée elle-même. Mais la façon dont elle résout le problème consiste à supprimer par la pensée, le rapport de la pensée à la vérité. Qu'on nous permette une image : le baron de Crac s'ar-

(11) W. Stegmüller, dans Spaeman/LOW (*op. cit.*, note 9), 5-34.

(12) Cf. R. Spaemann/R. Low/P. Koslowski (ed.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim (Acta humaniora), 1986 = Civitas-Resultate, vol. 9.

rachait au borbier où il s'était enlisé en se tirant par les cheveux ; ici, c'est en s'appuyant sur la tête qu'il cherche à s'y replonger.

**Reinhard LOW**

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)  
(titre original : « Wahrheit und Evolution »)

Reinhard Low, né en 1949 à Freising (Bavière). Etudes de mathématiques, pharmacie, philosophie et histoire. Pharmacien diplômé en 1973, docteur ès-sciences naturelles en 1977, docteur en philosophie en 1979. Actuellement, professeur de philosophie de la nature à l'Université de Munich. Publications : *Philosophie des Lebendigen*, Francfort, 1980 ; avec R. Spaemann, *Die Frage Wozu ?* Munich, 1981 ; *Leben aus dem Labor*. Gentechnologie und Verantwortung — Biologie und Moral, Bertelsmann, Munich, 1985.

**Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?**

Stefaan VAN CALSTER

## Prêcher la vérité

**PROCLAMER** la vérité : c'est une évidence et une nécessité de la mission. Mais le message sera-t-il entendu et reçu ? Or, Jésus demande à ses disciples de l'imiter, ce qui est tout autre chose que de partager et communiquer des idées censées être les siennes. Quand Jésus envoie ses disciples (*Matthieu* 28, 17), il met l'accent sur la nécessité de *vivre la vérité*. Cependant, celle-ci ne peut être vécue sans être exprimée dans un message. L'apôtre Paul dit bien que la foi naît de la prédication : « *Fides ex auditu* ». L'objet de la prédication est alors la vérité sur l'homme et sur sa vie. Cette vérité comporte une promesse et une tâche à accomplir. Elle porte fondamentalement sur l'origine de l'homme et sur sa destinée. Elle lui apprend à vivre en conformité avec sa vocation. Elle est « bonne nouvelle » et foi en la Résurrection. Son message n'est pas un dérivatif, une évasion, une drogue qui transporterait au pays des rêves, dans un bonheur fugace et artificiel. Car la joie naît à travers la souffrance de la Croix. Qui refuse de passer par le Vendredi Saint ne connaîtra pas la joie véritable de Pâques.

Il n'est donc pas étonnant qu'un tel message se heurte à des résistances : réticence devant le contenu de la prédication ou malaise devant le texte biblique même. Mais alors le message ébranle l'homme dans le tranquille équilibre entre ses idées, son attitude et ses actes dans la vie. Le cardinal Suenens n'a-t-il pas avoué un jour : « *Les passages de l'Écriture que je ne comprends pas ne me font pas de problème... Mais il arrive qu'un texte que je comprends trouble mon sommeil* » ?

Il s'agit là de difficultés bien plus graves que les blocages qui peuvent survenir à la lecture de tel ou tel passage de la Bible dont le sens et la cohérence échappent. C'est en effet l'essence même du message chrétien qui peut être refusée en telle ou telle occasion. Dans cette perspective, le sermon remplit une fonction importante. Car il a entre autres pour but d'inviter l'audi-

teur à se convertir, c'est-à-dire à changer radicalement ses conceptions, sans attitude et sa conduite. Le prédicateur nourrit l'espoir que son sermon rappellera l'oeuvre salvatrice de Dieu et pourra amener ceux qui l'entendent à y donner leur assentiment. En un mot, que l'auditeur écoute, comprenne et se laisse toucher ; qu'il prenne comme règle de vie le message de la vérité et qu'il pense et agisse désormais en conséquence.

Les sciences modernes de la communication nous montrent qu'il n'est pas si facile d'atteindre un tel but dans un sermon et que, de ce fait, c'est en général loin d'être le cas. Le fidèle en effet entend surtout ce dont il se considère comme déjà convaincu et, bien souvent, il ne veut entendre rien d'autre. Il n'accepte pas volontiers les opinions qui bousculent la sécurité des siennes. Examinons de plus près le processus de la communication.

Nous savons par expérience que l'homme peut vivre dans un état de tension. Celle que provoque un sermon soutenant des opinions divergentes de celle de l'auditeur est dans la plupart des cas rapidement éliminée. L'homme veut vivre en paix. Il entend que ses idées, son attitude et sa conduite suivent une même ligne et s'harmonisent. Si une information nouvelle, recueillie dans un sermon, vient lui sembler détruire cet équilibre, il cherche à le retrouver au plus vite. Il dispose pour cela de plusieurs moyens, dont l'effet est le rejet du message qui l'a choqué.

Le prédicateur cherche cependant à produire un changement. Il essaye de produire la réaction par laquelle l'auditeur soumet sa vie à un nouvel examen afin de la réorienter tout entière dans la perspective creusée par le sermon. Il est cependant prouvé qu'une telle conversion demeure rare, sinon exceptionnelle. Si l'équilibre se rétablit, ce n'est presque jamais dans le sens souhaité par le prédicateur. Pourquoi ?

Nos recherches nous ont montré que le message proclamé dans les sermons n'est pas toujours clairement inspiré par la Parole de Dieu et est déterminé dans une assez large mesure par la situation socio-culturelle. Il est apparemment aussi difficile pour les prédicateurs d'axer leurs idées et leurs actions sur le message révélé que pour les auditeurs de le faire sur le message proclamé.

Mais revenons sur le premier stade du processus de la communication : la manière dont les auditeurs réagissent au message du sermon.

## 1. Réactions « fermées »

Supposons d'abord que la relation entre le prédicateur et la communauté est normale et bonne. Dans le cas contraire, quoi que dise le prêtre, ce ne sera pas accepté. On fait alors de lui une caricature en décidant qu'il ne connaît pas bien les réalités, qu'il est trop vieux ou trop jeune, trop à droite ou trop à gauche, communiste ou fasciste, purement sentimental ou excessivement cérébral, malade ou fou, etc. Si la relation est à l'inverse excellente, tout ne se passera pourtant pas automatiquement comme le souhaite le prédicateur. Voyons trois cas de blocage.

**a. Déformation du message.** Prenons un exemple anodin : pendant le carême, le prédicateur exhorte à partager généreusement et à éviter toute ségrégation raciste. Certains en reçoivent un choc. Ils sont sans doute prêts à donner pour le tiers monde les miettes de leur table. Mais de là à y inviter des étrangers misérables rencontrés dans la rue... Et sur le chemin du retour, une conversation de ce genre peut s'engager entre deux paroissiens :

- Tu as entendu ce qu'a dit le vicaire ?
- Oui, j'espère qu'il ne faut pas prendre tout ça au pied de la lettre.
- Ne t'inquiète pas, je le connais bien. Il y allait fort, mais il faut voir dans quel contexte.
- Ah bon, tant mieux ! Ce qu'il a dit, ce n'était donc pas vraiment ce qu'il voulait dire ?
- Non, bien sûr. Tu ne nous vois pas tous en train de... D'ailleurs lui-même ne fera rien de tel. Tu peux être tranquille. Il ne t'est pas demandé de tels sacrifices.

Et ainsi de suite. On ne démord pas de ses idées pour n'être pas obligé de changer de conduite et d'attitude. On retrouve son équilibre en s'ancrant plus fermement dans sa propre pratique. En réalité, le prédicateur s'était exprimé clairement, dans l'intention évidente et consciente d'encourager les paroissiens à poser des gestes concrets. Mais la crainte d'une tension psycho-religieuse, qui aurait entraîné un changement radical de comportement sur ce point, a empêché que le message du sermon soit reçu. Un déséquilibre avait été créé. La tension est neutralisée en adaptant et en transformant le message dans le sens des attitudes et des comportements auxquels on était habitué.

b. Rejet du messager. L'Évangile nous en donne un exemple frappant. A leur retour du tombeau le matin de Pâques, les femmes « tout émuées et pleines de joie » rapportent aux apôtres ce qui leur est arrivé. Mais ceux-ci leur répondent sans ambages qu'elles radotent et refusent de les croire (cf. *Luc*, 24, 11). Les femmes sont déclarées ne pas savoir ce qu'elles racontent ; leur message est inacceptable et rejeté. L'information est tellement contraire aux convictions intimes des auditeurs qu'ils sont incapables d'y ajouter foi et préfèrent disqualifier les messagères.

Si nous revenons à la situation ci-dessus, nous pouvons imaginer le dialogue suivant :

— Est-ce que j'ai bien compris ce qu'a dit le vicaire ? Il nous a demandé de partager et de donner la moitié de ce que nous avons aux pauvres et aux étrangers ?

— Tu ne te trompes pas. C'est bien ce que j'ai entendu moi aussi. Sur le moment, j'ai failli me lever et m'en aller. Vraiment, il exagère !

— Je suis bien content que tu penses comme moi.

— Tu sais très bien que c'est ce que j'ai toujours pensé. De quoi se mêle-t-il ce vicaire ? C'est ça qu'on leur apprend maintenant au séminaire ?

— Il en parle à son aise, lui. On voit bien qu'il n'a ni femme ni enfants. Est-ce qu'il est seulement venu chez toi ? Est-ce qu'il s'est rendu compte que les gens comme nous ne roulent pas sur l'or ?

— Penses-tu ! Aujourd'hui, les prêtres comme lui, n'ont plus le temps. Il va aux réunions et aux manifestations avec les communistes. Pour ça, il a toujours le temps. Mais je ne lui enverrai pas mes enfants. Je n'ai pas envie qu'il leur apprenne à nous cracher dessus.

— Tu as raison. J'ai entendu dire qu'il dresse les enfants contre leurs parents. C'est un agitateur. D'ailleurs tu as vu cette barbe et cette tignasse qu'il a ?

— J'y ai déjà pensé et maintenant j'y suis bien décidé : plus un sou pour cette église tant que ce type y sévira. J'irai dans la paroisse d'à côté. Là, au moins, on vous fait prier et on ne vous parle pas de la révolution...

Que s'est-il passé ? Les deux auditeurs ont clairement entendu et compris le message du prédicateur. Ils ont compris que quelque chose devait changer dans leur vie. Il en est résulté une tension psychique, morale et religieuse. Elle a été surmontée,

mais évidemment d'une manière bien différente de ce qu'avait espéré le prédicateur. Cependant, cette fois-ci, ce n'est pas son message qui a été déformé, mais lui-même. On fait de lui une caricature. Il devient ainsi un messager auquel on ne peut raisonnablement pas se fier. Il faut donc ne tenir aucun compte de ce qu'il prêche. La relation est rompue et le message est considéré comme nul et non avenu. Il n'y a plus de motif d'inquiétude et la tension psychique disparaît. Les auditeurs s'en tiennent à leurs convictions acquises et leur comportement ne changera pas.

Les deux réactions que nous venons de décrire ne sont évidemment pas très encourageantes pour les prédicateurs. Les auditeurs n'ont en effet pas « bougé » le moins du monde (même s'ils ont été brièvement ébranlés) dans leurs attitudes et leur conduite. C'est une réaction « fermée ». L'équilibre déréglé est rétabli soit en maquillant le message « dérégleur » afin de légitimer ses propres idées (première réaction), soit en refusant totalement le message comme provenant d'un messager hautement suspect (seconde réaction). On peut légitimement parler de fermeture, parce que l'équilibre psychique est retrouvé par l'expulsion de l'élément perturbateur qui s'y était introduit, à savoir le message « dérégleur ». L'harmonie est rétablie au sein d'un circuit clos entre les idées et l'action concrète.

Il en va autrement quand le message est entendu et accepté et que l'auditeur s'engage à transformer ses attitudes et son comportement. Dans ce cas, au contraire, l'équilibre se rétablit par une ouverture qui permet d'accueillir et d'intégrer le sens du message, débouchant sur une conversion complète des idées et des représentations aussi bien que de l'action au jour le jour.

## 2. Réaction « ouverte »

Le problème posé au prédicateur reste le même : comment inviter à un changement effectif, à une conversion réelle ? Quels sont les facteurs qui interviennent dans une telle décision et quels rapports ont-ils entre eux ? Comment s'opère la transformation des auditeurs eux-mêmes ? Cette perspective est évidemment plus stimulante, parce qu'elle fait entrevoir un résultat positif et laisse deviner comment la Parole de Dieu agit, comment la vérité se transmet et se sauve.

L'analyse rapide des deux premiers cas indique déjà que deux facteurs sont d'une importance primordiale : d'une part le

message lui-même tel qu'il a été proclamé ; d'autre part la relation entre le prédicateur et les auditeurs.

### a. Le message, son contenu, sa présentation

Dans nos deux exemples, les auditeurs réagissaient négativement au contenu du message. Le prédicateur avait pourtant espéré qu'ils l'accepteraient et avait sans doute fait de son mieux dans ce but. Pourquoi cet échec ?

Manifestement, ce qui était proposé dans le sermon était trop étranger aux idées reçues des auditeurs. Si, dans le premier cas, le message est travesti, c'est un signe de ce qu'il était chimérique et impraticable aux yeux de ceux auxquels il était adressé. Il est effectivement possible que la vérité apparaisse incroyable, qu'elle manque de crédibilité. Les idées et le comportement quotidien des auditeurs ne devaient pas être simplement retouchés et améliorés ; il fallait un changement radical et c'était vraisemblablement trop demander, trop espérer. N'y avait-il pas inadéquation des moyens et du but visé ?

Une question se pose ici : quel écart est tolérable entre le message d'un sermon et les idées reçues ? Cet écart peut s'avérer un motif suffisant pour modifier le message, pour le rejeter. Mais il est nécessaire pour que le message, s'il est entendu, ne reste pas purement théorique et provoque une transformation complète de toute l'existence.

Dans le deuxième cas évoqué plus haut, l'échec est peut-être encore plus cuisant. Avec les meilleures intentions, le prédicateur lance un appel à la conversion et il ne réussit qu'à retourner les réactions contre sa personne. Ici encore, le message se situait au-delà des limites du réalisable. En ce cas, l'auditeur n'en prend cependant pas véritablement conscience, et transfère son rejet du message sur le messager, en qui il ne discerne qu'un homme auquel on ne peut se fier.

La relation entre le prédicateur et les auditeurs a subi ici un changement notable. Nous y reviendrons. Mais arrêtons-nous d'abord à la manière dont le message est présenté.

La présentation joue incontestablement un rôle important. L'expérience montre que, si la pression est trop forte, le contenu du message risque fort d'être rejeté. Le sermon «moralisateur», dont l'insistance met l'auditoire mal à l'aise, suscite des résistances qui font rejeter le message en bloc. Il s'ensuit que le

message a intérêt à être présenté à partir des idées reçues des auditeurs.

L'Évangile peut nous fournir de précieuses indications à cet égard. Jésus lui aussi n'a-t-il pas enseigné et prêché ? N'a-t-il pas cherché à convertir (sans toujours y réussir) ? Quand le sujet était délicat, il n'assénait pas systématiquement la vérité, il ne discutait pas, mais il racontait une histoire, une parabole. Comment s'y prenait-il exactement ?

Il décrit un événement de la vie de tous les jours : « Un homme avait cent brebis... Un homme avait deux fils... ». L'auditeur peut aisément s'identifier avec tel ou tel personnage du récit et l'approuver, en se disant : « Moi aussi, j'agis de même ». Mais les auditeurs ne saisissent pas d'emblée qu'ils sont les véritables héros de l'histoire. Captivés par le récit, ils s'identifient à un personnage et se préparent à agir. Ce n'est que lorsque le récit atteint son point critique que chacun se trouve confronté à sa situation personnelle. Il se voit et se reconnaît alors comme en un miroir. C'est à cet instant que se produit la tension entre l'idée nouvelle et l'équilibre antérieurement établi. Cette tension ne peut se résoudre que par un changement radical de comportement ou dans le rejet soit du message, soit du messager.

Le rejet sera d'autant moins fréquent que se sera opérée une identification profonde entre les auditeurs et les personnages du récit. En fait, ce que les psychologues appellent un blocage permet d'y voir plus clair dans ses propres conceptions et sa propre situation. L'auditeur moyen remarque facilement les défauts et les imperfections des autres, mais il est souvent paralysé pour reconnaître ses propres déficiences. Lorsqu'on se reconnaît, c'est alors l'heure du choix : ou bien la vérité l'emporte, ou bien on se met à ergoter et on trouve un argument quelconque pour ne pas changer de vie.

A ce propos, la parabole que raconte le prophète Nathan au roi David est tout à fait caractéristique. Si Nathan avait commencé par dire brutalement à David qu'il était un vulgaire assassin, le roi se serait mis en colère ou aurait trouvé mille et une raisons pour justifier sa conduite : il fallait veiller à la sécurité du pays, envoyer en première ligne les meilleurs soldats, etc. Par la voie détournée de la parabole, David se voit impliqué dans une situation d'injustice. Il ne soupçonne pas qu'il est personnellement en cause et déclare lui-même hautement que pareille iniquité ne saurait être tolérée dans son royaume. C'est



à *ce moment* que le voile peut être levé. « Cet homme, c'est toi... », dit Nathan. David se trouve alors face à sa propre situation, face à la vérité et obligé de se déterminer.

Dans les paraboles que raconte Jésus, il s'agit souvent aussi d'une situation délicate et difficile où sont impliqués les chefs religieux, voire le peuple d'Israël tout entier. Nous en voyons un exemple au chapitre 5 de *l'Évangile de Luc* : Jésus fréquente les publicains et les pécheurs. Les Pharisiens désapprouvent bruyamment une telle conduite. Jésus ne cherche pas à se justifier. Il commence une histoire : « Un homme possédait cent brebis... ». Il explique sa conduite et révèle en même temps un aspect trop souvent occulté de Dieu qui, dans sa miséricorde, accueille les pécheurs et leur pardonne.

Quand Jésus parle du royaume de Dieu, tellement différent de celui qu'attendent les Juifs, il le fait encore en paraboles. Le royaume de Dieu est semblable à un trésor enfoui dans un champ, à un talent à faire fructifier, à un grain de sénevê déposé dans un jardin, à l'époux qui survient au milieu de la nuit, à un festin de noces, etc. Ainsi le royaume de Dieu est-il avant tout un don, tout en étant également une tâche à accomplir. Ici-bas, ce royaume est une réalité fragile ; il sera achevé dans la gloire auprès de Dieu et non dans le rétablissement d'un royaume terrestre.

Pour mieux comprendre cette pédagogie, nous pouvons nous inspirer de la méthode de la « *Verfremdung* » (distanciation) qu'H.D. Bastian avait empruntée à B. Brecht. Dans sa pièce intitulée *Mère Courage*, Brecht raconte la longue et douloureuse épreuve d'une veuve au temps de la Guerre de Trente Ans (au XVII<sup>e</sup> siècle). Le spectateur ne peut que compatir aux souffrances de cette femme et conclure qu'elle est la victime innocente d'une injustice révoltante. Il se dit en même temps qu'un tel scandale serait heureusement impossible de nos jours. Mais l'auteur lui fait clairement comprendre à la fin qu'il parlait de notre époque. A ce moment-là, le spectateur a été suffisamment indigné et motivé pour ne plus pouvoir rejeter le message. Il est convaincu de la nécessité de remédier à de telles situations. Sa résistance à reconnaître les injustices du monde où il vit a ainsi été vaincue, même s'il n'avait personnellement pas à en souffrir.

Les paraboles de Jésus « fonctionnent » un peu de la même manière. Il introduit ses auditeurs dans un monde nouveau, pour les amener à une vision nouvelle de la vie. En racontant un événement pris sur le vif, la parabole crée une situation dans

laquelle l'auditeur se dit : « Mais bien sûr, c'est évident, nous ferions de même ». Au moment critique, le voile se lève et le miroir apparaît devant l'auditeur qui s'y reconnaît. C'est ainsi que, dans ses paraboles, Jésus parle un langage qui « voile » et qui « dévoile ».

La méthode des paraboles a ceci de particulier qu'elle place ses auditeurs, sans les agresser, face à leur situation personnelle. Ceux-ci doivent cependant s'en distancier préalablement, afin d'être en mesure de la voir et de la juger correctement. Grâce à cette méthode, le contenu du message a de meilleures chances d'être entendu et accepté, parce qu'il est présenté dans des circonstances nouvelles et dans un contexte qui retient l'attention.

## b. La relation entre prédicateur et auditeurs

C'est le second facteur important dans le processus de transmission du message. Nous avons déjà relevé que, là où cette relation laisse à désirer, les auditeurs ne veulent *a priori* rien entendre de la part du prédicateur. Mais l'inverse est également vrai. Dans la mesure où la relation est bonne, les auditeurs acquiesceront d'autant plus volontiers au message. Le prédicateur pourra même se permettre de provoquer une tension encore plus grande entre les idées reçues de ses auditeurs et le contenu du message. On peut dire que les chances d'un changement chez les auditeurs seront d'autant plus grandes que la relation sera meilleure.

Les spécialistes des sciences de la communication font observer qu'il est capital que le prédicateur cultive de bonnes relations avec ses auditeurs. La « recevabilité » du message dépend en effet pour une large part des dispositions préalables des destinataires à l'égard de celui qui s'exprime. La communication ne se réduit donc pas à un phénomène purement mécanique de transmission d'un message. Il y a aussi une dimension affective. Les qualités personnelles et le style de vie du prédicateur jouent un rôle souvent décisif. Il ne serait même peut-être pas exagéré de soutenir que son témoignage vivant, en tant qu'être humain, a plus d'importance que son savoir-faire dans l'art de l'homélie (bien qu'il s'agisse là d'un aspect à ne pas négliger). Mais la manière dont le prédicateur vit lui-même visiblement le message évangélique exerce une influence considérable sur l'audience qu'il trouve lorsqu'il a lui-même à transmettre ce message.

La connaissance des résistances prévisibles et la sincérité avec laquelle le prédicateur s'exprime sont donc des éléments décisifs pour la recevabilité du message. Si, de plus, le prédicateur se comporte comme le premier auditeur de ce message, en solidarité avec les autres, la transmission sera facilitée d'autant. Pratiquement, nul ne peut prêcher avec un accent d'authenticité ce qui n'a jamais fait problème dans sa vie personnelle, ce qui ne l'a jamais amené lui-même à se convertir. Tout prédicateur est ainsi le premier destinataire de son sermon. Il n'est pas « au-dessus » de son message, mais bien « en-dessous ». A la lumière du contenu qu'il transmet, le message remet sa vie en question. Il se demande si lui-même ne devrait pas changer ses idées, ses attitudes, sa façon d'agir. Ainsi, un bon prédicateur ne sera pas un simple instrument de communication de la vérité, mais aussi un témoin de l'espérance qui vit en lui.

Il faut souligner ici qu'annoncer la vérité est moins transmettre un message que témoigner d'une promesse. Ce qui est annoncé dans la Bible est réellement en train de s'accomplir. Il y a donc trois aspects : la vérité promise, le souvenir de cette promesse qui fait espérer qu'elle se réalisera, et son actualisation dans le moment présent. Cette vérité n'est finalement rien d'autre que l'action salvatrice de Dieu. C'est d'abord une vérité donnée, située dans le passé. Mais elle contient aussi la promesse d'une réalité future. Elle fait référence, comme le dit saint Luc, « aux événements qui se sont accomplis parmi nous » (*Luc* 1, 1). Cette vérité est une phase de l'histoire qui connaît une évolution dynamique. C'est « Dieu qui se fait connaître », selon l'expression de *Dei Verbum*. Dès lors, la proclamation de la vérité devra tenir compte de ces trois aspects : transmettre l'information sur la vérité du passé, témoigner de la promesse, et montrer la vérité du moment présent.

Un élément non-négligeable du processus est évidemment l'idée que se font les auditeurs de la tâche et de la fonction de celui qui leur prêche la vérité salvatrice. La relation entre le prédicateur et ceux qui l'écoutent est déterminée par le fait que ceux-ci reconnaissent en lui un interprète authentique et fidèle de cette vérité. L'autorité dont jouit le prédicateur est ainsi loin de reposer exclusivement sur ses qualités personnelles. La foi des auditeurs en la réalité de la promesse joue également un rôle capital. Ils espèrent que dans son homélie, le prédicateur parlera au nom de l'Église. Dans l'assemblée liturgique, le prédicateur ne parle pas en son nom propre. La liturgie n'est pas une célébration privée. Vatican II a justement revalorisé l'homélie, en

faisant une partie intégrante de la liturgie. Les évêques et les prêtres qui sont appelés à prêcher ont ainsi une mission essentielle à remplir dans le monde et au sein des communautés de fidèles.

Tout ce qui précède nous suggère à quel point les relations sont complexes entre le prédicateur et ses auditeurs. Tous ces facteurs — et d'autres que nous n'avons pu évoquer ici — contribuent soit à l'acceptation, soit au refus du message transmis par le prédicateur. Les auditeurs croyants seront d'autant mieux disposés à recevoir le message qu'ils se sentiront plus intimement intégrés dans l'Église, et qu'ils reconnaîtront dans le prédicateur son porte-parole fidèle.

**INCITER** par la prédication les fidèles à changer leurs idées et leur comportement quotidien a pu apparaître comme un processus complexe. Plusieurs éléments peuvent pousser les auditeurs à accepter ou à récuser le message. Contentons-nous en conclusion de formuler quelques-uns des principes qui peuvent être dégagés.

1. Si le message du sermon s'écarte trop de leurs convictions personnelles, les auditeurs ne se décideront pas à changer. La relation avec le prédicateur peut alors se détériorer, ou bien le message peut être déformé et donc ne pas « passer ».

2. Le prédicateur pourra d'autant plus demander à ses auditeurs que leur relation sera meilleure, qu'elle fera fond sur leur foi ecclésiale et que lui-même pratiquera ce qu'il prêche.

3. Le message sera d'autant plus acceptable qu'il sera d'abord introduit de manière implicite selon la méthode des paraboles et que le prédicateur fera moins pression sur ses auditeurs.

Il ne faut pas oublier, enfin, que la prédication est la Parole de Dieu dans une parole humaine. En définitive, le prédicateur ne peut que préparer le terrain dans l'espoir que la grâce de Dieu touchera le cœur de ses auditeurs et les amènera à se convertir.

**Stefaan VAN CALSTER**

Stefaan Van Calster, né en 1937. Docteur en théologie, prêtre du diocèse de Malines-Bruxelles (Belgique), président du Grand Séminaire. Rédacteur en chef pour la Belgique de l'édition néerlandophone de *Communio*. Publications (en néerlandais) : *La Bible dans la prédication (Contribution pastorale et théologique à l'étude de l'homélie)*, Bruges-Boxtel, 1978 ; *Qu'est-ce que la pastorale ?* (2 vol.), Bruges-Nimègue, 1979 et 1981 ; *Méditations sur l'Écriture*, ibid., 1983.

Michel BASTIT

## Renaissance du Droit canon ?\*

**DURANT** les années qui ont immédiatement suivi le Concile, une situation juridique assez anarchique s'était développée dans l'Église, due au climat anti-institutionnel créé par certaines théologies et à la situation historique paradoxale du droit de l'Église. À cet égard, on se trouvait dans une période de droit transitoire ou de droit « intermédiaire » (1). Le Code de 1917 restait applicable, mais l'on savait qu'un nouveau Code devait être élaboré, plus conforme entre autres à l'ecclésiologie de Vatican II. S'il n'y avait pas à proprement parler « *vacatio juris* », cette situation minait néanmoins singulièrement les dispositions antérieures toujours en vigueur. Il est vrai que cela n'a pas empêché une activité législative intense. Mais le désordre qui a alors semblé régner a eu au moins pour mérite de montrer combien est perdue dans les esprits l'habitude de régler la justice avec prudence (la jurisprudence) en se passant au besoin de la loi. Cette disposition de l'intellect qui avait permis la naissance et le développement du droit classique semble avoir disparu.

Dans cette perspective, la promulgation du nouveau Code de Droit canon n'est pas dénuée de toute ambiguïté : bénéfique en ce qu'elle met fin à une période de flottements et de désordre, plus critiquable en ce qu'elle prend son parti, après le Code de 1917, de l'épuisement de la « jurisprudence » au bénéfice d'un Code, c'est-à-dire d'un texte qui a, semble-t-il (2), le projet de contenir en lui le système de droit, en prenant pour modèle les codes élaborés sous l'impulsion de l'*Aufklärung* et de l'École du Droit naturel moderne (Grotius et sa féconde postérité).

(\*) Conférence donnée au Groupe de la Paroisse Universitaire de Rennes, 15 juin 1986.

(1) Si l'on peut appliquer ici cette catégorie de l'histoire du droit français utilisée pour désigner le droit élaboré entre 1789 et 1804.

(2) Semble-t-il seulement, nous reviendrons sur ce point.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, le nouveau Code est une manifestation du caractère juridique de la communauté ecclésiale. Il révèle un caractère propre à l'Église catholique. Cet aspect juridique de l'Église est le résultat d'une longue histoire à travers laquelle se manifeste précisément le caractère non historique, mais bien essentiel et nécessaire de cette dimension. Le Code s'insère donc dans la tradition canonique en même temps qu'il est l'expression actuelle des exigences de la recherche de ce qui est juste dans l'Église.

En raison de la difficulté de nos contemporains à comprendre ce qu'est le droit et à lui faire la place qui lui revient dans la culture, on s'attardera quelque peu sur ce point.

Restera alors à montrer comment le Code poursuit cette fin et réalise aujourd'hui l'essence du Droit canon, en se présentant à la fois comme un fruit de la tradition et comme l'expression de cette réalité qui veut qu'il y ait un droit dans l'Église.

### 1. L'insertion du Code dans la tradition canonique (3)

« Il faut regarder le Code en tant que document législatif principal de l'Église, fondé sur l'Héritage juridique et législatif de la Révélation et de la Tradition » (4).

Inséparable de l'Église, la tradition canonique puise aux deux sources — Révélation et Tradition — de la communauté dont elle exprime la vie ordonnée par la justice, fondement de la charité.

Il est aisé de repérer dans l'histoire la permanence de ces deux sources. Si l'on voulait rechercher l'origine du Droit canon, on pourrait peut-être la situer dans l'Ancien Testament, dont chacun sait qu'il contient toutes sortes de préceptes législatifs, moraux, liturgiques ou autres ; néanmoins, il ne s'agit évidemment pas encore du Droit de l'Église. Cependant, il est remarquable, dès cette période de l'élection du peuple de Dieu, que cette divine constitution passe par une loi et un droit qui se transmettront à l'Église d'une part, au droit talmudique d'autre part.

(3) Nous nous appuyons sur Andrieu-Guitrancourt, *Introduction sommaire à l'étude du droit en général et du droit canonique contemporain en particulier*, Sirey, 1963. Cf. aussi Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* ; Stikler, *Historia juris canonici latini*, Turin, Salesianum, 1950.

(4) Constitution apostolique *Sacrae Disciplinae Leges*, du 25 janvier 1983.

C'est évidemment avec la naissance de l'Église telle qu'elle apparaît dans l'Évangile que celle-ci se trouve immédiatement dotée d'une dimension juridique. Lorsque le Christ déclare à Pierre : « *Tu es Petrus* », il lui confère véritablement une charge et le pouvoir de légiférer.

On peut relever d'autres dispositions juridiques immédiatement contenues dans la Révélation : l'institution des sacrements par exemple. De même dans les chapitres 18 et 19 de *l'Évangile de saint Matthieu* se trouve organisée la correction fraternelle qui donnera lieu au développement de la pénitence et du droit pénal. Nous y voyons aussi le Christ donner sur le divorce une sentence qui constituera le fond de la doctrine canonique du mariage et une invite à la continence perpétuelle, incorporée dans le droit des religieux. Il est possible de remarquer qu'il existe aussi des dispositions juridiques dans les *Actes* aussi bien que chez saint Paul : institution des diacres, tenue des femmes dans l'assemblée, devoirs de l'évêque, des veuves (5), reprise de l'indissolubilité du mariage accompagnée de la doctrine du « privilège paulin », conseils de modération quant à l'usage des procès et au recours devant les tribunaux païens (6), ce qui incite à la création de tribunaux canoniques utiles même pour les affaires civiles surgissant entre chrétiens. Tout ceci chez saint Paul, en dépit de son enseignement sur l'abolition de la loi, qui concerne les dispositions positives de la loi ancienne.

Désormais, les sources ne sont plus directement les Écritures révélées ; elles proviennent de la tradition des Pères, des actes pontificaux, des conciles locaux ou œcuméniques, des actes épiscopaux. On connaît ainsi des collections très anciennes d'actes pontificaux ; il a existé des archives du Saint-Siège depuis 370 ; on a pu reconstituer un registre des actes de Grégoire le Grand (604), et il reste un fragment de celui de Jean VIII (882). Bientôt ces actes seront réunis en collections.

On observe alors un foisonnement de textes très divers, à portée universelle ou locale. Il faut attendre Grégoire VII pour voir rassembler en 315 chapitres les textes les plus importants des Pères et des Conciles. Cette grande collection sera imitée tout au long du XI<sup>e</sup> siècle. Puis vient le travail d'un des plus grands canonistes médiévaux, formé dans le milieu anglo-normand et influencé par le néo-platonisme de l'École de Char-

tres : Yves de Chartres. Disposant d'une formation philosophique et logique, Yves entreprend de collationner les textes en vigueur, mais surtout de les accorder grâce à l'usage de la dialectique, au moyen de laquelle il parvient à dégager des principes de conciliation qu'il exprime très nettement. Il sait par exemple distinguer les préceptes et les conseils, les lois éternelles et celles qui sont passagères. Il sait encore attribuer à chaque texte une autorité différente. L'oeuvre d'Yves est contenue dans trois ouvrages : la *Panormia*, la *Tripartita* et le *Décret*.

Mais Yves de Chartres prépare la venue d'un autre ouvrage, beaucoup plus décisif encore pour l'histoire du Droit canon : le *Décret* du « divin Gratien ». Celui-ci, précédé par les travaux d'Yves, marque le début du droit classique de l'Église et va prendre la première place dans ce qui deviendra le *Corpus Juris Canonici*. Le livre de Gratien est une « *concordia discordantium* », qui cherche à concilier la multitude de textes plus ou moins contradictoires en circulation alors. Il a été rédigé entre 1140 et 1151. Le *Décret* recueille véritablement l'usage des douze premiers siècles de l'Église. Non seulement Gratien utilise la méthode de dialectique déjà présente chez Yves de Chartres, mais il la perfectionne en écrivant une bonne partie de son oeuvre sous la forme de lieux de discussion ou « *causae* », autour desquelles s'ordonnent des textes divers et qui se terminent par le « *dictum Gratiani* », conclusion souvent très brève.

A partir du *Décret* et parallèlement aux développements médiévaux du droit romain, le Droit canon atteint véritablement son apogée. Il se développe d'abord quant à ses sources, par la constitution définitive du Corpus, quant à son enseignement ensuite par la naissance d'une doctrine canonique universitaire enseignée dans les « facultés de Décret ».

Quant aux sources, au *Décret* de Gratien vient s'ajouter, grâce à saint Raymond de Penafort qui la compile à la suite de Bernard de Pavie, la législation pontificale intervenue depuis le *Décret*, abrégée et parfois modifiée. Cette oeuvre est publiée le 5 septembre 1234 par le pape Grégoire IX.

En 1298, une nouvelle collection de décrétales, rédigées à la demande de Boniface VIII par trois canonistes réputés, vient s'ajouter aux livres déjà en vigueur. Comme elle constituait un sixième livre, on l'appela *Sexte*. S'y ajoutèrent plus tard, les décrétales de Boniface VIII, puis celles de Benoît XI et de Clément V ; elles formèrent le septième livre sous le nom de *Clementines* ou *d'Extravagantes libri sexti*. Vinrent compléter

(5) 1 *Timothée* 3 et 5.

(6) 1 *Corinthiens* 6 et 7.

cet ensemble les *Extravagantes* de Jean XXII et les *Extravagantes communes*. L'Ensemble, du *Décret* aux *Extravagantes communes*, constitua le *Corpus Juris Canonici*, base du droit classique et encore utilisé aujourd'hui.

Quant à l'enseignement universitaire, il brille alors d'un éclat particulier avec des maîtres qui glosent ou commentent, selon la méthode déjà utilisée par les romanistes, les grands textes du *Corpus*.

Après le XIV<sup>e</sup> siècle, la production législative ne cesse pas, mais elle n'est plus regroupée en collections. Malgré leur importance les canons du Concile de Trente ne seront pas intégrés au *Corpus*. De même, si l'enseignement canonique se maintient et connaît encore quelques grands noms, les méthodes se modifient et parfois l'esprit de la tradition canonique est atteint, entre autres par le gallicanisme. En effet, le droit canon rentre alors dans la modernité juridique aussi bien que philosophique, et les travaux de philosophie et théologie du droit qui l'influencent viennent en modifier assez profondément les catégories. Entre autres influences il faut souligner celle de Suarez, qui tend à entraîner le Droit canon vers le volontarisme et le positivisme, ce qui semble tout à fait incompatible avec la nature de ce Droit. Malheureusement l'oeuvre de Suarez a eu et conserve encore une influence considérable, plus ou moins directe ; chez les canonistes, elle pèse encore lourdement sur la -façon dont sont entendus des termes comme « loi », « droit », « coutume », les fondant dans la volonté du législateur, sous l'inspiration d'une philosophie très contestable (7).

Le premier Concile du Vatican demanda au Saint-Siège que les dispositions nouvelles du Droit soient réunies et systématisées dans un « Code » à l'image des codes modernes. Ce fut en 1917 que ce texte vit le jour, après de longs travaux dont la cheville ouvrière fut le cardinal Gasparri. Celui-ci publia en outre les sources du Code de 1917 qui le rattachent à la tradition (8).

En convoquant le Concile le 25 janvier 1959, Jean XXIII annonça aussi qu'il ferait réviser le Droit canon. Dès la première session, une commission de révision fut installée qui s'ad-

joignit de nombreux spécialistes en divers domaines. Puis les conférences épiscopales désignèrent elles-mêmes des canonistes susceptibles de participer à la réforme. Le Synode de 1967 donna à cette commission des directives, sous la forme de dix principes. Les travaux de la commission, rédigés en « schémas » préparatoires, furent envoyés régulièrement aux différents épiscopats, aux supérieurs majeurs, aux universités.

Après un nouvel élargissement de la commission, on réexamina tout le projet à la lumière des observations reçues. Puis le texte fut remis au Saint-Père le 21 avril 1982, après une ultime session plénière de la Commission qui avait débuté le 20 octobre 1981.

Lorsque le pape fut en possession du texte, il le fit revoir par un groupe de dix experts qui tranchèrent 119 questions encore pendantes, tandis que 39 autres étaient laissées à l'appréciation personnelle du pape. Celui-ci fit de nouveau contrôler la totalité du texte et trancha les questions susdites avec l'aide de quatre conseillers personnels. Le nouveau Code fut enfin promulgué le 25 janvier 1983, pour prendre effet à partir du premier jour de l'Avent de cette année-là. Il était à la fois le fruit du Concile et l'aboutissement actuel de la tradition canonique.

Si l'histoire du Droit canon exprime bien l'effort multiséculaire de l'Eglise en vue de toujours rechercher ce qui est juste, elle ne peut être lue comme une succession de faits accidentels. A la lumière de son point d'aboutissement actuel, le nouveau Code, l'émergence du droit apparaît comme le fruit d'une nature.

## 2. Le Droit canon est exigé par la nature des choses

« *Cet instrument qu'est le Code correspond pleinement à la nature de l'Eglise* » (9).

Si l'on s'interroge sur le sens de cette longue histoire qui fait que l'Eglise possède un droit, on est conduit à reconnaître en premier lieu qu'il s'agit d'un véritable droit. Ici il faut abandonner certaines idées trop répandues selon lesquelles le droit serait un pis-aller, constitué d'un ensemble de règlements empiriquement utiles pour le bon fonctionnement d'une organisation, mais dénués de valeur. Cette tentation n'est pas nouvelle, ni

(7) Cf. M. Bastit, *La notion de loi de saint Thomas à Suarez*, thèse de droit, Rennes, 1986.

(8) « *Le Code conserve dans l'ensemble la discipline en vigueur jusqu'à présent, même s'il apporte des modifications opportunes* » : canon 6, Code de 1917.

(9) Constitution apostolique *Sacrae Disciplinaes Leges*.

dans l'Église ni dans la Cité. En face d'elle se dresse pourtant le psalmiste : « Justice et vérité sont les marches de son Trône » (*Psaume* 89, 15). Ce qui implique à la fois un rapport du Droit à la Vérité et un rapport des deux à Dieu. Cela n'a pourtant pas empêché l'existence d'une tendance récurrente dans l'histoire de l'Église à vouloir vivre en dehors du droit, sous la seule loi évangélique ; l'une des plus évidentes illustrations en est probablement le mouvement des franciscains spirituels, au XIV<sup>e</sup> siècle.

A ce glissement hors de l'institutionnel au nom des exigences spirituelles, on peut répondre. Outre une saine théologie de l'Esprit Saint, qui le conçoit comme une source de vie silencieuse à l'intérieur de l'Église, il faut lui opposer l'idée que le Droit répond à une nécessité ontologique (« Justice est Vérité »). Ce qui est imparfait ne possède pas en soi la source qui lui permet d'accéder à la perfection. Le mouvement en quoi consiste le passage de l'imparfait au plus parfait dépend d'un autre qui est au-delà de l'imparfait et l'attire. Comme cette attirance ne peut être que le fait d'un être séparé, réellement différent de ce qui est attiré, elle passe par la médiation des choses extérieures. Le Droit est précisément l'activité par laquelle on mesure ce qui, dans la chose qui fonde la relation, revient à chacun de ceux qui en sont les termes.

Ces relations sont de deux ordres, selon qu'elles ont pour terme la communauté prise dans son ensemble ou une personne particulière. Dans le premier cas, la personne est débitrice à l'égard de la communauté, d'un ensemble de conduites qui intègrent à cette communauté, la désaisissent de sa subjectivité désordonnée et la font participer au bien commun. Dans le second cas, la communauté, ou une autre personne, a des dettes envers une personne particulière, selon ce que celle-ci a apporté à la communauté ou à son semblable. Il s'ensuit que la communauté est immédiatement et intrinsèquement hiérarchisée par un ordre sacré, constitutif de la société elle-même, et non comme un appareil d'État, plaqué sur on ne sait quelle introuvable société civile. Le droit est antérieur à la distinction hégélienne entre État et société qui le mine. La première des relations sus-indiquées est l'objet propre de la loi, la seconde ne l'est qu'indirectement.

Le jeu conjoint des deux relations aboutit à ce que celui qui appartient à une communauté politique est conduit à pratiquer la justice, c'est-à-dire soit à donner à celui avec lequel il entretient des rapports particuliers l'équivalent de ce qu'il reçoit, soit

à donner à la communauté les objets ou conduites qu'elle redonne en vue du bien commun. Or il suit de la vie politique que le bien commun commande que soient pratiquées toutes les vertus, au moins dans leur acte externe. Ainsi l'ensemble des vertus tombe en quelque sorte sous la forme de la justice et ainsi dans l'objet de la loi. Celle-ci revêt alors une fonction éducatrice en obligeant à l'accomplissement effectif des conduites qui sont son objet ; en évitant de la sorte toute morale de la pure intention, elle porte les vertus à leur acte.

Lorsque la justice est accomplie, la relation, qui était à son origine celle d'un débiteur envers son créancier, se transforme. Le paiement de la dette, loin de supprimer la relation, la fait s'épanouir sur le plan de l'amitié, parce que le paiement de la dette s'accompagne d'une reconnaissance (l'amphibiologie est significative). La justice se révèle ainsi fondement de l'amitié.

On s'est borné jusqu'à présent à l'analyse philosophique sommaire de la justice dans la Cité : est-il possible d'envisager à partir de là un passage analogique vers le Droit canon ?

L'inventaire des réponses fait apparaître trois possibilités.

La première consiste à estimer que le phénomène juridique dans l'Église est identique à celui des sociétés civiles. L'Église forme une communauté parfaite comme les États ; elle est sur le même pied qu'eux ; comme eux, elle mérite un code et un droit. Au fond, elle n'est qu'une institution humaine, vénérable et nécessaire mais nullement différente. Il suffit donc de lui appliquer le modèle précédemment dégagé, dont elle constituera sans doute la figure la plus parfaite (9 bis).

A l'inverse, on peut penser que l'Église est radicalement différente de toute communauté humaine, spécialement de la Cité, et même poussant plus loin, qu'elle n'est pas une communauté, mais seulement un agrégat d'individus qui délèguent plus ou moins leurs pouvoirs à un législateur qui en retour impose sa volonté (10).

Il reste, en face de ces deux impasses, une autre voie qui consiste à montrer d'abord que le Droit de l'Église est différent du droit humain. Il s'en écarte aussi bien par sa source que par sa fin : sa source est le mystère de l'Église réunissant les chrétiens dans la charité surnaturelle. L'Église se forme sous la

(9 bis) La doctrine suarézienne de l'analogie d'attribution joue sans doute ici un rôle déterminant.

(10) C'est, réduit à l'essentiel, le schéma de l'ecclésiologie occamienne.

motion de l'Esprit Saint par la participation aux grâces de la Rédemption et de la Résurrection et conduit, sous la motion de ce même Esprit, ses membres vers le Père à travers le Fils. En elle se trouvent donc répandues la foi, l'espérance et la charité, par lesquelles les baptisés communient dès maintenant à la vie trinitaire (11).

La spécificité du milieu ecclésial n'empêche pas néanmoins qu'il puisse être analysé à l'aide du concept de droit dégagé ci-dessus, à condition, et uniquement à cette condition, que le concept soit compris comme ne désignant nullement des réalités identiques, mais seulement une certaine similitude de structure. On accepte donc ici de faire jouer pleinement l'« *analogia entis* », parce qu'elle fonde l'« *analogia fidei* » ; proposer de sauter par dessus la première, c'est faire fi du mode humain de procéder, aussi bien en théologie qu'en Droit canon, quelle que soit la source divine des principes de ces sciences (12). Mais cela demande évidemment de dégager une essence du droit qui peut aller éventuellement à l'encontre des phénomènes les plus apparents du droit civil contemporain, lequel a tendance à se nier lui-même (13).

C'est ainsi que, si l'Église est une communauté hiérarchique, elle ressemble à une communauté politique en ce qu'elle possède tous les moyens nécessaires à la poursuite de sa fin ; non seulement elle possède la source divine que nous avons dite, mais encore le bien commun qu'elle vise est la communion au Christ. L'amitié, qui est le fondement et le but de son droit, est la charité (14). La communauté qu'elle constitue n'est pas issue des

(11) La perspective trinitaire du droit a été immédiatement aperçue par le premier théologien du droit, l'empereur Justinien, qui éprouve le besoin de placer toute son œuvre sous le patronage de la Trinité, cf. constitution *Tanta*.

(12) Ce nous semble être les deux critiques que l'on peut adresser à E. Corecco, « *Ordinatio rationis ou ordinatio fidei?* », *Communio*, t. III, 3, mai 1978, p. 22. Il y a en outre un privilège accordé à la volonté divine qui risque de dissoudre la loi éternelle en la dissociant de la Sagesse.

(13) On voit bien que la position de E. Corecco, représentative de tout un courant, procède du souci de ne pas voir le Droit canon contaminé par le présupposé positiviste des droits (sur la nature desquels il convient de s'interroger) étatiques contemporains. Un autre procédé consiste à restituer ceux-ci à eux-mêmes, à leur faire retrouver leur être avant de pratiquer l'analogie : on l'appliquera tout à l'heure au moment de la discussion de la notion de Code.

(14) « *Cette communion est l'oeuvre de l'Esprit qui maintient sa solidité par le sacerdoce des évêques qui, en raison de la succession apostolique, enseignent, dirigent et sanctifient le peuple de Dieu et le gardent dans l'unité de la Foi et dans la Charité. Leur communion sacerdotale est elle-même ministérielle : elle sert la communion ecclésiale et protège sa cohésion autour de Pierre qui, comme centre, préside à la Charité de*

volontés humaines ; elle est immédiatement dotée d'une hiérarchie spécifique rattachée à son être divin, qui vise par l'intégration à l'Église le bien des âmes éduquées par sa loi : « *Chaque baptisé est donc appelé à y prendre place selon son ordre et sa fonction* » (Paul VI, *loc. cit.*). Par la pratique de la loi canonique, le baptisé est donc conduit à pratiquer non seulement les vertus morales, mais surtout les vertus théologiques, constitutives du bien commun propre à l'Église. D'autres notions comme celle d'équité reçoivent une nuance particulière — pour cette raison, on parle d'« *aequitas canonica* », en soulignant l'aspect de bienveillance qui s'y trouve plus développée que dans la doctrine civile de l'équité.

Le développement de l'imparfait au parfait, qui était le fondement antique du droit, se produit ici sur le plan de la grâce. Néanmoins, celle-ci assume et exhausse tout ce qui est naturel, car de même que l'amitié ne peut se passer de justice, la charité ne peut se passer de droit, qu'il doive d'ailleurs être effectivement rendu, ou qu'il doive être achevé et dépassé par la miséricorde.

### 3. Le Code comme réponse possible à cette exigence

Cela a pour conséquence de faire comprendre la coexistence dans le Droit canon de plusieurs sources. On trouvera d'abord des dispositions de droit divin, expressément contenues dans la Révélation. Puis, du fait que l'Église s'adresse à des personnes réelles, elle ne prétend nullement tirer des Écritures toutes les dispositions juridiques valables en tous temps et lieux. Le Droit canon n'est pas un droit sacral à l'image du droit musulman. Aussi bien recourt-il à la loi et au droit naturels que le Code invoque expressément. Mais, en raison même de l'analogie, il faut remarquer que la loi naturelle précisée dans le Décalogue est, parce qu'intégrée dans l'ordre de la Charité, portée vers une fin plus élevée que la fin naturelle.

Dans la mesure où les deux sources avouent leur incomplétude, elles incitent le législateur canonique, faisant usage de sa prudence, à trouver les dispositions les plus aptes à parfaire ces

*cette unité. Ces principes constituent le fondement du droit ecclésiastique; et ils réalisent ainsi la véritable théologie du droit* », Paul VI, *Communications*, 1980, vol. XII, p. 205.

deux sources en édictant des lois qui seront fonction de la situation de l'Église en un temps et en un lieu déterminés. Loi divine et loi naturelle laissent donc place à la loi humaine et le législateur humain ainsi considéré se situe dans le prolongement de la loi naturelle et de la loi divine tout en y demeurant relatif. En même temps qu'elles se distinguent, ces trois lois se rejoignent par la médiation concrète de la communauté ecclésiale envisagée dans la totalité de sa dimension humano-divine. Le nouveau Code se situe exactement à ce point central. Il puise, comme toute la législation antérieure, à la source du droit divin en ce qui concerne par exemple la hiérarchie de l'Église (15), le Souverain Pontife, les évêques ou l'indissolubilité du mariage chrétien. Il reçoit aussi de la loi naturelle ses principes, comme le montrent la prohibition de l'homicide (16) ou de l'avortement (17), la possibilité pour l'Église de posséder des biens (18), la théorie de la consommation du mariage (19), etc.

Le Code de 1983 est en même temps une adaptation de la législation positive à la période de l'après-concile. C'est ici le lieu où peuvent s'élever des doutes quant à la nature du Code et à son insertion dans le temps. La notion moderne de Code se caractérise par deux traits : la systématisme et la nouveauté. La systématisme traduit l'ambition du positivisme d'enserrer tout le droit dans un texte qu'il suffit d'appliquer. On en vient tout normalement à concevoir que ce texte puise sa seule force dans la volonté du législateur et n'a de valeur qu'au moment où cette volonté est émise, moment qui se traduit par une rupture avec l'ordre traditionnel ancien. Autrement dit, il n'y a pas de nature de la communauté ; il n'y a que des époques prises entre deux nouveautés radicales. Le modèle du genre est évidemment le Code français de 1804, révolutionnaire et systématique comme ses prédécesseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle finissant et ses successeurs allemand de 1905 (B.G.B.) et canonique de 1917.

Le choix de recourir à la technique de la codification ne laisse pas de faire difficulté. Est-ce dire que l'Église adopte les caractéristiques positivistes des Codes modernes ? Une réponse nuancée semble s'imposer. Il est vrai qu'en 1917, comme en 1983, la notion de Code est contestable, eu égard à la tradition canonique et probablement à ce qu'est le droit, dont la loi est seulement une des déterminations, à côté de la coutume et de la

jurisprudence. D'où la possibilité de réclamer pour l'Église, en fonction de sa spécificité, un droit qui échappe aux défauts inhérents aux Codes. Mais on pourra dire aussi que l'essence même du droit, la recherche réelle de ce qui est dû à chacun, exige à la fois un droit plus souple et une plus grande continuité dans l'élaboration de la prudence juridique. Dès lors, ce ne sera plus au nom de la spécificité du Droit canon que l'on sera conduit à critiquer l'idée d'un code, mais au contraire au nom de la réalité du Droit canon, dont l'analogie veut qu'il soit encore plus parfaitement un Droit, c'est-à-dire qu'il échappe plus encore que le droit civil au positivisme.

Reste que malgré ces défauts, l'Église a choisi la formule du Code. Peut-être faut-il alors y regarder de plus près et se demander si les défauts de cette formule tiennent ou non à la nature de la formule. Là encore, on pourra soit distinguer le cas spécifique de l'Église et de ses Codes, une Église qui ne peut connaître ni révolution ni légalisme positiviste, soit montrer que jusqu'ici nous entendions mal la notion de Code. Bien qu'il soit le produit d'un droit de plus en plus législatif où la création juridique s'épuise, le Code de Justinien apparaît maintenant comme beaucoup moins systématique qu'on ne le disait (20) et ne prétend pas s'inscrire en rupture avec le passé (toute l'oeuvre de cet empereur porte au contraire la marque d'une grande fidélité à la tradition romaine). Il est bien connu que le Code civil français, lui aussi rédigé par des juristes de l'ancien droit, n'innove pas autant qu'il prétend et que, dans une certaine mesure, il est devenu un résumé de quelques règles qui éclairent une jurisprudence assez indépendante.

Dès lors, il apparaît que la codification implique moins le positivisme qu'on ne pouvait le penser. D'autant que l'on peut relever que le nouveau Code lui-même se réfère à la tradition canonique, au droit naturel et à la coutume qui demeure la meilleure interprète de la loi (21).

Peut-être est-ce précisément dans le sens d'un refus du légalisme que s'inscrivent les nouveautés redécouvertes par le Concile. La référence fréquente aux Églises locales, que l'on laisse se développer et s'organiser selon leur droit particulier, signifie bien que le Code ne prétend pas tout prévoir, qu'il laisse

(15) Canon 350 et suivants.

(16) Canon 1397.

(17) Canon 1398.

(18) Canon, 1254 et suivants.

(19) Canons 1061, 1141, 1142.

(20) H. Ankum : La codification de Justinien est-elle une véritable codification? Liber Amicorum J. Gilissen, Anvers, Kleuver, Rechtswetenschappen, 1984, p. 1 à 17.

(21) Malheureusement présentée selon la perspective du volontarisme suarézien.



des communautés véritables exister avant l'intervention du législateur. De même, la notion de communion hiérarchique semble signifier un refus de la dichotomie matière sociale/forme juridique, essentielle à une conception de la loi qui s'impose par la seule volonté.

Ajoutons à cela que la procédure laisse une certaine place au développement d'une rhétorique judiciaire — encore que la procédure romaine tardive continue à peser de son lourd poids au détriment du modèle qu'aurait pu fournir le droit romain classique (22). Rappelons enfin que la sentence est rendue en référence à d'autres sources que la loi, qu'elle est élaborée par un processus dialectique où intervient l'« *opinio doctorum* ».

Ces éléments permettent de penser que le nouveau Code ouvre la possibilité de rechercher ce qui revient à chacun pour le lui rendre. Il apparaît alors comme l'un des moments d'une exigence issue de l'intime de l'Église : rechercher ce qui est juste, parce que cela est le fondement de la miséricorde. Sans doute touchons-nous là la dialectique qui est au cœur de l'Église.

Michel BASTIT

(22) Mais ici, ce sera peut-être l'influence anglo-saxonne qui sera source de renouvellement.

Michel Bastit, né en 1951, marié. D.E.A. de philosophie (1978). Doctorat en droit (1986). Assistant à la Faculté de Droit de Rennes. Publications : outre des articles, *Naissance de la loi moderne, P.U.F.*, Paris, 1988 (à paraître).

**ENCORE DISPONIBLE**  
numéro spécial hors série  
tirage limité  
**TABLES ET INDEX**  
**1975-1985**  
des dix premières années de l'édition  
de *Communio* en français  
avec  
l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar  
un répertoire alphabétique de toutes les questions  
traitées dans la revue depuis ses débuts  
Un volume de **96** pages  
un instrument de travail irremplaçable  
disponible exclusivement au secrétariat de la revue  
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris) :  
60 FF (ou leur équivalent) franco.

Fabrice BOUTHILLON

## Qui a brûlé les idoles de Clovis ?

A propos de l'intégrisme,  
quelques observations  
sur les modes de régulation dans l'Église

« *La religion seule est restée toute neuve. La religion est restée simple comme les hangars de Port-Aviation. Seul en Europe, tu n'es pas antique, ô Christianisme. L'Européen le plus moderne, c'est vous, Pape Pie X.* »

(Apollinaire, *Alcools*, « Zone ».)

PARLER de l'intégrisme, c'est toucher à un ensemble de réflexes, de demi-connaissances et de demi-oublis qui rendent l'exercice difficile, d'autant que le sujet pose une question délicate : comment une doctrine, d'abord peu distincte des opinions les plus normalement reçues dans l'Église s'en distingue-t-elle et, cela fait, comment passe-t-elle du statut d'orthodoxie peut-être étroite, mais ayant en tous cas pignon sur rue, à celui de système marginalisé et mal vu, sentant le schisme sinon l'hérésie ? Pour contribuer à l'étude de cette évolution, il est indispensable de commencer par un retour sur l'histoire de l'intégrisme : il faut scruter les genèses pour connaître les natures (1) ; et, puisqu'il s'agit ici de réfléchir sur les modes de régulation ecclésiaux, il faudra également se pencher sur l'opinion de l'intégrisme à leur propos, avant d'évacuer quelques hypothèses sur le fond du débat.

(1) Le conseil est du R. P. Chenu, dans *Un Théologien en liberté*, entretiens avec J. Duquesne, Le Centurion, coll. Interviews, 1975, p. 66

**L'HISTOIRE** de l'intégrisme dans l'Église apparaît au premier abord comme celle d'un passage de la normalité à la marginalité. Il importe d'y regarder de plus près. Le mot lui-même n'est pas si vieux, il n'a pas un siècle, même comme adjectif : on le repère en Espagne et en France vers le milieu des années 90 du siècle dernier dans un contexte sensiblement différent d'un pays à l'autre (2). Au sud des Pyrénées, les intégristes sont à proprement parler les membres d'un parti politique contre-révolutionnaire, qui situent clairement leur action dans le domaine des affaires publiques ; au nord, le terme désigne les adversaires du modernisme exégétique qui se développe alors dans l'Église ; nous le découvrons donc très tôt lié à son concept antithétique.

On ne saurait néanmoins saisir tout ce qui est en cause sans remonter plus loin. « L'intégrisme » n'est pas né *ex nihilo*, non plus qu'il ne fut créé, platoniquement, afin de fournir au modernisme la moitié qui lui manquait pour recomposer l'étrange androgyne que serait un catholicisme anhistorique, et comme constitué de toute éternité. Il a une généalogie, dans laquelle il apparaît comme l'une des branches de cet ensemble plus vaste qu'on appelle l'intransigeantisme catholique, et qui recouvre les diverses attitudes d'hostilité que l'Église a adoptées, après la Révolution Française, face à une civilisation proclamant haut et fort qu'elle en descendait. Le débat pourra ensuite changer d'objet, mais il n'en reste pas moins qu'on trouve, aux origines les plus lointaines de l'intégrisme, une prise de position à l'égard de l'événement révolutionnaire, et de tout ce qu'il pouvait symboliser comme mise en cause du statut de l'Église dans la société. Il y aurait sans doute, de ce point de vue, une belle étude à mener sur les couples célèbres qui, depuis la Révolution au moins (3) ont occupé le devant de la scène catholique, avant le tandem modernisme/ intégrisme, en essayant d'examiner selon quelles modalités on est passé des uns aux autres : le débat entre réfractaires et jureurs avant le concordat de 1801 ; celui qui, sous la restauration encore (il suffit de relire *Le Rouge et le Noir*) continue de mettre face à face des « jansénistes » et des « jésuites » ; l'opposition entre gallicans et ultramontains durant tout le premier XIX<sup>e</sup> siècle. Ces diverses lignes de par-

tage ne se recouvrent pas, ce qui fait toute la difficulté, mais aussi toute la richesse de l'histoire des opinions catholiques d'alors.

On aura constaté, à la lecture de cette sommaire énumération, que l'intransigeantisme lui-même, auquel il faut remonter de toute nécessité pour comprendre quelque chose à l'intégrisme, n'apparaît pas dès la Révolution : il entame sa carrière surtout dans le second XIX<sup>e</sup> siècle, après la destruction des espoirs de conciliation entre l'Église et l'héritage révolutionnaire qu'on avait pu nourrir lors du « printemps des peuples » de 1848, au moment où Lacordaire siégeait à gauche de l'Assemblée constituante, où Milan se soulevait contre l'Autriche en criant : « Vive Pie IX », lors de l'élection duquel Metternich se serait écrié qu'il avait songé à tout sauf à un Pape libéral. La révolution romaine, la mort de l'archevêque de Paris, Monseigneur Affre, au cours d'une tentative de conciliation entre insurgés et forces gouvernementales lors des journées de juin, mettent rapidement fin à cette possibilité, tandis que le mot de Metternich nous fournit le nom du partenaire de l'intransigeantisme, le libéralisme : il sera aussi l'adversaire constant de l'intégrisme.

Les catholiques intransigeants, dont Louis Veuillot (1813-1883) est un exemple assez satisfaisant, voient en effet dans le libéralisme le principe des maux qui frappent leur époque en général, et, en elle, l'Église plus spécialement : il est, dans le monde émancipé de Dieu que la Révolution a voulu, la doctrine qui entend construire la société sans référence à l'Église, et, pour ce qui regarde le domaine religieux à proprement parler, le réduire à la sphère strictement privée. Il est fils de la Révolution, et par elle, petit-fils de la réforme protestante, que l'intransigeantisme catholique comprend comme la première et décisive victoire remportée par un rebelle esprit de libre examen contre le principe d'autorité et la tradition. Le catholicisme intransigeant apparaît donc comme une protestation contre la volonté libérale de réduire l'Église à un rôle minimum, et de l'empêcher d'informer la société civile de toutes les façons.

S'il combat le libéralisme areligieux, l'intransigeantisme a aussi ses ennemis dans l'Église, ceux qui veulent être des « catholiques libéraux » et estiment, à des degrés divers, qu'une conciliation est possible entre les principes de 89 bien compris et l'Évangile. Ce sont, en France, des hommes comme l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, Montalembert, les ducs Victor et

(2) Cf. E. Poulat, *Intégrisme et Catholicisme intégral*, Casterman, 1969, p. 78.

(3) Pour les origines de ces débats, Cf. B. Plongeron, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières* (1770-1820), Genève, Droz, 1973.

Albert de Broglie, ou la famille Cochin. L'intransigeantisme catholique ne cesse de les dénoncer comme des loups dans la bergerie.

Or cet intransigeantisme, matrice de notre intégrisme, a pour soi le magistère, et à son degré le plus éminent : la papauté du second XIX<sup>e</sup> siècle condamne sans cesse le libéralisme, sous toutes ses formes, politiques, religieuses et morales. Le *Syllabus* (1864) se veut le dictionnaire des idées reçues du temps (4) et vise avant tout le libéralisme que sa dernière proposition repousse avec autant de force que possible. Pie IX ne cache pas qu'il tient les libéraux catholiques pour plus dangereux que les autres, tandis qu'en Italie le Saint-Siège s'oppose à un mouvement national qu'on pouvait — sans doute un peu vite — tenir pour une des formes du mouvement libéral, et qui en tout cas découlait de la Révolution Française. L'intransigeantisme paraît alors la forme normale du catholicisme ; il en influence la dogmatique, avec la proclamation de l'Immaculée Conception (1854) et celle de l'Infaillibilité pontificale (1870), lors d'un concile qui fut pour lui une manière d'apogée. Il donne au catholicisme du temps une teinte eschatologique : l'écroulement de l'Empire français devant la Prusse est ainsi compris comme un châtement pour l'esprit de compromission avec le siècle qui l'infestait, et pour le laxisme moral de la fête impériale. Enfin, il est à l'unisson de la piété du temps, ouverte aux miracles, aux apparitions, qui multiplie les pèlerinages de masse, à Lourdes par exemple, et répand le culte du Sacré-Cœur. L'intransigeantisme catholique est alors le lieu d'une modernisation de la dévotion, plus chaleureuse, et d'une libération de ses gestes mêmes : là mi Zola, dans *Lourdes*, voit superstition et manipulation des foules, on est parfaitement fondé à discerner une forme de prière moins rigoriste que celle héritée par la France de sa tradition janséniste. Ces belles années de l'intransigeantisme sont aussi celles où il peut, fort de la piété populaire sur laquelle il s'appuie, en appeler au pays réel contre « les sectes » maçonniques ou libérales qui imposent une politique hostile à l'Église : l'intransigeantisme catholique se vit alors sur un mode assez naturellement majoritaire, au moins dans l'Église.

On aurait tort de croire que Léon XIII a bouleversé cette situation, et de le tenir pour un « pape libéral » : loin de là, puisqu'aux divers libéralismes condamnés par Pie IX, il en

ajoute un, le libéralisme économique : c'est le sens premier de *Rerum Novarum* (1891), et la condamnation du socialisme est seconde par rapport à celle-ci, puisque le socialisme n'est rendu dangereux que par les abus du système manchesterien. Ce qu'il importe néanmoins de voir ici, c'est la commune origine intransigeante de l'intégrisme et de la démocratie chrétienne (5), qui commence à prendre force avec *Rerum Novarum*. Les deux courants pourront s'opposer, et âprement, quand les intégristes, qui apparaissent comme tels ces années-là, maintiendront au premier plan de leurs soucis une intransigeance doctrinale que les « abbés démocrates », sans la renier, mettront peu à peu moins en valeur, tandis qu'ils accepteront de reconsidérer la Révolution française, sinon dans ses *principes*, du moins dans ses *aspirations* (6), estimant de toutes façons se trouver avec elle devant un fait irréversible ; mais la genèse leur reste commune, et la démocratie chrétienne pas plus favorable au libéralisme que l'intégrisme. Quant à Léon XIII, il meurt dans la persuasion qu'on finira par lui rendre Rome, et après avoir condamné l'américanisme, ce qui n'est pas exactement d'un libéral. A la fin de son pontificat, les intégristes existent bien, ce qui prouve que les partisans du maintien d'une intransigeance totale ont conscience de n'avoir plus tout à fait le même statut qu'auparavant dans l'Église. Notons d'ailleurs que ces intégristes ne sont tels que pour leurs adversaires, eux-mêmes se voulant « catholiques intégraux ».

Cette évolution du vocabulaire en désigne bien d'autres. Le pontificat de Pie X (1903-1914) peut apparaître comme un âge d'or de l'intégrisme, dont le souci de pureté doctrinale trouve à s'employer dans la lutte antimoderniste. Le catholicisme intégral se dote d'une organisation spécifique, la Sapinière, association sinon secrète, puisque connue et approuvée du Pape, du cardinal Merry del Val et du cardinal de Lai, du moins discrète, sous la direction de Mgr Umberto Benigni (1862-1934). De 1909 à 1921, elle se donne pour mission de lutter contre les infiltrations modernistes et libérales dans l'Église, par la presse (elle dispose de plusieurs organes de presse en Europe, de tirages peu importants), mais aussi en servant de canal à des dénonciations qu'elle véhicule de Rome dans le monde et du monde vers Rome. Ses menées ont indubitablement contribué à

(5) Cf. E. Poulat, *Église contre Bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 140 s.

(6) La distinction est de M. Poulat, aux ouvrages duquel nous avons abondamment recouru pour la rédaction de cet article.

(4) On lira sur ce point avec intérêt, et même, nous l'espérons, avec jubilation, le livre de Philippe Muray, *Le XIX<sup>e</sup> Siècle à travers les Ages*, Denoël, 1984, p. 691.

durcir le conflit moderniste, en rendant suspectes des personnalités un peu vite jugées mal sentant de la foi. De cette époque date l'image de marque de l'intégrisme, avec ses relents d'inquisition : on a pu parler à ce propos de la « période stalinienne du Vatican », avec Mgr Benigni dans le rôle d'un Beria. C'est sans doute lui attribuer plus de puissance qu'il en eût jamais. La Sapinière, qui n'arriva jamais à obtenir une reconnaissance de Rome, bien loin de réunir le millier d'affidés duquel on la crédita, a péniblement oscillé autour des cinquante membres. Il est vrai que se reconnaissaient dans le catholicisme intégral beaucoup plus de fidèles que n'en dirigeait Mgr Benigni : le pontificat de Pie X, en effet, s'il est celui où le terme d'intégriste acquiert une plus grande précision, est aussi celui où il achève de se dissoudre dans le couple qu'il forme avec « moderniste », puis, plus tardivement, « progressiste » : opposition aussi reçue, aussi opératoire (et peut-être aussi vicieuse) que celle qui, en politique, unit la droite à la gauche. « *L'antithèse*, disait Henri-Irénée Marrou, est un instrument d'analyse assez grossier : deux pôles entre lesquels se reclasse, mais aussi se décompose le réel » (7). Reste que le ton des membres de la Sapinière n'est rien moins que triomphal, et qu'ils se voient aisément comme de futurs vaincus, soutenant encore pour quelque temps une lutte inégale contre le libéralisme qui va tout submerger. Le catholique intransigeant connaissait sa force sociale et ecclésiale. Le catholique intégral a conscience de sa faiblesse : « *De gentibus non est vir mecum* » (8), confie Pie X à Mgr Archi, évêque de Côme. L'intransigeantisme était volontiers provocateur ; l'intégrisme est sur la défensive, et recourt à des méthodes qui sont celles des causes réduites à ne plus s'embarrasser du choix des moyens.

Tant que vit Pie X, il peut faire illusion sur sa force dans l'Église ; la réaction qui suit l'élection de Benoît XV montre que ses plus beaux jours sont passés. Se pose déjà la question d'un intégrisme sans le pape, encore que le magistère ne modifie en rien sa position sur les points de doctrine martelés par les intégristes. Ceux-ci, par ailleurs, ne sont pas directement visés par la condamnation de l'Action Française en 1926 : Pie X y avait déjà songé, et Mgr Benigni avait toujours su marquer les distances avec elle, mais elle renforce *ipso facto* la démocratie

chrétienne, ennemie désormais jurée de l'intégrisme. En 1929, avec la signature des accords du Latran, celui-ci perd une grande cause, puisque la question romaine est close, et finalement en des termes assez éloignés de ceux rêvés par les intégraux. Ceux-ci peuvent pourtant tenir pour une victoire de première grandeur celle de Franco : ils en sont incontestablement partie prenante. Mais la Seconde Guerre mondiale provoque en Europe l'assomption de la démocratie chrétienne, avec l'aval de Pie XII, tandis que l'intégrisme, au sens large, se trouve fort compromis par les personnages comme Mgr Mayol de Lupé (9) ou, moins picaresque mais tout aussi encombrant, quoique mort avant la fin, le cardinal Baudrillart. Pourtant, la fin du pontificat de Pie XII lui offre son été de la Saint-Martin, avec son pessimisme et ses condamnations des initiatives théologiques ou pastorales de l'Église de France. La canonisation de Pie X (1953) avait dans ce contexte une charge nettement symbolique. Dès lors, et bien que les mises en garde contre divers théologiens se soient poursuivies un temps sous Jean XXIII, on imagine aisément la façon dont le second concile du Vatican pouvait être vécu dans ces milieux : comme le triomphe de ce libéralisme post-révolutionnaire ardemment combattu depuis plus d'un siècle. Mgr Marcel Lefèbvre le dit clairement, qui retrouve la devise de la République dans les décrets du concile : liberté (religieuse, avec *Dignitatis Humanae*) ; égalité (avec l'accent *mis* sur la collégialité) ; fraternité (avec l'oecuménisme) (10). On sent là un désarroi que l'on retrouve dans le « *Montini ? Cet athée ?* » de l'amiral Carrero Blanco apprenant l'élection de Paul VI (11), et qui débouche pour finir sur la rébellion contre Rome.

L'évolution est donc complexe qui, de l'intransigeantisme catholique a détaché un courant spécifique, constitué en groupe de pression, et l'a fait passer d'une revendication de totale révérence envers le Saint-Siège à la révolte. Pour la comprendre du dedans, il importe de considérer ce que l'intégrisme lui-même a pensé des modes de régulation dans l'Église.

(9) Aumônier de la Légion des Volontaires français contre le Bolchevisme.

(10) Citations de Mgr Lefèbvre par le R. P. Yves Congar, *La Crise dans l'Église et Mgr Lefèbvre*, Cerf, Paris, 1976, p. 11-12.

(11) Cf. Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1981, tome II, p. 333.

(7) H.-I. Marrou, *De la Connaissance historique*, Seuil, Coll. « Points », 1975, p. 37.

(8) *Isaïe* 63, 3.

CAR la question qui nous est posée est bien celle d'une perte de légitimité : l'intégrisme estimant n'avoir pas varié, il faut donc selon lui que ce soit l'Église qui ait changé. Et donc, en vertu du *Semper Eadem*, elle a été infidèle à elle-même.

Cette présentation du débat est évidemment gauchie par l'enjeu d'avoir raison : elle repose sur le postulat que l'intégrisme est le seul héritier du catholicisme intransigeant, lui-même considéré un peu vite comme la seule forme qui vaille du catholicisme. L'intégrisme apparaît donc dès l'abord comme un groupe de pression qui n'admet pas en être un, puisque la seule définition qu'il donne de lui, c'est sa totale adhésion aux directives de l'Église, recueillies près de sa plus haute autorité. « *Le catholique romain intégral n'est que le catholique intégralement romain* », c'est l'axiome que pose, le 19 juin 1913, l'agence internationale *Roma*, qui dépendait de Mgr Benigni. Il est donc futile pour l'intégrisme de s'essayer à découvrir les différences qui peuvent le distinguer, sinon de l'Église, du moins du Saint-Siège, puisque, par nature, il n'existe qu'autant qu'il lui est soumis. On voit nettement tout le bénéfice que cette déclaration de nullité peut valoir à ceux qui y souscrivent : s'il y a coïncidence parfaite entre eux et Rome, Rome n'est pas la seule qui y gagne en autorité, et, à partir de cette position, les intégraux auront tout loisir de contester la qualité du catholicisme des autres, sociaux, libéraux, modernistes, progressistes ou démocrates, *a priori* suspects de mêler on ne sait quelles nouveautés frelatées à l'eau pure de la vraie et *entière* doctrine (12). Dans le même temps, l'intégrisme place au cœur de sa définition la notion d'autorité, puisque c'est par son adhérence à elle qu'il entreprend de se cerner. Ce qui est assumer un risque, qu'il est dans la nature d'un groupe de pression refusant de s'avouer tel de prendre : il existe une ecclésiologie, une eschatologie, une dévotion, une théologie intégristes ; un temps, elles sont celles de l'Église, ou du moins, elles se trouvent avoir l'approbation du Saint-Siège : l'intégrisme affirme qu'il ne s'agit pas là d'une simple coïncidence de fait, mais bien d'une consubstantialité doctrinale, en appuyant ce tour de passe-passe sur l'affirmation de sa fidélité. C'est refuser de voir que l'Église peut approuver

(12) On ne peut que songer à cette lectrice du *Figaro* qui, choquée par le « Bloc Notes » de Mauriac, lui expédiait une volée de bois vert en forme de lettre, et signait « Comtesse Unetelle, catholique 100 % ». Pour saugrenue que puisse paraître l'expression, elle n'en dit pas moins clairement ce qu'elle veut dire.

telle ou telle théologie sans pour autant prétendre que ce soit là le dernier mot de la doctrine. Pie X lui-même en était le premier conscient, qui confiait que « *la théologie du Seigneur n'est peut-être pas exactement celle que les révérends pères jésuites enseignent à l'Université grégorienne* » (13). L'intégrisme, dès sa constitution sur le fond général de l'intransigeantisme, vit sur le mirage qu'il est parvenu à effacer cette distance pourtant insurmontable entre tout discours humain, et la parole de Dieu ou de l'Église. Le réveil sera d'autant plus amer qu'il aura davantage insisté sur la vertu d'obéissance et sur l'infailibilité du magistère. L'intégrisme a cru que, parce qu'on l'approuvait, voire qu'on l'utilisait, on le canonisait : il y avait pourtant plus qu'une nuance.

Il est cependant trop simple de ne plus le voir que dans l'équipage un peu ridicule d'un révolté prêchant l'obéissance. En matière d'autorité, il ne s'est jamais réduit à la proclamation d'une obéissance sans faille au Siège apostolique, et a toujours reconnu dans l'Église plusieurs instances de régulation légitimes, à commencer par Dieu lui-même. On l'a dit, l'intransigeantisme s'est constitué à une époque où l'on tient pour palpable l'intervention divine en ce monde, par les miracles et les apparitions, sans doute, mais aussi, et plus constamment, par l'action d'un gouvernement temporel de la Providence : l'expression n'est pas pour rien de Joseph de Maistre, qu'à bon droit l'intégrisme peut revendiquer comme l'une de ses sources spirituelles. On peut donc légitimement chercher dans l'histoire les manifestations, les signes du combat engagé ici-bas par Dieu contre les forces adverses et perverses qui s'en prennent à l'Église : nous avons cité la lecture de la défaite française de 1870 comme un châtement, mais l'on pourrait aussi appeler à la barre des textes de Pie XI relevant de cette même mentalité (14), et qui voient dans le premier conflit mondial l'issue fatale à laquelle son libéralisme devait mener le XIX<sup>e</sup> siècle, en vertu d'une justice plus immanente peut-être, à la vérité, qu'à proprement parler providentielle. Qu'on songe encore à certaines réactions devant la déroute de la République en 1940 : la France, disait-on, avait besoin d'être châtiée et d'abord pour le dévergondage du Front Populaire. De cette conception inter-

(13) Confidance à Mgr Fabert, rappelée lors du procès de canonisation de Pie X : Cf. *Processus ordinarius Romanus*, vol. II, p. 1039, cité par E. Poulat, *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Casterman, 1977, p. 239.

(14) *Ubi arcano Dei*, pour commencer.

ventionniste de l'action divine, il découle que l'intégrisme peut, en bonne logique, recourir, lorsque tous les autres systèmes ecclésiastiques de légitimation l'auront abandonné, à celui contre les décisions duquel il n'est point d'appel : lors même qu'à vues humaines sa cause paraîtrait perdue, il peut se croire David contre Goliath, Athanase seul orthodoxe dans un monde devenu arien (15), et donc, espérer contre toute espérance.

Par ailleurs, il reste une autre autorité entre celle de Dieu et celle du magistère : la Tradition de l'Église, dont le dépositaire peut être une entité plus large que la hiérarchie : le *consensus bonorum omnium*, si l'on veut, cher à Cicéron, qui devient plus modernement l'appel aux « honnêtes gens », aux « bons catholiques », à la piété populaire plus authentique que celle des novateurs. Il y a dans l'intégrisme un populisme qu'on aurait tort d'oublier eu égard à son alliance avec l'extrême-droite politique (dont c'est d'ailleurs l'une des traditions). Il va de soi qu'en temps normal, c'est-à-dire lorsqu'elle appuie l'intégrisme, la hiérarchie de l'Église a selon lui sa place toute trouvée dans ce consensus, mais, puisqu'il est plus large qu'elle, il peut lui aussi en cas de besoin constituer une instance d'appel contre ses décisions, et d'autant plus invocable que la hiérarchie prend soin d'ordinaire d'appuyer sur lui ses prises de position. On ne peut que constater la parenté ironique qui lie cette conception intégriste du consensus à certains discours sur le sacerdoce des baptisés et le rôle du laïc qui ce courant dénonce par ailleurs. Ce rôle de la tradition et du consensus à son sujet explique, pour notre époque, que l'intégrisme ait trouvé un nouveau souffle médiatique plutôt grâce à la gabegie liturgique qui suivit la mise en vigueur de la messe de Paul VI qu'en contestant les textes du concile tout d'abord : ce changement-là était plus sensible au peuple chrétien que les développements de la doctrine, et pouvait donc fournir à l'intégrisme la masse de manœuvre minimale, nécessaire à toute stratégie de recours au populisme qui veuille éviter le ridicule. Cela acquis, c'est ensuite l'affaire des dirigeants du courant d'expliquer à leurs troupes que le venin vient de plus loin, et d'illustrer la trahison des clercs en comparant le *Syllabus et Dignitatis humanae*.

La révérence envers la hiérarchie n'est donc au fond ni isolée, ni inconditionnelle, ni première, même s'il est clair que, les deux autres instances de légitimation étant peu bavardes, c'est à elle

qu'on se référera le plus souvent comme à leur interprète autorisée. L'intégrisme, par ailleurs, choisit dans la hiérarchie, et sa déférence va d'abord au Siège apostolique : le chiffre utilisé par Mgr Benigni pour correspondre avec ses affidés appelle les diocèses des succursales ou des métairies, ce qui figure bien toute une ecclésiologie (16). Il recueille là l'héritage de l'intransigeantisme ultramontain d'un Veillot, sans cesse en bataille contre l'épiscopat gallican. On mesure donc à la fois le drame que peut représenter pour l'intégrisme l'opposition qu'il rencontre de la papauté elle-même, en même temps que son caractère relatif.

Car, à la diversité de ces autorités, il faut ajouter celle des positions qu'un courant d'opinion peut occuper dans l'Église par rapport à elles : on peut avoir une autorité pour soi, on peut être en mesure de faire croire qu'on l'a pour soi ; on peut établir que, du moins, on ne l'a pas contre soi ; on peut soutenir qu'on ne l'a pas contre soi quoi qu'elle en dise, (« l'appel au Pape mieux informé ») ; on peut enfin lui dénier le caractère d'autorité légitime, ce que font à l'heure actuelle, avec beaucoup de logique, les « sedevacantistes » qui tiennent le siège apostolique pour vacant depuis la mort de Pie XII. Les trois instances que nous discernons sont en théorie susceptibles de s'intégrer à cette grille, et, bien sûr, pas forcément en y tenant la même position ; mais il va de soi qu'elle s'applique avant tout aux rapports avec la hiérarchie de l'Église.

La situation idéale est évidemment celle d'un accord parfait entre le courant d'opinion soucieux d'asseoir son influence et la plus haute autorité ordinaire de l'Église, le Saint-Siège. Elle nous permet de voir fonctionner au bénéfice du premier les divers systèmes de régulation du corps ecclésial. Ainsi, la formation à long terme des fidèles par le magistère s'exerce dans le sens préconisé par les intransigeants, grâce aux encycliques des papes et à leurs autres enseignements, relayés par les évêchés locaux. Mais ne nous dissimulons pas qu'un système de régulation, c'est d'abord une politique du personnel, et qui s'impose davantage quand l'intégrisme se sent peu à peu débordé, avec les divers degrés de la mise en garde, puis à l'écart, puis hors d'état de nuire. Sous Pie X, c'est dans ce domaine que les intégraux secondent le plus efficacement la politique pontificale, et la constitution de la Sapinière est voulue pour lui servir d'instrument. Ce que peut avoir d'un peu cru la mise sur pied

(15) Ces comparaisons sont de Mgr Marcel Lefebvre, et citées dans le petit livre de R. P. Congar.

(16) Cf. E. Poulat, *Intégrisme et Catholicisme intégral*, p. 173.

de ce réseau est justifié par la théorie du complot à laquelle on recourt pour analyser les progrès libéraux (« la secte maçonnique », ou « les sectes », sans plus de distinctions), qui, beaucoup plus qu'une construction fantasmagorique, est donc nécessaire pour que l'intégrisme, groupe de pression, puisse prendre la forme la plus rentable qu'un *lobby* puisse revêtir, sans pour autant renoncer à revendiquer la transparence parfaite entre lui-même et l'Église, puisqu'il n'y recourt que pour combattre l'adversaire avec ses propres armes.

Dans la pratique, les mesures adoptées pour réguler l'organisme ecclésial varient selon les personnes, très naturellement. Le cardinal-archevêque de Milan, Mgr Ferrari (1850-1921), que Mgr Benigni qualifiait de « *nullité atroce, aux mains des libéraux* » (17) est ainsi l'objet d'une campagne de rumeurs visant à lui rappeler que sa modération n'a pas l'aval de Pie X. Le R. P. Semeria (1867-1931), barnabite et acteur éminent du renouveau culturel du catholicisme italien (18) est autoritairement écarté de Gênes comme sentant le modernisme, et expédié en Belgique, où la Sapinière ordonne à son correspondant de l'avoir à l'oeil. Des ordres religieux, suspects, reçoivent des visites apostoliques suscitées par les intégristes locaux, et qui y mettent bon ordre. Cette politique est dominée par une métaphore de l'exclusion, qui atteint sa plénitude dans l'excommunication qui vise les modernistes impénitents, désormais hors d'état de nuire par cette mise hors l'Église. Ce souci d'éliminer les brebis galeuses annonce la théologie du « petit reste » que l'intégrisme développera lorsqu'il lui faudra prendre acte de son isolement.

Lorsqu'on ne peut compter sur le Pape, il reste la ressource d'opposer les uns aux autres les diverses autorités de l'Église — non pas tout de suite Dieu ou la *Vox populi Dei* à la hiérarchie, mais d'abord les différents degrés de celle-ci entre eux. L'intégrisme est peu épiscopalien, mais comme tout le monde, il mange des merles faute de grive, et il n'est d'ailleurs pas besoin de l'être pour comprendre que Rome ne peut aller aisément contre les évêques d'un pays, et qu'on peut donc s'appuyer sur ceux-ci pour éviter des désaveux. Bien que l'intégrisme ne soit pas concerné au premier chef, qu'on songe aux pressions qui, dès avant 1914, s'exercèrent sur le Vatican pour éviter une

condamnation de l'Action française : des évêques, des politiques, des laïcs éminents interviennent, et obtiennent un sursis. De même, lorsque Pie XI aboutit à un accord avec le gouvernement français à propos des associations diocésaines, l'épiscopat français traîne les pieds, désolé de renforcer ainsi la République. Reste qu'il est rare que le Saint-Siège ne puisse venir à bout de ces résistances, qui se perdraient en devenant ouvertes, et ne peuvent être efficaces qu'en se maintenant dans les premières nuances de la typologie des rapports à l'autorité que nous esquissions.

En dernier recours, on a donc l'appel au peuple et à Dieu, ce qui nous donne les pèlerinages — manifestations de force auxquels on assiste çà et là depuis quelques années. L'appel à Dieu, lui aussi, a ses lettres de noblesse dans l'Église, chaque fois qu'un courant en son sein ne peut plus disposer d'un canal hiérarchique : à preuve, sur la fin de la grande période janséniste, les convulsionnaires de Saint-Médard, ou, plus près de nous, les étranges conclusions qu'on tirait récemment de l'incendie d'une cathédrale britannique, peu de temps après qu'un évêque anglican y eut exprimé en chaire ses doutes sur la conception virginale du Christ. Argument de vaincu, c'est possible — mais dont nous voulions montrer qu'on ne l'a pas seulement forgé pour les besoins de la cause.

On sent néanmoins tout ce que celle-ci perd avec l'appui de l'autorité hiérarchique, qu'elle s'était donné pour définition d'appuyer. L'intégrisme se retrouve dans la situation — traumatisante, finalement — des idoles de Clovis : encensées la veille, abandonnées aujourd'hui, brûlées le lendemain, et toujours par principe de religion ; et ce quand il a la conviction de n'avoir pas varié. Ce qui ne veut pas dire que la pensée intégriste se réduise absolument à un fixisme : dans son héritage intransigeant, elle trouve une certaine idée du développement des dogmes et de l'organisme ecclésial, sans quoi l'on ne concevrait ni la proclamation de l'Immaculée Conception, ni de l'infaillibilité. Mais ce développement lui semble avoir atteint son stade définitif avec le premier concile du Vatican, et du coup, l'intégrisme devient inhabile à penser une théologie du changement, si l'on peut dire, parce qu'il cède à la tendance à croire définitive et parfaite une forme ecclésiale, et donc à oublier qu'elle est fille de l'histoire (19) : symptomatique, cette façon intégriste de désigner la

(17) *Idem*, p. 329.

(18) *Ibidem*, p. 250-254.

(19) C'est sans doute ici le lieu de citer La Fontaine (*Fables*, III, 17) : « *Ce que je vous dis là on le dit à bien d'autres, mais ne confondons point, par trop approfondir, leurs affaires avec les vôtres...* »

messe de saint Pie V comme « la messe de toujours ». L'intégrisme ne peut donc guère compter sur sa théologie pour penser son changement de statut dans l'Église, à l'exception peut-être de son eschatologie, habituée aux victoires de Satan jusque dans l'Église. Mais alors, *non praevalerunt* ? Satan victorieux d'un concile, victorieux de Pierre, c'est là chose *impensable*, sauf à admettre que Rome n'est plus dans Rome, et à demander à une sociologie d'assurer la suppléance de la théologie intégriste devenue folle : en l'espèce, une sociologie des lobbies entée sur une théorie du complot, qui rejette faute de mieux les défaillances de l'institution sur la faiblesse et la perversité des hommes. Dans tous les cas, l'intégrisme finit par déboucher sur sa négation, puisqu'il oppose la force de la conviction personnelle à l'autorité du magistère, dans la mesure où ce n'est désormais plus à la Hiérarchie qu'il demande d'interpréter les volontés de Dieu et les enseignements de la Tradition, mais bien à chacun des fidèles, sommé de se déterminer dans son fort intérieur.

**RESTE** à voir comment, de l'autre côté, on a pu justifier ces évolutions, et les concilier avec un *Semper Eadem* jamais renié. Il convient tout d'abord de prendre la juste mesure de ces modifications desquelles on tire argument pour soutenir qu'« on nous a changé la religion » — car peut-être prétend-on trahir une religion qui n'a jamais existé. La prudence et la modération qui, en règle générale, président à la confection des documents du magistère, et le grand souci d'équilibre qui les marque, ne sont pas seulement de courtoisie, mais manifestent au contraire le souci de l'Église de fermer le moins possible de portes. On peut ainsi condamner le libéralisme politique, et avec quelle constance dans la vigueur, sans pour autant condamner la démocratie. On peut déplorer l'évolution du monde moderne depuis la Révolution, sans méconnaître les éléments plus positifs qu'elle peut comporter. Le magistère se réserve ainsi la possibilité de moduler ses enseignements sans les renier, en mettant l'accent sur tel ou tel aspect des choses jusqu'alors laissés à l'arrière-plan. Pie IX, ainsi, avait peu de sympathie pour le suffrage universel ni la forme républicaine des États ; l'Église n'en a cependant jamais argué pour anathématiser les États-Unis ou la Confédération helvétique : les plus beaux temps de ses tendances politiquement réactionnaires n'ont pas suffi à la faire revenir sur l'accidentalisme politique

qui fait le fond de sa doctrine là-dessus ; en somme sa constance sur l'essentiel s'accommode fort bien d'une grande souplesse sur l'accessoire, et il s'agit de ne pas confondre les genres. C'est parce qu'il le fait que l'intégrisme peut crier à la démission doctrinale. Ainsi, la condamnation du libéralisme n'a jamais été levée — et le mouvement contestataire, anticonsumériste, qui a suivi mai 68 aurait fort bien pu se rencontrer avec le *Syllabus* : Pie IX écologiste, cela peut légitimement faire sourire, mais enfin les recherches en paternité sont toujours pleines de surprise, et il reste que toute une mentalité a été façonnée, au delà même de ce qu'elle en soupçonne, par la lutte de l'Église contre le libéralisme, dont le magistère n'a jamais démordu. Pour ce qui regarde la liberté religieuse, la lecture de *Dignitatis humanae* suffit à établir que l'Église n'a pas voulu revenir sur son refus de reconnaître des droits à l'erreur, mais seulement préciser qu'elle admettait le droit à l'erreur, ce qui est tout autre chose. Et là encore, rien de trop neuf : dans *Non abbiamo bisogno* (1931), Pie XI, qui n'était pas exactement un pontife libéral, développait déjà une distinction semblable entre la liberté des consciences, pour laquelle il était fier de militer, et la liberté de conscience, toujours irrecevable. Les inflexions doctrinales ne sont donc pas telles que l'intégrisme le soutient, alors que lui-même n'est pas toujours demeuré *ne varietur* : le carlisme, son incarnation politique espagnole, a fini à la fin du franquisme par verser dans l'extrême-gauche, au nom de la contestation de la société libérale et bourgeoise qui avait toujours été son fait : bel exemple de changement au nom de la continuité. Nous ne prétendons évidemment pas qu'on trouve dans les documents du magistère tout et le contraire de tout, ce qui ménage du champ ; mais simplement souligner que leur rigidité est toujours infiniment moindre que ne le soutiennent les sénateurs intéressés de certains d'entre eux.

Par ailleurs, l'intégrisme est évidemment intéressé à farder quelque peu la vérité pour donner à croire qu'un temps, seul, il fut la doctrine officielle de l'Église, et, comme tel, maître de ses systèmes de régulations. L'histoire démaquillée (20) présente un autre visage : il a pu être prépondérant, il n'a jamais été unique, et le contrôle de ces systèmes a toujours été l'objet de la concurrence de plusieurs courants dans l'Église. En la matière, d'ailleurs, les victoires sont très souvent passagères, et la victoire de

(20) L'expression est d'Alfred Fabre-Luce.



l'un d'entre eux ne signifie pas forcément que les autres sont hétérodoxes. Face à lui, l'intransigeantisme a trouvé des gallecans, des libéraux, des inopportunistes ; l'intégrisme, des modernistes, des démocrates-chrétiens, et l'on a pu, dans tous les états de l'Église, être clairement dans l'autre camp sans jamais tomber dans le schisme : ainsi Blondel ; ainsi l'abbé Lemire, qui put être en délicatesse avec la hiérarchie mais ne sortit jamais de l'Église (21) ; ou Mgr Mignot, archevêque d'Albi, qui au début du pontificat de Benoît XV ouvrit la campagne visant à empêcher le retour des pratiques de Mgr Benigni (22). Et que dire de l'opinion des simples fidèles, finalement mal connue, mais qui sans doute ne se serait pas absolument reconnue dans l'intégrisme, sans pour si peu être hors l'Église ? Il existe du reste en son sein une sorte de statut de l'opposition de Sa Sainteté : la distinction de la thèse et de l'hypothèse, rappelée par Mgr Dupanloup à propos du *Syllabus*. L'intégriste, qui se veut l'homme de la thèse, ne peut cependant contester cette distinction fondée en doctrine, et à l'abri de laquelle toutes les distances peuvent être prises envers celle-ci. La fin du pontificat de Pie X voit ainsi le Pape rappeler qu'il faut donner un caractère strictement catholique aux syndicats confessionnels, et les fidèles allemands n'en tenir aucun compte, au nom des circonstances, latitude que le texte même de l'Encyclique *Singulari quadam* avait été bien obligé de leur laisser. Le point, pour cette opposition, est de ne jamais sortir de l'Église, en comptant sur le temps pour y modifier les équilibres. Il n'était pas dans la nature de l'intégrisme, à vocation si l'on ose dire gouvernementale, d'acquérir la ductilité que donne la pratique de l'opposition dans l'Église, le risque étant de périr d'obsolescence dès son abandon par l'autorité avec laquelle il prétendait se confondre.

Reste quand même, depuis Grégoire XVI, une modification de l'enseignement du magistère. Cédons un moment à l'école contrefactuelle, et imaginons, au lieu des dates habituelles de 1962-1965 dont nous flanquons le dernier concile, un *Vatican II* (1953-1957), puisqu'aussi bien Pie XII songea sérieusement à en convoquer un. Il est à croire que ses perspectives eussent été quelque peu différentes, et l'on n'y pense pas sans ce petit fris-

(21) Sur l'abbé Lemire, cf. J.-M. Mayeur, *Un Prêtre démocrate : l'Abbé Lemire (1853-1928)*, Casterman, 1968.

(22) Sur Mgr Mignot, cf. E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, p. 516 s.

son rétrospectif que procure toujours le plaisir interdit de refaire l'histoire. Ce quartier libre d'une seconde permet du moins de mesurer le chemin parcouru par l'Église hiérarchique en si peu de temps, au moins au niveau du *style* — et donc de comprendre le discours intégriste, qui nous propose de ce phénomène la vision d'un appareil ecclésiastique, finalement submergé par une marée contenue près de deux siècles ; une Église envahie par toutes les eaux du monde, après que sa tête même eut renoncé à les endiguer plus longtemps. Nous retrouvons là cette sociologie eschatologique, qui comporte sa part de vérité, à savoir que l'esprit d'ouverture au monde du dernier concile a d'abord travaillé l'Église en profondeur avant de recevoir la légitimation hiérarchique. Mais, là où l'on recourt à une théorie du complot, il est au moins aussi légitime de faire appel à une théologie de l'Esprit Saint, qu'on pourrait dire ascendante dans le corps ecclésial jusqu'à sa tête, et qui sort de l'opposition terme à terme de l'Église et du monde, en constatant que celui-ci est la matière première de celle-là. L'intégrisme, à rebours, fait sienne une pneumatologie descendante, symbolisée par l'infaillibilité pontificale, durcissant ainsi les positions de l'intransigeantisme, qui s'était appuyé sur un mouvement d'opinion très ample et très durable avant d'aboutir à la définition de l'Immaculée Conception, et à celle même de l'infaillibilité. Crispation compréhensible, puisque contemporaine de la perte par l'intégrisme de sa base ecclésiale, lors même qu'il se singularise, par rapport à l'intransigeantisme, et qu'il acquiert cette mentalité de Masada que manifeste le « *nec spe, nec metu* » que Mgr Benigni prit pour devise.

DE tout ce qui précède, on peut essayer enfin de tirer quelques conclusions sur les rapports futurs de l'intégrisme et de l'Église. Il ne s'agit pas de prédire ce qu'ils seront — le métier de pythonisse est encore plus aventureux que celui d'historien — mais d'examiner quelques évolutions possibles, sans prétendre à l'exhaustivité.

Deux d'entre elles sont à écarter. Une disparition rapide de l'intégrisme, par la mort ou la résipiscence de ceux qui s'en réclament, ne paraît pas probable : le mouvement semble parti pour durer encore quelques dizaines d'années au moins, vu les cadres cléricaux dont il a su se doter. À l'opposé, un ralliement massif de l'Église à l'intégrisme est encore plus inconcevable, puisqu'on ne saurait casser les actes d'un concile œcuménique, ni ceux de quatre pontificats.

Reste alors la possible dérive sectaire de l'intégrisme, sa séparation définitive d'avec l'Église. A lire les commentaires de l'abbé de Nantes sur la rencontre d'Assise, on a l'impression d'y être. L'intégrisme se placerait alors dans un cas de figure classique, semblable à celui des vieux-catholiques allemands, qui refusèrent d'accepter la définition de l'infaillibilité : maintenant les formes extérieures du tridentinisme, hors de la communion du Siège apostolique, il cesserait en fait de relever de l'histoire de l'Église catholique. Qu'on n'en soit pas encore là, cela tient d'abord à l'esprit du Concile, à sa volonté de ne se fermer à aucun dialogue : l'intégrisme, qui l'a tant dénoncé, en est ainsi l'un des grands bénéficiaires, car il est douteux que Pie X, par exemple, aurait supporté le centième des insultes dont il abreuve le Pape régnant. Joue aussi la relative prudence de Mgr Marcel Lefebvre, qui n'a pas ordonné d'évêque sans l'aval de Rome, sachant que ce geste consommerait le schisme. Le sort de l'intégrisme, à court terme, va se jouer dans la dialectique de ces deux forces : le reste de respect et d'amour qu'il peut conserver pour le Siège apostolique ; la volonté de celui-ci de repousser les bornes de la patience aussi loin que possible, au nom du ministère d'unité confié à Pierre. Ce qui fait un schisme, au fond, c'est toujours la volonté de schisme : l'Église, par définition, ne peut jamais la nourrir ; on voudrait pouvoir en dire autant de l'intégrisme. Cela n'entraîne d'ailleurs pas que le service pontifical de l'unité, au cas, hélas probable, où l'intégrisme se constituerait en église particulière, perdrait envers lui sa raison d'être : il devrait s'exercer dans le cadre de cet oecuménisme abhorré par les tenants d'Ecône, puisqu'on peut raisonnablement penser que, dans un siècle ou deux, s'il survit jusque là, l'intégrisme assagi sera devenu membre de cette institution qu'il dénonce actuellement comme un pandemonium, le Conseil Œcuménique des Églises...

Enfin, il faut envisager la possibilité de faire sa place dans l'Église, sinon à l'intégrisme comme tel, car il voudrait y être tout, du moins à une sensibilité traditionnaliste affirmée, voire dotée d'une hiérarchie particulière, mais en communion avec le pape, puisqu'aussi bien, chez les traditionnalistes, la méfiance envers les Ordinaires est souvent balancée par le respect de Rome, sur le mode du « Ah ! si le Pape savait ! ». On pourrait concevoir quelque chose d'assez semblable à l'épiscopat ukrainien-uni qui, aux États-Unis, existe à côté de la hiérarchie de l'Église latine, et dont les fidèles suivent leur rite propre sans

rompre pour autant la communion avec Rome. Mais il faudrait avant tout que les intégristes renoncent à leur prétention, proprement sectaire, d'être la seule véritable Église : on est loin de cet acte d'humilité. Peut-être, du reste, n'arrivera-t-on à cette union qu'après un détour par le schisme, mais il serait amer pour tous de devoir en passer par là. L'Église prie pour l'unité : les catholiques, ce faisant, songent peut-être trop exclusivement à leurs frères séparés, et devraient sans doute apprendre à inclure dans leur prière leurs frères en voie de séparation, pour s'obliger, quelque inacceptables que leurs arguments et leurs méthodes puissent paraître, à toujours les regarder avec charité : quel autre remède, au fond, contre l'exaspération sectaire ?

**FINALEMENT**, c'est donc à l'humilité que l'histoire de l'intégrisme invite, en avertissant un chacun de ne jamais se faire une idole de sa théologie. On se forge toujours celle dont on a besoin. Cela ne veut pas dire qu'il n'y faille voir qu'une simple production sociale, puisqu'elle doit toujours partir du donné évangélique, et d'un acquis doctrinal sur lequel l'Église ne saurait revenir, mais bien plutôt — et c'est en somme pourquoi la théologie négative est immensément plus proche de ce qu'elle désigne que la théologie spéculative — que la Vérité n'est en rien asservie à ses actualisations passagères au point de devoir, avec elles, mourir de sclérose en plaques. La cruche n'est pas supérieure au potier, l'Esprit souffle où il veut. L'intégrisme, et c'est dans cette histoire l'ironie cardinale, prouve à son corps défendant qu'il n'est, *en ce sens*, d'évangile que du jour, de théologie que d'occasion. *Stat rosa pristina nomine, nuda verba tenemus*, en quelque sorte.

Fabrice BOUTHILLON

Jean-Baptiste ECHIVARD

## Le diaconat, vocation d'Église

LA possibilité que des hommes mariés reçoivent l'ordination diaconale a été donnée au concile Vatican II. Elle introduit donc à une vocation d'Église. Dans ce domaine, il nous faut la recevoir : elle a été vécue dans les premiers temps de l'Église ; elle s'est éteinte à partir du VI<sup>e</sup> siècle ; elle a été ravivée au concile. Comme le disait le cardinal Decourtray dans sa lettre pastorale d'octobre 1982: « *Ce ministère ordonné est tout de même très différent de la prêtrise. Et je crois que, pour bien voir son caractère propre, il est plus utile d'en comprendre "l'esprit" et d'en approcher le mystère que d'en dessiner exactement les contours.* » C'est cet « esprit » et ce « mystère » que les présentes lignes essayent de comprendre.

**C'EST** l'évêque qui est le successeur des apôtres et qui a pouvoir d'ordre, de juridiction, d'enseignement. Il a « *la plénitude du sacerdoce* », c'est-à-dire que c'est par sa médiation que la portion de l'Église de Dieu qui lui est confiée a une unité. C'est de son ministère que les prêtres reçoivent leur sacerdoce ; c'est dans le prolongement de son sacerdoce qu'ils exercent leur propre sacerdoce. C'est l'évêque qui, le premier, a la charge du troupeau et, avec lui, les prêtres. Le concile Vatican II a rappelé cette primauté, alors que nous étions peut-être habitués à l'occulter un peu, à reléguer l'évêque à une fonction administrative et à traiter son ministère à égalité sous tous les rapports avec celui du prêtre. Il n'est pas impossible aussi que le nombre des bureaux, commissions, sessions et intermédiaires en tout genre ait accentué cette vision, séparant l'évêque de son troupeau. Ajoutons à cela un désir (légitime en soi !) d'indépendance et une peur, manifestés autant par les laïcs que les clercs, que l'évêque la supprime... Peut-être risquait-on de faire du prêtre l'homme de Dieu par excellence, le seul intermédiaire

entre les hommes et Dieu. Parce qu'il offre le Sacrifice, le prêtre apparaît comme le représentant unique de la paternité de Dieu sur la terre... Puisque le sacrement de l'Eucharistie est la source et le sommet de tous les sacrements et que le prêtre se définit par rapport à Elle, on risque d'identifier purement et simplement prêtre et Eucharistie : celle-ci peut faire apparaître la vocation sacerdotale comme la vocation parfaite. Le prêtre devient alors l'homme par excellence, le guide, le conseiller, le père spirituel, le docteur, le pasteur, etc. On l'isole alors. Il se coupe même d'une dimension communautaire, puisqu'il semble alimenter la communauté de l'extérieur, étant séparé d'elle en raison de l'excellence de sa vocation.

La concile a sans doute recentré la compréhension du ministère sacerdotal, en insistant sur la primauté de l'évêque qui « *reçoit la plénitude du sacerdoce* », et en ré-actualisant l'existence éteinte du diaconat comme vocation spécifique à l'intérieur des ministères ordonnés par rapport à la vocation royale, prophétique du laïc, complémentaire de celle-ci, recevant d'elle et lui donnant ce qui la complète (1).

Le signe de la paternité de Dieu est d'abord remis à l'évêque qui, le premier, représente effectivement le Bon Pasteur. Les prêtres sont ses coopérateurs. Les expressions utilisées par le concile sont, à ce propos, très fortes. Le Christ est l'unique Grand-Prêtre du Père quand il s'offre à Lui en victime rédemptrice. C'est par son sacrifice suprême et définitif que le Christ est Prêtre du Père. Et le sacerdoce rend sacramentellement présent cet unique sacrifice du Fils au Père, acte sacerdotal suprême. C'est bien pour rendre présent sacramentellement cet unique sacrifice rédempteur que le sacerdoce ministériel, épiscopal et sacerdotal, a été institué.

A l'évêque et aux prêtres sont adjoints les diacres, qui reçoivent, eux aussi, le sacrement de l'Ordre. Comme le dit Jean Colson : « *Le diacre est le serviteur de l'évêque, non du prêtre* ». Il semble qu'il y ait eu dédoublement de fonctions : « sacerdotale » d'une part, et ministérielle ou « diaconale » d'autre part. Ces fonctions n'étaient pas différenciées, peut-on supposer, dans le presbytère primitif. Mais elles ont très vite été séparées, par suite de la prise de conscience rapide du caractère sacrificiel de l'Eucharistie et, en conséquence, du rôle proprement sacerdotal de celui qui la présidait. Cette prise de

(1) Cf. *Lumen Gentium*, 26 et 27.

conscience tendit à dissocier la fonction ministérielle, la diaconie, de la fonction strictement sacrificielle et sacerdotale (2).

Nous allons donc essayer de comprendre ce qu'est le diaconat, qui fait d'un homme, marié ou célibataire, un serviteur de la charité affective et effective, de la parole qui enseigne et qui éclaire, de la liturgie qui prépare l'offrande pour le don consécatoire, un serviteur du peuple de Dieu qui se cache en son maître, et qui ne représente pas directement la paternité divine.

**L'ÉVANGÉLISATION** a besoin devant l'incroyance moderne, de tous les dons donnés par la Trinité à son Église. Si la réactualisation du diaconat apparaît à un moment où l'Église, en face du monde moderne, prend conscience d'elle-même pour se renouveler de l'intérieur, c'est qu'elle veut que toutes ses forces vives soient retrouvées dans la complémentarité subsidiaire. L'Église a besoin du don qui permet de rendre sacramentellement présent le sacrifice rédempteur du Christ. Elle a besoin que chacun s'offre au Père, en offrande pure et sainte, d'une manière intérieure, mystique, en se nourrissant pour cela du sacrifice rédempteur du Christ. L'Église est Corps du Christ, elle est vigne, elle est Peuple... Toutes ces images ont en commun de nous référer à une totalité dont les parties sont organiquement liées. L'Église est une, catholique, c'est-à-dire universelle. Non un universel abstrait logique, mais un universel qui est cette totalité réelle dans laquelle les parties adhèrent les unes aux autres, sont complémentaires, vivant les unes avec les autres, les unes par les autres. Chaque vocation dans l'Église n'est pas à penser séparément des autres, même s'il est nécessaire de penser l'être et la finalité propres de chacune. Les vocations sont liées les unes aux autres.

Vatican II et un *motu proprio* de Paul VI ont donné la possibilité d'ordonner diacres des hommes mariés. Le diaconat devient, *pour ceux qui y sont appelés*, vocation d'Église. L'homme qui reçoit l'ordination diaconale vient au sacrement de l'ordre avec tout ce qu'il est, qu'il soit banquier, agent de maîtrise, chef de chantier, restaurateur, inspecteur de police... C'est dans l'ensemble de ses activités familiales et professionnelles que la grâce ministérielle pourra être efficace.

(2) Cf. Jean Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, DDB, Paris, p. 98-99.

Précisons bien : la grâce de la vie chrétienne, la grâce baptismale prolongée dans la vie chrétienne, alimentée par la prière et le don de soi, permet qu'une activité humaine soit de l'intérieur finalisée par Dieu. Et pour tout baptisé, il s'agit, par la sainteté de sa vocation, d'ordonner ses actes à Dieu. À partir de son travail, de sa famille, de sa vocation humaine, l'homme marié qui reçoit l'ordination diaconale a la possibilité de poser un certain nombre d'actes sacrés, liturgiques, sacramentels (3).

Cette ordination donne une grâce pour certains actes ministériels, qui peuvent ainsi être directement posés, donnés auprès de ceux qui vivent avec lui. Il y a d'un côté la fécondité spirituelle, qui vient de la vie spirituelle du baptisé qu'est aussi le diacre, et de l'autre, les actes ministériels. L'ordination lui donne la charge de ceux-ci ; elle ne porte pas sur la vie spirituelle, personnelle du baptisé-confirmé. Maintenant, il est un fait que recevoir une ordination, même si elle donne des grâces pour des actes ministériels précis, permet au diacre d'essayer de comprendre et de vivre l'attitude spirituelle qui correspond aux actes ministériels de celle-ci. La grâce de l'ordination permet que le diacre vive spirituellement de l'attitude qui correspond aux actes qu'il pose. Cette attitude spirituelle est, de la part du diacre, un désir de cohérence : ajuster son cœur, sa volonté aux grâces que, par son ministère, il va pouvoir diffuser. Mais il ne faudra jamais confondre les actes ministériels et cette attitude spirituelle que veut vivre le diacre et qui vient de sa grâce de baptisé, vécue sous la lumière contemplée de la grâce des gestes ministériels diaconaux.

L'attitude spirituelle ainsi vécue à la lumière du sacrement de l'Ordre a des fruits aussi sur la personne de celui qui le reçoit. Car, si le sacrement donne la charge d'actes ministériels, il imprègne également la totalité de la personne qui doit vivre pour préparer ses actes ministériels. En tant que baptisé et confirmé, le diacre peut évangéliser. En tant que diacre, il pose des gestes ministériels précis. Et il doit témoigner d'une attitude spirituelle qui vit de la grâce diaconale.

(3) « Selon les dispositions prises par l'autorité qualifiée, il appartient aux diacres d'administrer solennellement le baptême, de conserver et distribuer l'Eucharistie, d'assister au nom de l'Église au mariage et de le bénir, de porter le viatique aux mourants, de donner lecture aux fidèles de la Sainte Écriture, d'instruire et d'exhorter le peuple, de présider au culte et à la prière des fidèles, d'être ministres des sacramentaux, de présider aux rites funèbres et à la sépulture » (*Lumen Gentium*, 28).

**LA** principale difficulté est d'ailleurs ici. L'ordination permet des actes ministériels qui sont indépendants de la sainteté personnelle du ministre. Néanmoins, elle introduit à une attitude qui se veut témoignage d'un aspect de Jésus, qui se diffuse et permet d'orienter spirituellement le diacre en influençant son être profond de ministre ordonné. Sa spiritualité est alimentée par sa contemplation de Jésus-Serviteur, en essayant de vivre de cette contemplation. Son diaconat est, pour sa vie spirituelle, source d'enseignement et d'attitudes spirituelles.

Il ne faut donc pas confondre :

- La grâce du baptême et de la confirmation qui donne à tout croyant un désir apostolique et un amour filial de l'Église.
- La grâce ministérielle du diaconat, qui permet de poser des actes sacramentels et liturgiques précis auprès de personnes rencontrées dans son milieu de travail, dans sa famille, etc.
- La grâce personnelle d'une vie « diaconale », d'un témoignage diaconal.

C'est ici le baptisé qui vit intérieurement de ce que peut être Jésus-Serviteur. Même si l'ordination donne la charge d'actes précis, posés au nom de l'Église et de Jésus, elle donne un « caractère » qui s'imprime dans le cœur.

Cette distinction est d'autant plus importante qu'aujourd'hui, l'existence de « ministères » nouveaux, laïcs et non ordonnés, peut occulter la grâce ministérielle de l'ordination diaconale. Puisqu'à des laïcs peuvent être confiés des « ministères », on ne voit pas pourquoi, ni en quoi, se justifierait, pour des hommes mariés, l'ordination qui leur donne la charge d'un « ministère » diaconal : « *Les laïcs peuvent aussi se sentir appelés à collaborer avec leurs pasteurs au service de la communauté ecclésiale, pour la croissance et la vie de celle-ci, exerçant des ministères très diversifiés, selon la grâce et les charismes que le Seigneur voudra bien déposer en eux... De tels ministères, nouveaux en apparence, mais très liés à des expériences vécues par l'Église tout au long de son existence, par exemple ceux des catéchistes, d'animateurs de la prière et du chant, des chrétiens voués au service de la parole de Dieu ou à l'assistance des frères dans le besoin, ceux enfin des chefs de petites communautés, des responsables de mouvements apostoliques ou autres responsables, sont précieux pour l'implantation, la vie et la croissance de l'Église et pour sa capacité d'irradier autour d'elle et vers ceux qui sont au loin* » (Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 73).

Le problème réside, sans doute, dans l'usage qui est fait du mot « ministère ». Il s'agit en fait ici d'un emploi analogique. Dans les deux cas (ministère nouveau et ministère ordonné), le même terme s'applique pour désigner des réalités spécifiquement différentes. La raison commune aux deux actes, qui justifie l'emploi d'un même mot, ne doit pas empêcher les distinctions fondamentales.

C'est sans doute le sacerdoce commun des fidèles, né de la consécration baptismale, qui justifie que, découlant de celui-ci (comme un fruit provient de l'arbre), l'on puisse confier à des baptisés des ministères non ordonnés : « *Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels et proclamer les merveilles de Celui qui, des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (cf. 1 Pierre 2, 4-10)* » (*Lumen Gentium*, 10). Or ce sacerdoce commun se distingue du sacerdoce ministériel et l'Église vit de la complémentarité des deux sacerdoce : « *La sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ* » (*ibid.*).

Mais le diacre n'est pas ordonné en vue du sacerdoce (4), de sorte qu'il risque de se trouver pris entre, d'un côté, un sacerdoce royal du baptisé, et, de l'autre, un sacerdoce ministériel. Et avouons que la lecture du texte conciliaire peut sembler rendre vaine l'ordination diaconale. Elle ne la justifie apparemment pas. On parle de la complémentarité entre le peuple de Dieu et le sacerdoce ministériel qui le guide et le conduit, offrant en son nom le sacrifice eucharistique : « *Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles, eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, par la prière et l'action de grâce,*

(4) « Au degré inférieur de la hiérarchie se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains, non pas en vue du sacerdoce mais en vue du service. La grâce sacramentelle, en effet, donne la force nécessaire pour servir le peuple de Dieu selon la diaconie de la liturgie, de la parole et de la chanté, en communion avec l'évêque et son presbytérium » (*Lumen Gentium*, 29).

par le témoignage d'une vie sainte et par leur abnégation et leur charité active» (*ibid.*).

Le malaise dont le diacre peut parfois souffrir vient sans doute de là : ne pas comprendre sa place de serviteur dans cette complémentarité entre les deux sacerdoce décrite dans le concile. Il croit alors qu'on ne parle pas de lui. Or il n'en est rien puisque, d'un côté, il est baptisé et participe donc au sacerdoce commun, et que, de l'autre, il est ordonné, étant inclus ainsi dans le ministère hiérarchique, bien qu'il ne soit pas inclus dans le ministère sacerdotal. Ce qui le spécifie, c'est le «*en vue du service*» de *Lumen Gentium*, 29.

Voilà pourquoi il faudra bien distinguer, dans la vie du diacre, entre ce qui découle du *sacerdoce commun*, ce qui vient de l'ordination ministérielle diaconale, et ce qui relève du *témoignage spirituel intérieur*. Une attitude spirituelle est prise en conformité avec la réalité signifiée par le sacrement de l'Ordre reçu et elle s'exprime par des gestes, des attitudes, des actes. Quand même il y aurait peu de gestes ministériels propres (peu de baptêmes, peu de mariages, peu d'assistance diaconale liturgique, etc.), subsisterait la disposition intérieure suscitée par la grâce reçue dans le sacrement de l'Ordre. Le sacerdoce commun des fidèles serait vécu à l'intérieur de cette disposition intérieure. Même si le diacre est cloué sur un lit d'hôpital, même s'il subit des incompréhensions qui l'empêchent de manifester, par des actes ministériels visibles, la réalité du sacrement de l'Ordre reçu, il est dans sa vie, dans toute sa disposition intérieure, témoin de Jésus-Serviteur. Il l'est. Il ne peut pas ne pas l'être, puisque le sacrement qu'il reçoit lui donne un caractère indélébile.

Ne disons pas que le diacre est « plus intermédiaire » que le prêtre entre l'Église et les hommes, sous prétexte que les diacres, vivant dans le monde, travaillant, étant mariés, connaîtraient ces réalités de l'intérieur. Tout croyant, quelle que soit sa vocation, est intermédiaire entre Dieu et les hommes, parce qu'il est baptisé et confirmé, qu'il a une expérience humaine et qu'il veut l'ordonner à Dieu. Simplement, le diacre vit cette vocation intermédiaire à la manière d'un témoin de Jésus-Serviteur « dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité ».

**ESSAYONS** maintenant de comprendre cette disposition intérieure du témoin de Jésus-Serviteur. Même si la scène du lavement des pieds n'est pas l'institution par le Christ de l'ordination diaconale, elle peut néanmoins nous révéler les dispositions de Jésus-Serviteur. Et cette scène se situe avant la Passion, sans doute avant l'institution de l'Eucharistie. Elle est donc comme une préparation de l'acte sacerdotal de Jésus, de son état victimal qui s'offre au Père en sacrifice, par amour et pour servir... L'offrande à la Croix est le sommet de cette action sacerdotale du Christ ; elle en est la perfection, l'achèvement, le signe le plus éloquent de l'amour du Fils pour le Père et pour les hommes. Mais le lavement des pieds en est comme le préambule : l'humilité du Fils, humilité de service et d'abaissement, qui dispose et prépare l'offrande suprême.

C'est la même personne qui s'offre au Père et qui se dispose intérieurement à l'offrande. En même temps, le sacerdoce du Christ s'accomplit par cette offrande suprême. Les apôtres ont imposé les mains à des collaborateurs qui les aideraient à demeurer dans cette disposition, dans cette préparation à l'offrande sacrificielle suprême, que l'on peut spirituellement voir signifiée dans la scène du lavement des pieds.

Le Saint-Père, à Ars, a bien indiqué cette scène comme figurant la disposition diaconale intérieure : « *Et vous, chers diacres,... je ne puis évoquer votre charge sans penser à l'attitude de Jésus le Jeudi Saint : il se lève de table, lave les pieds de ses disciples et, au moment où il institue l'Eucharistie, il indique le service des autres comme la voie royale* ». Pauvreté de Jésus-Serviteur qui, pour préparer le cœur à vivre son offrande sacerdotale suprême, « se met en tenue de service ». Effacement de Jésus, qui n'est pas d'abord un effacement contemplatif, mais un effacement devant les besoins de ses disciples.

Par le sacrifice de sa vie, Jésus s'offre au Père. C'est pour le Père qu'il s'offre et c'est pour la rédemption du monde. Par le lavement des pieds, Jésus s'abaisse devant les apôtres pour rendre son amour visible, effectif, proche de leur corps, de leur cœur, de leur regard et, par là, laisser voir qu'il est le Fils, qu'il est l'Amour. Le serviteur agit silencieusement pour montrer sa proximité avec ceux qu'il aime. Le prêtre qu'est Jésus s'offre tout entier. Il rend visible sur la Croix l'offrande sacrificielle totale, inépuisable, éternelle, immense de tout son être. Le serviteur qu'est Jésus montre son amour à ses apôtres par un geste qui les sert et qui les dispose au repas pascal. Sur la Croix, le

Prêtre sauve l'humanité, toute l'humanité. Offrande du Père au Fils, offrande du Verbe à son Père, offrande du Créateur à son Père, offrande qui prend en elle toutes les créatures. Offrande universelle qui inclut en elle toutes les personnes. Au lavement des pieds, le Serviteur s'adresse à ses apôtres directement. Il se rend en personne proche de chacun en particulier pour le service précis dont ils ont besoin.

Jésus n'est pas au lavement des pieds ce qu'Il est sur la Croix. Et pourtant, c'est le même Jésus. Le ministère sacerdotal continue en la représentant sacramentellement l'offrande sacrificielle du Fils ; le ministère diaconal veut rendre présent (et continuer) le service que Jésus, dans son abaissement, est venu rendre aux besoins effectifs des corps, des cœurs, des intelligences, etc. Ces deux actes sont tendus vers le Père : l'acte sacrificiel offre au Père la création tout entière et le service prépare les hommes à s'offrir, en les guérissant, en les soignant, en étant proches de leurs besoins humains et spirituels. C'est pour cette raison que l'état victimal est l'aboutissement de l'état de serviteur : servir les hommes pour les offrir au Père, pour que, sachant l'amour du Père pour eux, ils s'offrent en participant à l'offrande suprême du Fils au Père.

On dit souvent que les diacres sont là pour rappeler que la mission est un service et que toute autorité, tout acte de gouvernement et de responsabilité doit être conçu comme un service. C'est vrai que les prêtres sont aussi diacres et c'est vrai que le diacre devrait rappeler cette attitude de serviteur qui est la disposition spirituelle pour toute ordination (5). Mais les diacres ont aussi à se tourner vers les prêtres et vers l'évêque. S'ils disposent l'offrande, s'ils aident à ce que le cœur des fidèles s'offre au Père, c'est pour que cette offrande soit prise dans l'offrande sacrificielle du Fils au Père. Ils auront toujours en vue qu'ils sont serviteurs de l'offrande sacrificielle, que c'est pour elle qu'ils vivent, pour elle qu'ils reçoivent le sacrement de l'Ordre. Les diacres sont serviteurs ; ils n'ont pas à être des modèles, mais ils ont à puiser dans le sacrement de l'Ordre l'essentiel de leur esprit de service. La finalité de l'ordination diaconale est le

(5) « Il me semble précisément que le diaconat, mot qui, on le sait, indique une situation de "service", diacre signifiant "serviteur", doit lui aussi être compris comme une "mémoire" vivante. Il rappelle en permanence, de façon institutionnelle, à tout le peuple de Dieu, y compris aux autres ministres ordonnés, mais aussi aux religieuses et aux religieux, que l'esprit des apôtres est un esprit de service, l'esprit de "serviteur" » (Cardinal Decourtray, « Dans l'esprit des apôtres du Christ », Lettre pastorale du 8 octobre 1982).

service ; mais la finalité du service, c'est l'offrande suprême par laquelle se continue la rédemption du monde.

Il faut servir les hommes, pour qu'ils aient se disposer à vivre de et par l'offrande sacrificielle du Fils. Il faut servir Dieu pour compatir et s'offrir avec l'offrande suprême du Fils. Le centre mystique et spirituel de l'ordination diaconale, parce qu'elle participe au sacrement de l'Ordre et qu'elle y puise sa nature est, là encore, l'Eucharistie. Si le prêtre réalise, au nom du Christ, *in persona Christi*, cette offrande sacrificielle, c'est également *in persona Christi* que le diacre dispose les cœurs et les corps, à recevoir cette offrande et à en vivre. Il prépare, il dispose, il aide, il montre la voie, pour laisser ensuite toute la place au sacerdoce plénier du Christ, qui agit par le prêtre et d'abord par l'évêque. Alors il s'efface, il se retire, enfoui devant Dieu, en Dieu, adorant le Sauveur du monde dont, comme Simon de Cyrène, il a préparé le sacrifice d'amour : servir Dieu, servir les cœurs blessés, les âmes dénudées par la souffrance, la pauvreté, la désunion, le chômage, la révolte, pour que les cœurs fassent progressivement toute la place à l'amour rédempteur qui sauve le monde dans la Passion continuée à la messe.

ON dira : on comprend qu'il faille une ordination pour représenter sacramentellement cet état victimal du Fils... Mais pourquoi une ordination pour son état de serviteur ? N'est-ce pas finalement l'attitude spirituelle de tous les croyants que d'être serviteurs ? La première réponse que l'on peut faire est sans doute que cela permet d'indiquer au sacerdoce qu'il doit aussi être effectivement proche des besoins humains et spirituels des croyants : proche à la manière d'un serviteur, détaché, enfoui, pauvre. Le service donnera toujours l'impression de conférer une dimension d'inutilité, de gratuité, d'abandon.

Le service est par définition inutile, c'est-à-dire gratuit. Il est rendu par amour : gratuité, spontanéité du service, proximité d'une présence qui incarne l'Eglise dont aujourd'hui les gens ont tant besoin. Cette proximité peut conduire au sacrement, à ce courant de vie divine qui va imprégner la vie humaine. La proximité est due au travail, à la vie commune, au fait que les gens savent le diacre marié et humainement comme de connivence avec eux. Un climat de confiance peut s'établir avec certains, et c'est une condition sans doute première pour tout acte évangéliste.

C'est peut-être cette gratuité et cette spontanéité qui feront que le diacre aura toujours une place quelque peu inconfortable. Le service inutile, gratuit et pauvre pour Dieu est peut-être à ce prix. Encore faut-il accepter cet inconfort et cette incompréhension toujours possibles. Cette vocation sera peut-être moins universelle que d'autres, parce qu'elle est plus relative aux besoins profonds des cœurs humains, croyants et incroyants, que l'on ne connaît pas à l'avance. Le diacre doit être pauvre, tout ordonné à cet abaissement, ce détachement de tous les actes qu'il pose, afin de laisser vivre devant lui le peuple de Dieu et Dieu qu'il sert. Il sert la charité du Christ pour rendre l'homme à sa propre humanité quand elle est blessée et de rendre ainsi l'homme à Dieu. Quand le service est rendu, le diacre se retire, témoin reconnaissant, silencieux et humble, heureux que Dieu ait été servi parce qu'un cœur et un corps ont été soignés et guéris.

Les diacres sont comme les serviteurs des Noces de Cana, tout aux ordres de leur maître (qui, en l'occurrence, était aussi Marie), préparant les six jarres en pierre qui vont permettre le miracle, les portant, servant le vin sans se servir eux-mêmes, sans bénéficier de la qualité du vin nouveau... Le diacre est encore le serviteur qui va chercher sur les places publiques les invités qui tardent ou qui renoncent à venir aux noces. Ce sont aussi les serviteurs du roi qui se font tuer parce qu'ils viennent en son nom... Ils sont enfin ce serviteur appelé à souffrir, Jésus qui lave les pieds de ses disciples pour leur rappeler son abaissement et leur abaissement, pour les préparer à s'unir à l'offrande sacrificielle qui fera de lui le Prêtre du Père.

La deuxième réponse est que, si tous sont appelés à vivre spirituellement de cette vocation de serviteur, il est bon que certains en soient des signes visibles, pour représenter sacramentellement cet appel du service, en témoigner et en être comme les icônes, en sachant très bien que c'est par et pour le Christ-Serviteur qu'ils le sont. Nous touchons ici de près la pédagogie divine, qui est toujours très réaliste : on doit montrer qu'une attitude est possible parce qu'elle existe, qu'elle s'actualise, qu'elle est effective. Cela ne veut pas dire que les diacres soient les seuls signes visibles de Jésus-Serviteur ! Mais ils le sont aussi et ils existent avec d'autres qui le sont spirituellement. Le fait qu'ils soient ordonnés pour l'être permet de garantir la permanence de cette représentation de Jésus-Serviteur : un diacre, une fois ordonné, s'il veut être fidèle aux grâces des dons reçus, ne peut pas ne pas vivre dans et pour ce service, de cet esprit de

service. Cette grâce le dépasse et ne lui appartient pas ; elle ne vient pas de lui, de sa vie spirituelle, de sa sainteté, car elle vient de Jésus-Serviteur lui-même. La grâce de l'ordination fait que Jésus-Serviteur, quoi qu'il arrive est et sera toujours présent. Tout sacrement est signe. Le diacre est signe de Jésus-Serviteur, comme le prêtre et l'évêque sont signes du sacerdoce du Christ. Ces signes sont aussi là pour nous rappeler que le croyant ne s'appartient pas et que la grâce « passe », quelle que soit la sainteté personnelle de celui qui est ordonné. Semblablement, le religieux ou l'homme marié sont pour des raisons différentes, signes de Jésus-Epoux ; ils signifient également que la grâce de Dieu, pour être plus féconde, a aussi besoin du don personnel et intime du croyant.

Nous sommes membres du Corps mystique du Christ. Il faut donc que soient rendus visibles dans l'Eglise tous les membres de son Corps qui vivent en complémentarité les uns des autres : ministres ordonnés complémentaires des laïcs ; consacrés qui, par les conseils évangéliques, se distinguent des « séculiers », etc. Le sacerdoce royal du baptisé rappelle à tous que la grâce appelle l'adhésion personnelle du croyant qui vit dans l'intimité de Jésus-Epoux ; les ministères ordonnés indiquent que la grâce vient du Christ directement, quelle que soit la sainteté personnelle de l'homme qui le représente.

Jean-Baptiste ECHIVARD

Jean-Baptiste Echivard, né en 1949. Marié, deux enfants. D.E.A. de philosophie. Prépare une thèse sur l'union de l'âme et du corps. Professeur de philosophie dans le secondaire. Membre du Foyer Marie-Jean (Lyon). Ordonné diacre en 1985.

**L'édition française de *Communio* vient de perdre deux amis et collaborateurs fidèles. D'abord M. Paul Imbs, dont le dernier article est paru dans le numéro précédent. Ensuite Mlle Denise Tintant (cf. n° X, 5-6, p. 97). Nous les recommandons à votre prière.**