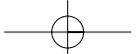


LA TENTATION DE LA GNOSE

Couverture : Cette peinture de Jérôme Bosch représente la montée des âmes au Paradis. En fait, elle exprime assez bien une caractéristique essentielle de la démarche gnostique : le désir éperdu d'échapper au monde mauvais de la matière pour accéder à l'autre monde immatériel et lumineux.



COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

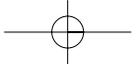
LA TENTATION DE LA GNOSE

« L'amour divin seul octroie les clefs de la science. »

Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*.

« Qu'aucun de nous ne prétende avoir déjà découvert la vérité : cherchons-la ensemble comme quelque chose qui n'est encore connu ni des uns ni des autres. Si nous n'avons pas l'audacieuse prétention de l'avoir déjà découverte, et de la posséder, c'est alors seulement que nous pourrons la chercher avec amour et avec sérénité. »

Saint Augustin, *Contre la lettre des Manichéens 3*.



Sommaire

ÉDITORIAL

Jean-Robert ARMOGATHE : **Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne**

7 La gnose fut d'abord la connaissance de Dieu retrouvée dans les Écritures. Mais ce mot devint trompeur lorsqu'il fut utilisé pour dissimuler des propos aventureux pervertissant la connaissance de Dieu en son mystère. Face à ces dérives d'hier et d'aujourd'hui, il revient au christianisme de revendiquer l'honneur de la raison.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE

Ysabel de ANDIA : **La gnose au nom menteur : séduction et divisions**

13 Si la vraie gnose est légitime, la « pseudo-gnose » se définit comme une « connaissance qui apporte le salut », pervertie par la prétention humaine d'exercer un pouvoir sur l'Esprit. L'article emprunte à Irénée de Lyon trois figures significatives des dérives gnostiques, montrant que, dans le recours à l'herméneutique, aux pratiques magiques d'une culture, elles détruisent l'unité qui fonde la foi trinitaire de l'Église.

Guy STROUMSA : **La proximité cachée. Rabbins du Talmud et Pères de l'Église dans la gnose**

35 À la fin de l'Antiquité, le judaïsme et le christianisme sont affrontés à des problèmes théologiques qui sont souvent les mêmes. Si l'âpreté du débat entre les religions masque cette « proximité », il n'en reste pas moins qu'en face du paganisme, les grands penseurs chrétiens, tel Origène, laissent voir ce qu'ils ont de commun avec le judaïsme, en particulier dans l'exégèse des Écritures.

LA TENTATION GNOSTIQUE

Joaquim CARREIRA das NEVES : **La séduction actuelle de la gnose**

45 La séduction actuelle de la gnose tient à une expérience immédiate de la conscience cosmique et divine, à une illumination subjective sans dogmes ni commandements, à la conviction que nous sommes étrangers au monde parce que nous sommes les élus de Dieu. Il demeure fondamental de savoir distinguer entre la foi et la science, entre le Créateur et les créatures.

SOMMAIRE

Jacques ARNOULD : **Gnose et écologie**

57 Les progrès de la science contemporaine ne cessent d'interroger la foi chrétienne sur le mystère du monde : compréhension de l'univers, de la vie, de l'homme dans sa relation à la nature. Autant de questions qui suscitent les réponses de courants de pensée assimilables à la gnose par les voies de salut qu'ils proposent.

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE

Michaël FIGURA : **L'Église face au défi renouvelé de la gnose et du gnosticisme**

73 Face au défi toujours actuel (y compris dans l'Église) de la gnose, l'Église doit méditer, de manière encore plus vive, l'humanité du Christ en croix et la réalité des souffrances, vécues pour nous, du Fils incarné. Seule l'unicité de l'Incarnation réduit à néant toute velléité de croire en de multiples réincarnations des existences.

SIGNETS

Joseph RATZINGER : **Liberté et Vérité**

83 La liberté qui serait pure disparition des normes conduit à l'autodestruction. Elle doit s'orienter vers la vérité, vers ce que nous sommes et qui correspond au plus intime de notre être. La raison humaine ne peut renoncer à l'idée de Dieu : seule la vérité rend libre.

Olegario GONZALES DE CARDEDAL : **Au cœur du Christianisme**

103 *Communio* publie les bonnes feuilles du prologue du *Cœur du christianisme*, du P. González de Cardedal. Cet éminent théologien encore trop peu connu en France expose une approche existentielle et radicale du christianisme et de l'être chrétien.

Georges CHANTRAINE : **L'actualité de l'œuvre du Cardinal Henri de Lubac**

112 La publication des *Œuvres complètes du Cardinal de Lubac*, que viennent d'inaugurer les Éditions du Cerf, fournit l'occasion à *Communio* de rappeler, par la voix du P. Chantraine, l'orientation et les principales étapes de la vie et de l'œuvre du grand théologien.

Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Jean-Robert ARMOGATHE

Éditorial

Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne

« **L**A gnose au nom menteur » : lorsque saint Irénée, au II^e siècle, écrit « contre les hérésies », il prend bien soin de préciser qu'il attaque une réalité qui porte un nom d'emprunt, contradictoire avec la réalité¹. Tandis que « gnose » veut dire « connaissance », « science véritable », des hérétiques s'avançaient masqués, qui proposaient une pseudo-science, une ignorance divagante. Le terme est resté marqué par cet usage illégitime, et les gnosés ont mauvaise presse aux yeux des orthodoxies. Pire encore, le « gnosticisme » désigne la mise en système de principes étrangers à l'orthodoxie chrétienne.

La préparation du présent cahier a connu cette difficulté : une première tentative avait été faite en 1988 pour publier un thème international sur les gnosés modernes, sous le titre « les religions de substitution ». L'édition francophone avait alors offert à ses lecteurs un cahier sur « les religions orientales » qui n'abordait que marginalement le thème international. Dix ans plus tard, l'édition de langue allemande a proposé de coordonner un cahier sur ce thème², et la

1. Voir ci-après l'article d'Y. de Andia. L'ouvrage de référence est en allemand : K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (UTB 1577) Göttingen, 3^e 1990 (1977). Sur la christologie des gnostiques hérétiques, l'ouvrage majeur reste A. Orbe, *Cristologia Gnostica*, B.A.C., 2 vol., Madrid, 1976.

2. Voir ici la contribution de M. Figura.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Robert Armogathe**

question nous a semblé d'autant plus importante que le terme « gnose » est perçu de manière différente selon les langues et les cultures.

Pour le comprendre, il faut remonter au grec, à la traduction grecque de l'Ancien Testament par les Juifs d'Alexandrie connus comme les Septante, ainsi qu'à la liturgie juive traduite en grec d'Alexandrie (d'où la liturgie chrétienne, aussi bien romaine qu'alexandrine, est sortie). Il convient de souligner qu'il s'agit bien là d'un vocable authentiquement chrétien³. Dans la première lettre à Timothée (6, 20)⁴, le disciple est mis en garde contre la fausse « gnose » :

« ô Timothée, garde le dépôt ! Évite les discours creux et impies, les objections d'une pseudo-science⁵. Pour l'avoir professée, certains se sont écartés de la foi ».

Les textes orthodoxes les plus anciens ne permettent aucun doute : le mot grec *gnôsis* est employé sans hésitation pour désigner la connaissance de Dieu trouvée dans les Écritures, à partir des prophètes jusqu'aux Évangiles de Jésus. Le terme « gnose » contient cependant une équivoque, entre « vraie gnose » et « fausse gnose ». Dans *Gnôsis : la connaissance de Dieu dans l'Écriture* (1988), le P. Bouyer a expliqué cette apparente contradiction par la continuité directe de la filiation, « de la Synagogue à l'Église », attestée par l'emploi du mot dans deux sens spécialisés :

a – Le sens rabbinique, mais d'origine sacerdotale, des préceptes moraux extraits de l'Écriture (« gnose » désigne alors ce qu'on appelle la *halakah*).

b – Le sens répandu par les apocalypses, qui s'applique aux mystères eschatologiques, aux voies par lesquelles Dieu nous conduit au salut (c'est-à-dire quand « gnose » désigne le foyer de la *haggadah*).

3. R.P Casey « The Study of Gnosticism » *Journal of Theological Studies* 36, 1935 p. 45 s. ; Louis Bouyer, *Gnôsis : la connaissance de Dieu dans l'Écriture* Paris 1988. Le point le plus récent est fait par Martin Hengel « Die Ursprünge der Gnosis und das Christentum » in J. Adna, S. F. Hademann et O. Hofius (éd.), *Evangelium-Schriftauflegung-Kirche*, Göttingen, 1997, p. 190-223.

4. Sur la gnose dans les Épîtres pastorales, Jacques Dupont *Gnosis, la connaissance religieuse d'après saint Paul*, Louvain 1949 ; E. Schlarb, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe*, Marbourg, 1990.

5. La Bible de Jérusalem traduit ainsi *hè pseudônumos gnôsis*, qui est l'exacte expression qu'utilisera Irénée : « la gnose au nom menteur ».

Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne

Chez saint Paul, le premier sens est appliqué au problème des viandes immolées aux idoles (1 *Corinthiens* 8, 1) : les chrétiens pouvaient-ils avoir part à leur consommation ? « Nous avons tous la science (gnôsis), c'est entendu, mais la science (gnôsis) enfle, la charité édifie ». Cette gnose-là renvoie à la connaissance juridique et aux préceptes de la Loi. Mais la charité est ici introduite par Paul comme un nouveau concept, proprement chrétien : il l'oppose à la science de la *halakah*. La charité est elle-même une gnose, « qui dépasse toute connaissance » (*Éphésiens* 3, 19), l'authentique *gnôsis* chrétienne.

Les Épîtres de la captivité (*Éphésiens*, *Colossiens*) utilisent plutôt le deuxième sens : la connaissance est révélation (on utilise ici le mot grec *epignôsis*) de la croix salvifique du Christ.

Dans les deux cas, et dans les développements que ces sens reçoivent dans la littérature orthodoxe ultérieure, le concept de *gnose* apparaît comme essentiel au christianisme ; au deuxième sens, il est central dans la Révélation. Deux formules eucharistiques conservées par la *Didachè*, un texte daté du milieu du second siècle, en portent témoignage :

« Nous te rendons grâce, ô notre père, pour la gnose que tu nous as fait connaître par Jésus ton Serviteur » (IX, 3).

« Nous te rendons grâce, ô père saint, pour ton saint Nom que tu as fait habiter en nos cœurs, pour la gnose, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur » (X, 2).

Cette connaissance est le mode opératoire de la prédication évangélique. Elle est même, fort exactement, ce qui rend possible le passage des Gentils, des non-Juifs, à la foi. Elle éclaire par la raison le mystère chrétien, elle est connaissance, apprentissage des vérités révélées. On naît juif, on devient chrétien, surtout lorsqu'il s'agit du passage du paganisme au christianisme. Texte après texte⁶, les premières générations chrétiennes ont parlé de la gnose qui fait connaître Dieu en son mystère. Saint Ignace d'Antioche, dans sa *lettre aux Éphésiens* (18, 2) parle de « la gnose de Dieu, qui est Jésus Christ ». Ce n'est que plus tard, lorsque des écrivains proposèrent des interprétations sectaires, rejetées comme hérétiques par la Grande Église, qu'ils tentèrent de dissimuler le caractère aventureux de leurs

6. On trouvera le dossier patristique dans le livre cité du P. Louis Bouyer, p. 155-168.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Robert Armogathe**

propos sous le voile de la « gnose ». C'est ce « nom trompeur » qu'Irénée a dénoncé.

M.-J. Le Guillou⁷ a montré la continuité structurelle des résurgences du gnosticisme à différentes époques : dans le monde hellénistique des second et troisième siècles, au XIII^e siècle, avec Joachim de Flore et avec les Cathares, aux dix-neuvième et vingtième siècles enfin. À chaque fois, il s'est agi de proposer une interprétation culturelle, sociologique du dogme chrétien, étrangère à celle dont l'Église apostolique vit depuis les origines. En ce sens, non seulement la fausse gnose a constitué une tentation permanente de la foi chrétienne, une sorte de maladie de la Révélation, mais elle existe encore aujourd'hui, sous des formes étonnamment diverses, qui contiennent les mêmes dénominateurs communs : un dualisme opposant la matière et l'esprit, l'autorédemption par la connaissance, une pensée mythologique.

On peut relever aujourd'hui trois formes de (fausse) gnose. En premier lieu, la tentation la plus grossière consiste dans l'impuissance à interpréter les Écritures, dans leur lecture matérielle, littérale. On refuse, par conséquent, l'autorité même de la Révélation, au profit de motifs de crédibilité énoncés pour une culture donnée, ce que M.-J. Le Guillou appelait justement « hétéro-interprétation » : pour comprendre l'Écriture, le sens de l'Écriture n'a aucune autorité. Il ne s'agit plus alors d'interpréter l'Écriture, mais d'y relever des messages occultés : l'article du R.P. Carreira das Neves en donne deux exemples contemporains. La doctrine catholique en devient insignifiante, car son contenu dogmatique est asservi à une culture, voire à une simple « mentalité ».

Une forme plus élaborée se présente comme une transcendance absolutisée, totalement coupée du monde. Il s'agit d'un refus de la théologie biblique de la Création. Ce refus conduit à proclamer inutile (voire gênante) la lente pédagogie divine, qui prépare l'Incarnation au long de l'Ancien Testament (on se souvient que les hérésies gnostiques diminuaient ou supprimaient la fonction de ces textes, au profit d'un corpus néo-testamentaire lui-même éventuellement réduit et mutilé). On trouve souvent, dans les dérives gnostiques anciennes et modernes, ce courant qui va contre l'histoire et la Providence.

7. (Avec Alain Besançon, Jean-Miguel Garrigues et Paul Toinet) *Le mystère du Père*, Paris, Fayard 1971.

Les enjeux doctrinaux de la gnose chrétienne

Enfin, la dernière composante, plus subtile, du comportement gnostique revient à identifier l'être au devenir de la conscience : à ce moment-là, la signification des termes métaphysiques fondamentaux (*être, essence...*) se prend en fonction de cette équivalence, ou se confond même parfois avec elle. Il s'agit là d'une position anti-métaphysique que l'on trouve fréquemment dans certaines formes de l'idéalisme allemand⁸ et dont un avatar vulgaire est l'actuel primat du subjectivisme (chaque conscience devient pour elle-même l'absolu et donc la norme de sa foi).

Les hérésies gnostiques, « la gnose au nom trompeur », sont la perversion, la maladie de la connaissance de Dieu en son mystère. Cette pathologie semble aujourd'hui florissante⁹ : nous assistons au reflux des assauts menés contre le mystère chrétien au nom de la raison, dont les Lumières du dix-huitième siècle français sont comme le symbole et le modèle. Ce délitement de la raison s'effectue au profit des mythes, des tentations qu'offre une transcendance coupée du monde. Les aspirations religieuses reviennent en force et s'engouffrent dans une connaissance d'autant moins critiquable ou réfutable qu'elle n'offre pas de prise à l'analyse et à la critique. Cette attitude s'appuie sur les échecs de la politique moderne à transformer le monde, sur l'expérience que la science fait de ses propres limites, et flirte avec l'idéal d'une nature régénérée (écologisme radical¹⁰).

Face à cette dérive, l'orthodoxie a maintenu la confession apostolique de l'Église, le témoignage trinitaire, l'activité opératoire de la prière. Le *credo* contient les antidotes à la dérive gnostique : l'interprétation interne que la foi propose engage profondément la rationalité humaine. Car il convient d'insister sur ce point : la gnose est la vraie connaissance de la révélation divine. La formation philosophique du pape actuel le rend particulièrement attentif à ces risques. Dans plusieurs de ses enseignements, et en particulier dans les deux lettres encycliques *Veritatis Splendor* (1993) et *Fides et ratio* (1998), il a affirmé comme une nécessité intrinsèque du mystère chrétien l'accès rationnel aux vérités de foi. En 1992, le centième

8. Voir Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris-Namur 1978, t. 1, chap. VIII et IX.

9. Peter H. van Ness (éd.) *Spirituality and the Secular Quest* (« World Spirituality », vol. 22), New York, Crossroad, 1996 et Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport, Mass.-Shaftesbury-Brisbane, Élément B, 1992.

10. Voir plus bas l'article de Jacques Arnould.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Robert Armogathe**

cahier de cette revue se donnait pour thème : « Sauver la raison »¹¹. Le Dieu qui se révèle est la raison en personne. Devant la crise des idéologies et la montée des gnoses rampantes, il revient au christianisme de revendiquer l'honneur de la raison.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947 à Marseille, prêtre (Paris), aumônier d'étudiants, conférencier de Carême à Notre-Dame de Paris, il est aussi directeur d'études à l'École pratique des hautes études (sciences religieuses, Sorbonne). Appartient depuis l'origine au comité de rédaction francophone de *Communio*.

11. *Communio* XVII, 2-3 mars-juin 1992. Bien des articles de ce numéro complètent le présent cahier.

Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Ysabel DE ANDIA

La gnose au nom menteur : séduction et divisions

G NŌSIS¹, en grec, signifie la connaissance et ce terme, dans le Nouveau Testament, est riche de sens : chez saint Jean (3-9), la connaissance est source de lumière – car « celui qui fait la vérité vient à la lumière » –, et source de vie, car « la vie éternelle » c'est de connaître (Dieu) et son « envoyé Jésus-Christ » (*Jean* 7-3). Elle est inséparable de l'amour et vérifiée par l'amour : « celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu car Dieu est amour » (4, 8). Chez saint Paul, la connaissance, enracinée dans la Pâque du Christ, est connaissance de la « Sagesse crucifiée », de la « folie » (1 *Corinthiens* 1, 21-25) de la croix, don de l'Esprit qui s'épanouit en charismes, elle est la connaissance de « la largeur, de la hauteur et de la profondeur » de l'amour de Dieu dans le Christ (*Éphésiens* 3, 18), et du Christ pour son Église (*Éphésiens* 5, 25, 27-32).

Telle est la vraie connaissance, la connaissance de Dieu dans le Christ, transmise dans l'Église par la tradition apostolique, et Irénée de Lyon² a raison de définir, face à la « pseudo-gnose » des gnostiques, la « vraie gnose » :

1. Sur la Gnose, voir A. ORBE, *Estudios valentinianos I-V*, Roma 1956 - 1966 et M. TARDIEU et J.-N. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique*, Presses du CNRS, Paris, 1986.

2. Dans cette présentation de trois « figures » de la gnose, j'ai pris comme référence principale la *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ *Ysabel de Andia*

« C'est une connaissance vraie, comportant : l'enseignement des apôtres ; l'organisme originel de l'Église répandu à travers le monde entier ; la marque distinctive du Corps du Christ, consistant dans la succession des évêques auxquels les apôtres remirent chaque Église locale ; parvenue jusqu'à nous, une conservation immuable des Écritures, impliquant trois choses : un compte intégral, sans addition ni soustraction, une lecture exempte de fraude et, en accord avec ces Écritures, une interprétation légitime, appropriée, exempte de danger et de blasphème ; enfin, le don suréminent de l'amour, plus précieux que la connaissance, plus glorieux que la prophétie, supérieur à tous les autres charismes³ » (AH III, 33, 8).

La vraie gnose est définie par la tradition apostolique, la catholicité de l'Église, la succession apostolique, gardienne de l'Écriture et de la tradition, et enfin le don suréminent de la charité.

Quelle est alors cette « pseudo-gnose » ou « gnose au nom menteur » ?

Irénee la définit comme Protée aux multiples aspects, comme un loup ou un renard qui se cache dans son fourré pour ne pas être vu.

« Lorsqu'une bête sauvage est cachée dans une forêt, d'où elle fait des sorties et cause de grands ravages, si quelqu'un vient à écarter les branches et découvrir les taillis et réussit à apercevoir l'animal, point ne sera besoin désormais de grands efforts pour s'en emparer : on verra à quelle bête on a affaire ; il sera possible de la voir, de se garder de ses attaques, de la frapper de toutes parts, de la blesser, de tuer cette bête dévastatrice. Ainsi en va-t-il pour nous, qui venons de produire au grand jour leurs « mystères cachés et enveloppés », chez eux, « de silence » : nous n'avons plus besoin de longs discours pour anéantir leur doctrine » (AH I, 31, 4).

La pseudo-gnose change au gré des circonstances et règne dans l'ombre. Et l'unique « dénonciation et réfutation de la pseudo-gnose » consiste à faire venir à la lumière cet animal malfaisant pour montrer ce qu'il est. C'est l'unique jugement de ceux qui préfèrent demeurer dans les ténèbres (*Jean 3*), et la vérité est sa propre preuve. Irénée de Lyon veut passer au crible leurs doctrines et opérer un discernement entre la lumière et les ténèbres, la gnose et la « pseudo-gnose », la vérité et l'hérésie.

d'Irénee de Lyon, que l'on cite sous son titre latin *Adversus haereses* (= AH), consciente de cette limitation volontaire. Je cite la traduction française de Dom Adelin Rousseau, Éd. du Cerf, Paris 1984.

3. Cf. 1 *Corinthiens* 12, 31.

La gnose au nom menteur : séduction et divisions

Faute de s'appuyer sur le roc de la vérité, elle est aussi comme « l'eau fétide » qui remplit, les « citernes crevassées » (*Jérémie 2,13*), par opposition à l'Église qui est le « vase » qui contient l'eau vive de l'Esprit.

« ... De cet Esprit s'excluent donc tous ceux qui, refusant d'accourir à l'Église, se privent eux-mêmes de la vie par leurs doctrines fausses et leurs actions dépravées. Car là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce. Et l'Esprit est vérité. C'est pourquoi ceux qui s'excluent de lui ne se nourrissent pas non plus aux mamelles de leur mère en vue de la vie et n'ont point part à la source limpide qui coule du corps du Christ, mais « ils se creusent des citernes crevassées », faites de trous de terre et boivent l'eau fétide d'un bourbier : ils fuient la foi de l'Église de crainte d'être démasqués, et ils rejettent l'Esprit pour ne pas être instruits » (*AH III, 24,1*).

Ou encore comme du « sable » :

« Devenus étrangers à la vérité, il est fatal qu'ils roulent dans toute erreur et soient ballottés par elle, qu'ils pensent diversement sur les mêmes sujets suivant les moments et n'aient jamais de doctrine fermement établie, puisqu'ils veulent être sophistes de mots plutôt que disciples de la vérité. Car ils ne sont pas fondés sur le Roc unique, mais sur le sable, un sable qui renferme des pierres multiples » (*AH III, 24,1*).

Son origine est diabolique : c'est « l'homicide » ou le « père du mensonge » (*Jean 8,44*) qui, dès le début, a été « jaloux » de l'homme et l'a tenté en lui offrant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. La pseudo-gnose est, en elle-même, une répétition de l'acte du tentateur qui offre à l'homme le fruit d'une connaissance qui le divinise sans la grâce de Dieu.

*La gnose se définit comme une connaissance qui apporte le salut*⁴. C'est une connaissance qui est relative à la nature de ceux qui la reçoivent ou ne peuvent la recevoir. La doctrine gnostique des trois natures – pneumatique ou spirituelle, psychique ou animale et matérielle (hylique) ou charnelle –, détermine leur capacité à recevoir la gnose et à être sauvés : les spirituels ou gnostiques portent en eux cette connaissance spirituelle et sont destinés à être sauvés par la

4. H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, t. I. *La Gnose et le Temps*, Paris, 1978, p. 236 : « La gnose (du grec *gnôsis*, « connaissance ») est une connaissance absolue qui sauve par elle-même et le gnosticisme est la théorie de l'obtention du salut par la connaissance ».

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ *Ysabel de Andia*

connaissance de leur propre nature spirituelle de même nature que le Plérôme divin, les psychiques sont les seuls à avoir une liberté de choix face à cette connaissance qui leur est proposée par les spirituels, s'ils l'acceptent ils suivront les spirituels dans leur ascension vers le Plérôme, s'ils se tournent, au contraire, vers le monde matériel et charnel, ils seront détruits, comme les charnels, à la fin du monde. Quant aux matériels et charnels, ils n'ont aucune liberté de choix et, par nature, ils sont destinés à être détruits, portant en eux les germes de corruption et de mort.

Ainsi la gnose répond à la question rapportée par Clément d'Alexandrie, dans les *Extraits de Théodote* (78) : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers quel but nous hâtons-nous ? », la question de l'origine, de la fin et de la nature de l'homme. L'homme se l'est toujours posée et se la posera toujours, mais ce qui distingue la philosophie de la gnose, c'est l'aspect sotériologique : la gnose est moins préoccupée de la contemplation de l'être en tant qu'être que du salut de cette part spirituelle de l'homme, étincelle divine incorruptible, échappée du Plérôme divin et plongée dans la chair corruptible, comme la pépite d'or dans la boue.

Il y a derrière la question de la gnose cette « anxiété » de l'Antiquité tardive, à la recherche de nouvelles religions⁵. À Rome, c'étaient les religions à mystères venues d'Orient, de nos jours l'Occident se tourne vers l'Inde et l'Extrême-Orient, l'hindouisme ou le bouddhisme.

Mais, si le monde gréco-romain s'ouvrait aux religions orientales, le christianisme, de son côté, s'ouvrait à la culture gréco-latine et l'on a dit que la gnose était le triomphe de l'hellénisme sur le christianisme. Peut-être faut-il voir là une déception des courants messianistes, qui, après la chute du Temple de Jérusalem, ne voyant pas leurs espérances se réaliser dans l'histoire, ont transposé leur conception de l'histoire en une vision du Plérôme. Le passage des apocalypses aux différentes gnosés se fait dans ce monde judéo-chrétien, dont témoignent les *Épîtres aux Colossiens et aux Corinthiens*⁶, et

5. Cf. DODDS, *Pagan and Christians in an Age of Anxiety*, 1965, trad. française : *Paiens et chrétiens dans un âge d'anxiété*, Paris, 1979. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*.

6. Cf. 1 *Corinthiens* 3,18. Voir W. SCHMITHALS, *Die Gnosis im Corinth*, et R. McL. WILSON, 2. « Le gnosticisme dans le Nouveau Testament, in : *Gnose et Nouveau Testament*, Paris, 1969, p. 67-112.

————— *La gnose au nom menteur : séduction et divisions* —————

l'*Apocalypse* qui parle de la présence de gnostiques, les « Nico-laïtes », au sein de la communauté chrétienne.

Je voudrais prendre ici plusieurs figures emblématiques de la gnose, Simon le Mage, le « père » de la gnose et, à sa suite, Marc le Mage, en second lieu Ptolémée, « la fleur de l'école de Valentin » (*AH Pr. 2*), et enfin Marcion, pour montrer à chaque fois la tentation et la dérive que leurs doctrines suscitent et entraînent.

I. Simon le Mage et la possession de l'Esprit.

L'objet de la tentation, dans le récit de la Genèse, est la possession d'un pouvoir qui n'est pas donné par Dieu : Le diable suggère à Adam et Ève : si vous mangez du fruit défendu, « vous serez comme des dieux » (*Genèse 3,5*). Devenir dieu sans Dieu, telle est la plus haute tentation qui s'insinue dans le cœur de l'homme, l'exaltation de soi que les anciens nomment la superbe ou l'orgueil. Tentation de s'emparer du fruit qui donne, au dire de l'ange, ce pouvoir.

*1. Simon le Mage*⁷

Or cette même tentation se retrouve dans l'histoire de Simon le Mage, au chapitre 8 (v. 9-24) des *Actes des Apôtres* : « Simon, qui faisait profession de magie et tenait dans l'émerveillement la population de Samarie », se faisait appeler « la Puissance de Dieu, celle qui s'appelle la Grande ». Il captivait les Samaritains « par ses sortilèges ». « Lorsque Philippe annonça la bonne nouvelle du Règne de Dieu et du nom de Jésus », il crut et reçut le baptême comme les autres Samaritains.

Mais « quand il vit que l'Esprit Saint était donné par l'imposition des mains des apôtres, il leur proposa de l'argent : "Accordez-moi, leur dit-il, à moi aussi ce pouvoir, afin que ceux à qui j'imposerai les mains reçoivent l'Esprit Saint". Mais Pierre lui répliqua : "Périsse ton argent et toi avec lui, pour avoir cru que tu pouvais acheter, avec de l'argent, le don gratuit de Dieu" » (v. 18-20).

Pierre transmet « le don gratuit de Dieu » qu'il a reçu, Simon veut s'emparer de ce don de Dieu, l'Esprit, sans le recevoir de Dieu ou

7. Sur Simon le Mage, voir K. BEYSCHLAG, « Zur Simon-Magus-Frage », *ZKT* 68 (1971) 399.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ Isabel de Andia

encore il veut s'appropriier avec de l'argent les dons et les charismes de l'Esprit sans se laisser déposséder et conduire par lui. Le face à face de Simon Pierre et de Simon le Mage est apparu, aux commentateurs anciens, comme le face à face du prince des apôtres et du prince des gnostiques, et Irénée de Lyon comme Hippolyte de Rome considèrent Simon comme le chef et le père de tous les gnostiques :

« Nous avons relevé leurs divergences, leurs écoles et leurs filiations, décrit toutes les sectes fondées par eux et montré que c'est en tirant leur origine de Simon que tous les hérétiques ont introduit en ce monde leurs doctrines impies et négatrices de Dieu » (AH II, Pr. 1).

Dans cette généalogie de la Gnose qui remonterait à Simon le Mage, il y a une volonté de la systématiser, plus apparente encore chez Hippolyte de Rome que chez Irénée de Lyon, mais l'écart entre le Simon des *Actes des Apôtres* et celui des hérésiologues est manifeste.

Dans le premier livre de l'*Adversus haereses*, Irénée présente Simon le Mage et Ménandre, son successeur, comme les ancêtres des Valentinieniens. Simon de Samarie édifia sa secte sur une doctrine de rédemption transposée de sa propre vie :

« ayant acheté à Tyr, en Phénicie, une certaine Hélène qui exerçait le métier de prostituée, il se mit à parcourir le pays en disant qu'elle était sa Pensée première, la Mère de toutes choses, tombée sous la domination des Puissances angéliques maléfiques, et qu'il vint pour la délivrer se rendant semblable aux Principautés aux Puissances et aux Anges et se montrant également parmi les hommes comme un homme, quoique n'étant pas un homme, et qu'il parut souffrir en Judée sans souffrir réellement » (AH I, 23, 2-3).

Simon se présente comme le Sauveur de l'humanité ou de la femme déchue ; il apporte à la fois le salut et la liberté :

« Aussi les fidèles de Simon et d'Hélène ne devaient-ils plus se soucier d'eux, mais en hommes libres faire tout ce qu'ils voulaient : ce qui sauvait les hommes, c'était la grâce de Simon, non les œuvres justes, car il n'y a point d'œuvres justes par nature, mais seulement par convention » (AH I, 23, 3).

Il y a deux propositions ici : c'est la foi ou la grâce qui justifie et non les œuvres et il n'y a point d'œuvre juste par nature, mais par convention. Nous retrouverons chez la plupart des gnostiques, et en particulier dans la *Lettre à Flora*⁸ de Ptolémée, cette opposition de

8. PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*, SC 24 bis, Paris, 1966.

La gnose au nom menteur : séduction et divisions

la Loi et de l'Esprit, parallèle à celle des deux Testaments, alors qu'Irénée défend la loi qui « a appris, par avance, à l'homme à suivre le Christ » (AH IV,12,5).

Si la morale est affaire de convention, la liberté de mœurs est acquise :

« Leurs mystagogues vivent donc dans la débauche, et, d'autre part, s'adonnent à la magie, chacun autant qu'il peut. Ils possèdent une icône de Simon représenté sous les traits de Zeus et une icône d'Hélène, sous ceux d'Athéna, et ils les adorent. Ils portent aussi un nom dérivé de Simon, l'initiateur de leur doctrine impie, puisqu'ils sont appelés Simoniens, et c'est d'eux que tire son origine la gnose au nom menteur, ainsi qu'il est loisible de l'apprendre par leurs déclarations mêmes » (AH I, 23, 4).

La première tentation de la Gnose est la magie et c'est pourquoi la connaissance n'est pas purement intellectuelle, mais elle s'accompagne de pratiques et de rites qu'Irénée n'hésite pas à appeler, par dérision, des « mystagogies », c'est-à-dire des initiations à « leurs soi-disant mystères ». La magie devient alors un substitut du sacrement et Marc le Mage n'hésitera pas à célébrer une eucharistie.

2. Marc le Mage

Irénée connaît particulièrement bien les pratiques magiques et les débauches de Marc le Magicien qui a séduit, dit-il, « un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône » (AH I,13,7) :

« Très habile en jongleries magiques, il a trompé par elles beaucoup d'hommes et une quantité peu banale de femmes, les faisant s'attacher à lui comme au "gnostique" et au "parfait" par excellence et comme au détenteur de la Suprême Puissance venue des lieux invisibles et innommables... Feignant d'"eucharistier" une coupe mêlée de vin et prolongeant considérablement la parole de l'invocation, il fait en sorte que cette coupe apparaisse pourpre ou rouge... Ou bien encore, présentant à une femme une coupe mêlée, il lui ordonne de l'"eucharistier" en sa présence... Il semble qu'il ait même un démon assistant, grâce auquel il se donne l'apparence de prophétiser lui-même et fait prophétiser les femmes qu'il juge dignes de participer à sa Grâce » [AH I, 13,1-3].

Marc le Mage fait participer les femmes au culte eucharistique et à la prophétie, pour les corrompre : la « femme qui se prend pour une prophétesse » « s'applique à le rétribuer, non seulement en lui donnant ses biens, mais en lui livrant son corps » (13,3). La magie de Marc, comme celle de Simon, apparaît donc comme une volonté

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ **Ysabel de Andia**

de s'emparer de l'Esprit. Et cette magie séduit surtout les femmes à qui est conféré un pouvoir ecclésiastique, cultuel ou prophétique. Mais ce pouvoir est de source purement humaine.

L'autre aspect de la doctrine gnostique de Marc le Magicien est l'explication des noms des Éons du Plérôme par la grammatologie et l'arithmologie. Le corps de la Vérité se présente comme le corps d'une femme nue dont les parties sont autant de lettres de l'alphabet grec avec leur équivalent numérique et leur valeur significative. Ainsi Jésus, Iésous, le « fruit » commun du Plérôme, « selon les nombres correspondant aux différentes lettres, équivaut à 888 » (= 8 + 80 + 800) (15,2).

Ces explications arithmologiques étranges déchaînent l'ironie d'Irénée :

« Qui ne haïrait, en effet, le déplorable fabricant de pareils mensonges, en voyant la Vérité travestie en idole par Marc, et une idole marquée au fer rouge des lettres de l'alphabet ? » (AH I, 15,4).

En opposition à cette représentation de la Vérité par Marc le Mage, Irénée présente la *regula veritatis* (AH I,10,1-3), confession baptismale de la foi de l'Église catholique :

« Ainsi en va-t-il de celui qui garde en soi, sans l'infléchir, la règle de vérité qu'il a reçue par son baptême : il pourra reconnaître les noms, les phrases et les paraboles provenant des Écritures, il ne reconnaîtra pas le système blasphématoire inventé par ces gens-là. Il reconnaîtra les pierres de la mosaïque, mais il ne prendra pas la silhouette du renard pour le portrait du Roi. En remplaçant chacune des paroles dans son contexte et en l'ajustant au *corps de vérité*, il mettra à nu leur fiction et en démontrera l'inconsistance » (AH I,9,4).

Comme les mosaïstes se servent des pierres de la mosaïque du Roi pour en faire une autre avec la silhouette d'un renard, les gnostiques se servent des mots de l'Écriture Sainte pour écrire un nouveau texte qui n'est plus une parole de Dieu. Il y a donc une décomposition et une recomposition du texte de l'Écriture par la gnose en vue de la démonstration de ses propres doctrines.

Irénée reprendra l'analyse des exégèses marcosiennes au second livre de l'*Adversus haereses* (AH II, 24,1-6) pour conclure sur l'orgueil gnostique et la supériorité de l'amour sur la gnose (AH II, 25,1 – 28,9).

« Il est meilleur et plus utile d'être ignorant ou de peu savoir et de s'approcher de Dieu par l'amour, que de se croire savant et habile et de se trouver blasphémateur à l'égard de son Seigneur pour avoir imaginé un autre Dieu et Père que lui. C'est pourquoi Paul s'est

————— *La gnose au nom menteur : séduction et divisions* —————

écrit : “*La science enfle, tandis que la charité édifie*” (1 Corinthiens 8,1)» (AH II, 26,2).

Il y a deux critères de discernement du blasphème de la gnose : la vérité et la charité. Pour Irénée de Lyon comme pour Clément d’Alexandrie, la véritable gnose est inséparable de la charité dont le témoignage ultime est le martyr.

II. Ptolémée et l’opposition de la chair et de l’Esprit.

Le système de Ptolémée apparaît comme la doctrine gnostique la plus élaborée. Il vise à expliquer non seulement la constitution du Plérôme divin par la généalogie des trente Éons qui le constituent, à partir du Pro-Père ou Pro-Principe, mais aussi la genèse du monde psychique et matériel par le mythe de la Sagesse crucifiée, Sophia Achamot, expulsée puis réintégrée dans le Plérôme grâce au Sauveur. C’est à la fois une cosmologie et une sotériologie. C’est aussi une exégèse des textes néotestamentaires, comme le *Prologue* auquel les noms des Éons – Père, Monogène et Christ, Logos et Vie, Grâce et Vérité –, sont empruntés, ou la I^{re} *Épître aux Corinthiens* sur la Sagesse crucifiée.

De ce système, on retiendra deux aspects, la christologie et l’anthropologie⁹.

1. La Christologie gnostique

La gnose ne peut penser l’unité du Christ ou l’unité de l’homme. Elle conçoit une unité comme composition. Ainsi, Jésus, le trentième Éon, est le « Fruit parfait » du Plérôme, « qui s’appelle aussi Sauveur, et encore Christ et Logos » (AH I, 2, 5). Et le Christ ou Sauveur, qui vient dans le monde pour sauver l’élément pneumatique, comme l’élément psychique, est lui-même composé d’un Christ pneumatique, l’Éon du Plérôme, et d’un Christ psychique, celui qui se manifeste au monde :

9. Pour cette partie, c’est toute l’œuvre d’ANTONIO ORBE qui est sous-entendue et, en particulier, ses livres sur *La cristología gnostica*, BAC 384-385, Madrid 1976, et *L’antropología de san Ireneo*, BAC 286, Madrid 1969. Sur la christologie, voir aussi A. HOUSSIAU, *La christologie de S. Irénée*, Louvain-Gembloux, 1955, et sur l’anthropologie, Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l’homme chez saint Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris 1976.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ *Ysabel de Andia*

Le Sauveur « a pris les prémisses de ce qu'il devait sauver : d'Achamot, il a reçu *l'élément pneumatique* ; par le Démiurge, il a été revêtu du *Christ psychique* ; enfin, du fait de l'"économie", il s'est vu entourer d'un corps qui a une substance psychique, mais organisé avec un art inexprimable de manière à être palpable, visible et passible ; quant à la *substance hylique*, il n'en a pas pris la moindre parcelle, disent-ils, *car la matière n'est pas capable de salut* » (AH I, 6, 1).

Seul le semblable connaît le semblable, disent les philosophes, et les gnostiques ajoutent : seul le semblable peut sauver le semblable. Le Sauveur est formé d'un élément spirituel ou pneumatique, pour sauver les spirituels ou gnostiques, et d'un corps psychique, pour sauver les psychiques. Mais la matière ou la chair, qui n'est pas capable de salut ne peut être attribuée au Sauveur. *La conséquence de cette doctrine est la négation de l'incarnation du Verbe et de la résurrection de la chair*. Les gnostiques ne nient pas la divinité du Christ, mais la *caro Christi* « chair du Christ ». C'est l'incarnation du Verbe qui est et demeure le grand scandale, la pierre d'achoppement, de la raison.

Les gnostiques adoptent, vis-à-vis du Christ, l'attitude des *Docètes*, qui pensent que le Christ est seulement apparu (*dokein*, signifie en grec, sembler, apparaître) dans la chair, mais qu'il ne s'est pas fait véritablement chair. Il est passé « à travers Marie », comme « l'eau à travers un tube », sans rien prendre « de Marie » (AH I, 7, 2-V 1,2) :

« *Ils confessent ainsi de bouche*, dit Irénée en parlant des gnostiques, *un seul Christ Jésus, mais ils le divisent en pensée* : car, d'après leur système, ainsi que nous l'avons déjà dit, *autre* est le Christ qui fut émis par le Monogène pour le redressement du Plérôme, *autre* le Sauveur, qui fut émis pour la glorification du Père, et *autre* enfin le Jésus de l'économie, qu'ils disent avoir souffert tandis que remontait dans le Plérôme le Sauveur portant le Christ » (AH III, 16, 1).

C'est toujours l'unité du Christ qui est confessée par la foi de l'Église, dans la formule christologique du Concile de Chalcédoine, est répétée l'expression « C'est *un seul et le même* qui... », tandis que l'hérésie divise le Christ : *autre* est le Christ, *autre* est le Sauveur, *autre* est le Jésus de l'économie. Et de même que la gnose nie l'incarnation du Verbe, elle nie sa Passion et sa Résurrection dans la chair : c'est un autre, le Jésus de l'économie, qui a souffert. Mais alors, demande Irénée,

« s'il s'agissait d'un Christ qui ne devait pas souffrir, mais s'envoler de Jésus, de quel droit exhortait-il ses disciples à porter leur croix et

————— *La gnose au nom menteur : séduction et divisions* —————

à le suivre, alors que lui-même, d'après les hérétiques, n'allait pas porter cette croix, mais désertier "l'économie" de la Passion? » (AH III, 18, 5).

Mais le Christ s'est fait vraiment homme, nouvel Adam né de la Vierge, afin que « le péché fût tué par un homme et que l'homme sortît ainsi de la mort ».

« Si, sans s'être fait chair, il n'avait pris que l'apparence de la chair, son œuvre n'eût pas été vraie. Mais ce qu'il paraissait être, il l'était réellement, à savoir Dieu récapitulant en lui-même cet antique ouvrage modelé qu'était l'homme, afin de tuer le péché, de détruire la mort et de vivifier l'homme : c'est pourquoi ses œuvres étaient vraies » (AH III, 18, 7).

L'unité du Christ, *vere homo, vere Deus*, fonde la récapitulation de Tout en lui, comme en témoigne la doctrine paulinienne : « réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est dans la terre » (*Éphésiens* 1,10), et du Christ tête du corps, qui est l'Église :

« Tout est créé par lui et pour lui, et il est, lui, par devant tout ; tout est maintenu en lui, et il est, lui, la tête du corps qui est l'Église. Il est le commencement, premier-né d'entre les morts, afin de tenir en tout, lui, le premier rang. Car il a plu à Dieu de faire habiter, en lui, toute la plénitude et de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux » (*Colossiens* 1, 16-20).

Le « plérôme », c'est la « plénitude » qui habite dans le Christ, vrai Dieu et vrai homme.

2. L'anthropologie

Comme Irénée a défendu les mystères de la *caro Christi*, de son incarnation aux souffrances de sa Passion et à sa Résurrection dans la chair, il va défendre, pour l'homme, le *salus carnis* (salut de la chair).

Le livre V de l'*Adversus haereses* comporte un petit traité de la résurrection de la chair (AH V, 1,1 -14,4) divisé en trois parties : 1. la résurrection de la chair postulée par l'incarnation qui réduit à néant tous les hérétiques, Docètes et Valentiniens, Ébionites et Marcionites, et par l'eucharistie, 2. la résurrection de la chair œuvre de la puissance de Dieu. Dieu n'est pas un dieu impuissant, au contraire, Dieu peut vivifier la chair et la chair peut être vivifiée par Dieu : « La chair n'est donc pas exclue de l'art, de la sagesse et de la puissance de Dieu, mais la puissance de Dieu, qui procure la vie, se déploie dans la faiblesse, c'est-à-dire la chair » (AH V, 3,2). Car

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ *Ysabel de Andia*

le prétendu Père, imaginé par les hérétiques, n'est qu'un impuissant, incapable de ressusciter la chair, ou qu'un envieux. De nombreux exemples bibliques illustrent la puissance vivifiante de Dieu : l'ascension d'Énoch ou d'Élie, les trois enfants, Ananias, Azarias et Misaël, jetés dans la fournaise ardente sans qu'il leur soit fait aucun mal, 3. enfin les textes pauliniens attestant la résurrection de la chair. D'après la doxologie de 1 *Thessaloniens* 5, 23, l'homme parfait est constitué d'un corps et d'une âme, auxquels se joint l'Esprit.

« Sont donc parfaits ceux qui, tout à la fois, possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours avec eux et se maintiennent toujours quant à leurs âmes et quant à leurs corps, c'est-à-dire conservent la foi envers Dieu et gardent la justice envers le prochain » (*AH V*, 6,1).

Or l'Esprit est donné dès ici-bas aux croyants comme arrhes de la résurrection finale.

« Ceux qui donc possèdent les arrhes de l'Esprit et qui, loin de s'asservir aux convoitises de la chair, se soumettent à l'Esprit et vivent en tout selon la raison, l'Apôtre les nomme à bon droit "spirituels", puisque l'Esprit de Dieu habite en eux. Car des esprits sans corps ne seront jamais des hommes spirituels ; mais c'est notre substance – c'est-à-dire le composé d'âme et de chair – qui, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel » (*AH V*, 8,2).

Irénée s'attaque ici à la théorie gnostique des trois natures : la « substance » de l'homme n'est pas psychique ou charnelle, mais le composé de ces deux éléments qui, « en recevant l'Esprit de Dieu constitue l'homme spirituel ». Le pneumatique, bien loin d'être une substance à part, est le don de l'Esprit de Dieu, ou, en termes postérieurs, de la grâce, qui s'unit au composé des deux autres éléments. Il n'y a pas d'homme spirituel qui ne soit en même temps charnel.

Ce don de l'Esprit est ce qui fait l'homme semblable à Dieu. Créé par Dieu « à son image et à sa ressemblance » (*Genèse* 1,26), l'homme a perdu, par le péché, l'Esprit Saint et la ressemblance. Mais le Christ, Image de Dieu (*Colossiens* 1,15), a restauré l'image de Dieu en l'homme et lui a rendu sa ressemblance à Dieu, par le don de l'Esprit. Les gnostiques, au contraire,

qui, « à cause de leur incrédulité ou de leurs dérèglements *n'obtiennent pas le divin Esprit*, qui, par des caractères divergents *rejetent loin d'eux le Verbe vivifiant*, qui vivent au gré de leurs convoitises d'une manière contraire à la raison, – ces gens-là, c'est à juste titre que l'Apôtre les a nommés charnels et psychiques » (*AH V*, 8,3).

La gnose au nom menteur : séduction et divisions

Irénée a renversé le discours des gnostiques : eux qui se nomment pneumatiques ou spirituels ne sont, en vérité, que des charnels car ils ont rejeté l'Esprit de Dieu et sa puissance.

3. La résurrection de la chair

a) La chair possédée en héritage par l'Esprit

Les hérétiques « allèguent le texte de 1 *Corinthiens* (15,50) dans leur folie » pour « prouver qu'il n'y a pas de salut pour l'ouvrage modelé par Dieu ».

« Ils ne comprennent pas que trois choses constituent l'homme parfait : la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit, une autre est sauvée et formée, à savoir la chair, une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme, qui tantôt suit l'Esprit... tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans des convoitises terrestres... Ceux-là sont et se verront appeler à bon droit "sang et chair" » (AH V, 9,1).

Les gnostiques n'ont pas compris la différence entre la chair, qui sera sauvée par l'Esprit, et ceux qui sont « sang et chair » ou encore « morts », car « ils n'ont pas l'Esprit qui vivifie l'homme ». Au contraire sont nommés « purs » ou « spirituels », ceux qui vivent de l'Esprit de Dieu. Car si « la chair est faible », « l'Esprit est prompt » (*Matthieu* 26-41) et Sa promptitude l'emporte sur la faiblesse de la chair :

« Car la faiblesse de la chair, ainsi absorbée, fait éclater la puissance de l'Esprit ; l'Esprit, de son côté, en absorbant la faiblesse, reçoit en lui-même la chair en héritage. Et c'est de ces deux choses qu'est fait l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair » (AH V, 9,2).

Cette force de l'Esprit se manifeste chez les martyrs, qui sont les vrais spirituels, et c'est encore elle qui triomphera au moment de la résurrection de la chair. Donc « sans l'Esprit de Dieu, la chair est morte, privée de vie, incapable d'hériter du royaume de Dieu, le sang est étranger à la raison, pareil à une eau que l'on aurait répandue à terre » (9,3) et les gnostiques ont raison.

« Mais, là où est l'Esprit du Père, là est l'homme vivant : le sang, animé par la raison, est gardé par Dieu en vue de la vengeance ; la chair, possédée en héritage par l'Esprit, oublie ce qu'elle est pour acquérir la qualité de l'Esprit et devenir conforme au Verbe de Dieu » (AH V, 9,3).

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ Isabel de Andia

Si « la chair est possédée en héritage par l'Esprit » et si elle acquiert la « qualité de l'Esprit », alors les gnostiques ont tort de dire que le verset de 1 *Corinthiens* 15,50 nie la résurrection de la chair.

Voilà un bel exemple de l'exégèse gnostique et de l'exégèse irénéenne : dans la première, la « chair » a un sens univoque opposé à l'Esprit, dans la seconde, elle a un sens équivoque, relatif à la présence ou à l'absence de l'Esprit. L'exégèse gnostique s'appuie sur sa théorie des « natures », celle d'Irénée sur la *regula veritatis* qui confesse la résurrection de la chair, mais aussi sur *l'unité du texte de l'Écriture* qu'il ne faut pas interpréter en séparant une partie du tout, le « *corps de vérité* », mais en comprenant cette partie, ou ce membre, par rapport au tout.

« Ainsi en va-t-il des hérétiques à propos de la phrase : “*La chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu*”. En prenant à Paul ces deux vocables, ils n'ont ni perçu la pensée de l'Apôtre ni cherché à comprendre la portée de ses paroles ; cramponnés à de simples mots sans plus, ils meurent contre ceux-ci, ruinant, autant qu'il est en leur pouvoir, toute l'“économie” de Dieu » (AH V, 13,2).

III. Marcion et la lettre sans Esprit.

Irénée rattache la doctrine de Marcion à Simon le Mage, à travers Cerdon :

« Un certain Cerdon, prit, lui aussi, comme point de départ la doctrine des gens de l'entourage de Simon, et enseigna que le Dieu annoncé par la Loi et les prophètes n'est pas le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ : *car le premier a été connu et le second est inconnaisable, l'un est juste et l'autre est bon.*

Il eut pour successeur Marcion, originaire du Pont, qui développa son école en blasphémant avec impudence le Dieu annoncé par la Loi et les prophètes... » (AH I, 27, 1-2).

Ce serait donc Cerdon qui serait à l'origine de cette thèse fondamentale du gnosticisme, à savoir la distinction de deux dieux, Yahvé, le Dieu créateur de l'Ancien Testament, et le Père de Jésus-Christ, révélé par lui dans le Nouveau Testament ; l'un est connu, l'autre inconnaisable, l'un, juste, l'autre, bon.

Nous avons déjà vu, dans le système valentinien, la distinction entre le Père, premier des Éons du Plérôme, l'origine abyssale du monde spirituel :

« Il existait, disent-ils, dans les hauteurs invisibles et innombrables, un Éon parfait, antérieur à tout. Cet Éon, ils l'appellent Pro-

————— *La gnose au nom menteur : séduction et divisions* —————

Principe, Pro-Père et Abîme. Incompréhensible et invisible, éternel et inengendré, il fut en profond repos et tranquillité durant une infinité de siècles... » (AH I, 1,1).

et le Démiurge, de nature psychique et non pneumatique, « Père et Dieu des êtres extérieurs au Plérôme, puisqu'il était l'Auteur de tous les êtres psychiques et hyliques » (AH I,5,2).

1. Marcion¹⁰. Écriture et tradition

Le Père est le Principe du monde spirituel et le Démiurge, celui du monde psychique et hylique. Mais ce que Cerdon et Marcion, à sa suite, ajoutent, c'est l'identification du Démiurge et du Dieu de l'Ancien Testament. La dualité des dieux, supérieur et inférieur, implique la dualité des mondes, l'un cosmique et l'autre, le Plérôme au-delà du cosmos, et la dualité des temps de l'Ancien et du Nouveau Testament. Division qui entraîne Marcion à supprimer du Nouveau Testament tous les textes qui affirment que le Père de Jésus-Christ est en même temps le Dieu créateur :

« Marcion mutile l'évangile selon Luc, éliminant de celui-ci tout ce qui est relatif à la naissance du Seigneur, retranchant aussi nombre de passages des enseignements du Seigneur, ceux précisément où celui-ci confesse de la façon la plus claire que le Créateur de ce monde est son Père. Par là Marcion a fait croire à ses disciples qu'il est plus véridique que les apôtres qui ont transmis l'Évangile, alors qu'il met entre leurs mains non pas l'Évangile, mais une simple parcelle de cet Évangile. Il mutile de même les épîtres de l'apôtre Paul, supprimant tous les textes où l'Apôtre affirme de façon manifeste que le Dieu qui a fait le monde est le Père de Jésus-Christ, ainsi que tous les passages où l'Apôtre fait mention de prophéties annonçant par avance la venue du Seigneur » (AH I, 27,2).

La première conséquence du marcionisme est la mutilation des Écritures, ce qui posera la question de la canonicité des Écritures ; et la première tâche de l'Église, en ce deuxième siècle, sera d'établir le canon des Écritures en relation avec la tradition apostolique. C'est bien l'Écriture et la Tradition qui sont au cœur du débat avec le marcionisme. Les hérétiques, dit Irénée, « ne s'accordent plus ni

10. Sur Marcion voir également TERTULLIEN, *Contra Marcionem* ; B. ALAND, « Marcion. Versuch einer neuen Interpretation », *ZTK* 70 (1973) 420-447 et H. VON CAMPENHAUSEN, « Marcion et les origines du canon néo-testamentaire », *RHPR* 465 (1966) 213-226.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ *Ysabel de Andia*

avec l'Écriture, ni avec la Tradition» (AH III, 2,2). Inversement l'Église conserve l'Écriture dans la Tradition. D'où la définition, citée plus haut, de la « vraie gnose », par Irénée de Lyon, (AH III, 33,8).

Si l'Écriture est transmise par la tradition apostolique, elle doit être également interprétée dans cette tradition. L'Écriture, dit Irénée, doit être lue « auprès des presbytres » (AH IV, 26,2), les vrais spirituels qui, d'après l'apôtre Paul « jugent de tout et ne sont jugés par personne » (1 *Corinthiens* 2,15).

2. Ancien et Nouveau Testament

Après avoir montré, au livre III de l'*Adversus haereses*, comment la tradition apostolique se fonde sur la succession apostolique, en particulier celle de l'Église de Rome, Irénée donne des exemples de lecture ecclésiale des Écritures, au livre IV, à propos de l'Ancien Testament, prophétie du Nouveau. Contre la gnose qui divise Dieu en deux dieux et sépare les Testaments, Irénée, va montrer l'unité de Dieu, Créateur et Père de Jésus-Christ, auteur des deux Testaments. De même que Dieu a tout créé par son Verbe et son Esprit, c'est par son Verbe et son Esprit qu'il se manifeste à sa créature,

« vu autrefois, selon le mode de l'Esprit, selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils, selon l'adoption, il sera vu encore, dans le royaume des cieux selon la paternité : l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vie de Dieu pour ceux qui le voient » (AH IV, 20,5).

De même qu'il y a une dimension trinitaire de la création, il y a un dynamisme trinitaire de l'économie du salut, l'Esprit conduisant l'homme au Fils, à travers les prophéties de l'Ancien Testament, le Fils le conduisant au Père par la grâce de l'adoption filiale, et le Père lui donnant l'incorruptibilité dans la vision de gloire qui rend l'homme vivant. C'est cette vision trinitaire de l'ensemble de l'économie du salut qui fonde l'unité des Testaments.

Le Christ est au centre, Nouvel Adam, récapitulant en lui l'origine, à savoir le premier Adam, Bon Pasteur, portant sur ses épaules la brebis égarée, l'humanité, et la conduisant aux gras pâturages de la vie éternelle. Il est le Verbe, semé dans le champ de l'Ancien Testament avant d'être moissonné dans le Nouveau, car « *autre est le semeur et autre le moissonneur* » (Jean 4,35), les patriarches et les prophètes ont semé la semence, mais c'est l'Église qui a récolté la moisson :

La gnose au nom menteur : séduction et divisions

... « *Autre* est le » peuple “qui sème et *autre* celui qui moissonne” (Jean 4,37), mais *unique est le Dieu* qui fournit à chacun ce qui lui convient, au semeur la semence, au moissonneur le pain pour la nourriture, tout comme *autre* est celui qui plante et *autre* celui qui arrose, mais *unique est le Dieu* qui fait croître. Patriarches et prophètes ont semé la parole concernant le Christ, et l'Église a moissonné, c'est-à-dire recueilli le fruit » (AH IV, 23,1 et 25,3).

Autres sont les Testaments comme autres le semeur et le moissonneur, mais unique est le Dieu qui *dispense* à chacun, dans cette unique économie du salut, ce qui lui convient. L'unicité de Dieu et l'unité de l'économie du salut fondent l'unité des Écritures.

Le Christ est le « Verbe, semé dans le champ des Écritures » (IV, 26,1), et il ouvre, par sa passion et sa croix, le sens des Écritures, comme il l'a expliqué aux disciples d'Emmaüs :

« Il fallait que le Christ souffrît et entrât dans sa gloire » (Luc 24, 26-46, 47), « et qu'en son nom la rémission des péchés fût prêchée ».

Les *nova* et *vetera* des Testaments sont un seul « trésor » dispensé par l'unique Maître de maison qui est à la fois l'Auteur de l'économie du salut et l'Interprète des Écritures qui parlent de lui. Et cet unique trésor, c'est le Verbe, qui s'est entretenu avec Abraham et Moïse avant de se faire lui-même connaître :

« Ces deux Testaments, un seul et même Maître de maison les a extraits de son trésor, le Verbe de Dieu Jésus-Christ : c'est lui qui s'est entretenu avec Abraham et avec Moïse, et c'est également lui qui nous a rendu la liberté dans la nouveauté » (AH IV, 9,1).

Or l'exégèse des Écritures faite par le Christ à ses disciples a été transmise, par ces mêmes disciples, à l'Église : l'exégèse christologique se transmet dans l'exégèse ecclésiale. C'est pourquoi Irénée ajoute que l'Écriture doit être lue « auprès des presbytres » (AH IV, 26,2). Ils sont comme l'homme spirituel, dont parle Paul, « qui juge de tout et n'est jugé par personne » (1 *Corinthiens* 2,15). Cet homme véritablement spirituel ou pneumatique, qui ayant reçu l'Esprit peut juger la lettre de l'Écriture qu'il lit dans l'Esprit, juge tous les hérétiques qui ont lu la lettre de l'Écriture sans l'Esprit et tout d'abord Marcion (AH IV, 33,2) :

« Il juge aussi la doctrine de Marcion. Comment peut-il y avoir deux dieux séparés l'un de l'autre par une distance infinie ? Ou comment sera-t-il bon, celui qui, alors qu'ils relèvent d'un autre, détourne les hommes de leur Créateur et les convie dans son propre royaume ? Pourquoi sa bonté fait-elle défaut en ne les sauvant pas tous ? Pourquoi, tout en paraissant bon envers les hommes, est-il souverainement

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ *Ysabel de Andia*

injuste envers leur Créateur, qu'il dépouille de son bien ? Comment, si le Seigneur était issu d'un autre Père, pouvait-il déclarer sans injustice que le pain appartenant à la création était son corps et affirmer que le mélange de la coupe était son sang ? Pourquoi se déclarait-il Fils de l'Homme, s'il n'avait pas subi la naissance humaine ? Comment pouvait-il nous remettre des péchés qui faisaient de nous des débiteurs de notre Créateur et Dieu ? Et, s'il n'était pas chair, mais n'avait que l'apparence d'un homme, comment put-il être crucifié, comment du sang et de l'eau purent-ils sortir de son côté transpercé ? Quel était le corps qu'embaumèrent les embaumeurs, et quel était celui qui ressuscita d'entre les morts ? » (AH IV, 33,2).

Irénée envisage ici les conséquences absurdes de la doctrine de Marcion concernant le salut des hommes et l'eucharistie, sans relation à la création, la rémission des péchés, la réalité de la Passion et de la Résurrection : comme il n'y a pas de dualité substantielle entre le pain consacré et le corps du Christ, il n'y a pas deux corps du Christ, l'un mort et l'autre ressuscité, mais un seul et même Christ qui est mort et ressuscité. « Ce » Jésus que vous avez crucifié, dit Pierre aux Juifs, dans le discours de la Pentecôte, c'est lui qui est ressuscité... (Actes 2, 23-24). La réalité de l'incarnation du Verbe et l'identité de son corps transpercé et ressuscité, comme celle de son corps ressuscité et du pain eucharistique, fondent la vérité de notre rédemption et nous donne les prémisses de la résurrection.

Le spirituel juge ensuite Valentin, les Ébionites, les Docètes, les faux prophètes et les « fauteurs de schismes... ». « Il juge enfin tous ceux qui sont en dehors de la vérité, c'est-à-dire ceux qui sont en dehors de l'Église ». Le spirituel lui-même n'est jugé par personne. Il interprète les prophéties des Écritures, tandis que les hérétiques, Marcionites ou Valentiniens les ont méconnues.

« Nous dirons donc à l'adresse de tous les hérétiques, et d'abord des disciples de Marcion et de ceux qui comme eux prétendent que les prophètes relevaient d'un autre Dieu : Lisez avec attention l'Évangile qui nous a été donné par les apôtres, lisez aussi avec attention les prophéties, et vous constaterez que toute l'œuvre, toute la doctrine et toute la Passion de notre Seigneur y ont été prédites. – Mais alors, penserez-vous peut-être, qu'est-ce que le Seigneur a apporté de nouveau par sa venue ? – Eh bien, sachez qu'il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la nouveauté viendrait renouveler et vivifier l'homme » (AH IV, 34,1).

La nouveauté du Nouveau Testament n'est pas due au fait qu'il parle d'un Dieu *autre* que celui de l'Ancien, mais à la venue du Roi

————— *La gnose au nom menteur : séduction et divisions*

dans son royaume qui « a apporté sa propre personne et fait don aux hommes des biens annoncés par avance (1 P 1,12) » (34,1). La Nouveauté du Nouveau Testament, c'est la venue dans la chair du Verbe.

« Tout cela, conclut Irénée, vaut contre ceux qui prétendent qu'*autre* est le Dieu des prophètes et *autre* le Père de notre Seigneur, pourvu toutefois qu'ils renoncent à une telle déraison. Car, si nous nous évertuons à fournir des preuves tirées des Écritures¹¹, c'est afin de les confondre par les textes eux-mêmes, autant qu'il est en notre pouvoir, et pour les détourner de ce blasphème énorme et de cette extravagante fabrication de deux Dieux » (AH IV, 34,5).

Le blasphème diabolique de la créature vis-à-vis de son Créateur est au fond de l'« extravagante fabrication de deux Dieux » et de la séparation des Testaments.

3. *L'attitude gnostique vis-à-vis de l'Ancien Testament*

Simone Pétrement¹², l'amie de Simone Weil, considère la division de deux dieux comme une doctrine fondamentale du gnosticisme. Quant à la distinction des deux Testaments qui en est la conséquence, elle indique que la gnose se situe à l'intérieur du christianisme dans son rapport au Judaïsme. Elle fait valoir cet argument pour montrer, contre ceux qui soutiennent l'origine extra-chrétienne de la gnose, l'importance du débat exégétique qui la sous-tend.

Il y a une manière gnostique de considérer le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament en dévaluant l'importance de l'Ancien Testament, sous prétexte qu'il a été dépassé par le Nouveau, et en lisant le Nouveau sans se référer à l'Ancien dont il est l'accomplissement. L'oubli de l'Ancien Testament ou sa mise à l'écart peut se transformer en opposition de l'Ancien et du Nouveau Testament, parallèle à l'opposition entre le Judaïsme et le Christianisme. Cette tendance ou cette tentation marcionite dans la lecture des Écritures s'accompagne

11. Après la *regula veritatis*, la « preuve tirée de l'Écriture » est la seconde méthode de réfutation de la gnose, inséparable de la première. Cf. Y. DE ANDIA, « L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon », *Eresia ed Eresiologia nella chiesa antica*, (Roma, Maggio 1984), *Augustinianum*, 25 (1985) 609-644.

12. S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé*. Les origines du gnosticisme, Paris, 1984. Voir aussi sa thèse : *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ Ysabel de Andia

d'un mépris du Judaïsme et, en ce sens, le marcionisme est une source de l'antisémitisme. Adolph Harnack¹³ a placé la figure de Marcion au début de ce siècle qui a amplement démontré que le marcionisme n'était pas mort. Et, si l'on constate la reviviscence de la gnose dans l'émergence de sectes multiples, on pense moins à son influence souterraine dans l'attitude gnostique vis-à-vis du Judaïsme. Cette attitude est intérieure au Christianisme et c'est sur notre manière de lire « l'un et l'autre Testament »¹⁴ que nous devons nous interroger.

Conclusion.

Avec les trois figures de Simon, Ptolémée et Marcion, nous avons vu trois tentations de la gnose, contre l'Esprit, contre la chair et contre l'Ancien Testament.

*La gnose est la perte de l'unité*¹⁵ : l'unité de Dieu, qui est à la fois Créateur du ciel et de la terre et Père de Jésus-Christ, l'unité de Christ, vrai Dieu et vrai homme, Fils unique de Dieu, selon une génération ineffable, et Fils de la Vierge Marie, selon une naissance éclatante, Premier-né d'entre les morts et Premier-né de la Vierge, l'unité de l'Esprit qui procède du Père, le même qui a inspiré les prophètes de l'Ancien Testament et a reposé sur le Christ lors de son baptême au Jourdain, et a été répandu sur l'Église à la Pentecôte, l'unité des Testaments qui sont comme les *nova et vetera* que le Maître de maison dispense dans l'unique économie du salut, l'unité de l'homme, composé d'une âme et d'un corps auquel s'unit l'Esprit, prémisses de la résurrection de la chair, l'unité de l'Église, ce grand corps glorieux du Christ que la gnose a déchiré.

Elle est un blasphème contre le Créateur, dont l'œuvre est « bonne » et pas seulement « juste », contre le Père, qui n'est pas un Dieu impuissant, mais le Tout-Puissant qui a fait le ciel et la terre et ressuscité le Christ d'entre les morts, contre le Verbe fait chair et contre l'Esprit de vérité qui est là où est l'Église, comme l'Église est

13. A. VON HARNACK, *Marcion : Das Evangelium von fremden Gott*, TU 45, Leipzig, 1924.

14. Cf. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. I, Paris 1977, t. II, Paris 1990.

15. Cf. Y. DE ANDIA, « Irénée, théologien de l'unité », *NRT* 109 (1987) 31-48.

————— *La gnose au nom menteur : séduction et divisions* —————

là où est l'Esprit. *La gnose, principe de dualité, est un blasphème contre la Trinité.* Et ce blasphème est la perte de l'unité ; car le principe de l'unité, c'est la Trinité qui fonde l'unité de l'économie du salut et des Testaments.

« Car, au-dessus de toutes choses, il y a le Père, et c'est lui la tête du Christ ; à travers toutes choses, il y a le Christ, et c'est lui la tête de l'Église ; en nous tous, il y a l'Esprit, et c'est lui l'Eau vive octroyée par le Seigneur à ceux qui croient en lui avec rectitude, qui l'aiment et qui savent qu'il n'y a qu'«*un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous*» (Éphésiens 4,6) » (AH V,18,2).

La gnose détruit l'unité de la foi de l'Église, affirmée dans la *regula veritatis*, car la foi, comme la tradition, est « une et identique » :

« ayant reçu cette prédication et cette foi, l'Église, bien que dispersée dans le monde entier, les garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison, elle y croit d'une manière identique, comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un même cœur, et elle les prêche, les enseigne et les transmet d'une voix unanime comme ne possédant qu'une seule bouche » (AH I, 10,2).

À cette unité catholique de la foi de l'Église s'oppose la multiplicité instable des doctrines des maîtres gnostiques.

Enfin la gnose détruit l'unité de l'homme divisé en trois « substances », pneumatique, psychique et hylique : non seulement le salut de la chair est nié, mais le rôle de la raison est diminué si ce n'est anéanti. Dans cette conception pneumatique de la connaissance, l'Esprit se substitue au *logos* et l'on passe de l'inconnaissance du Dieu inconnu ou même inconnaissable à la gnose secrète, sans médiation rationnelle. *Ce passage de l'agnosticisme au gnosticisme se répète de nouveau à notre époque* qui, lassée du scepticisme d'un rationalisme sans Esprit, se tourne vers un spiritualisme où la raison n'a plus sa place. C'est encore une destruction de l'homme qui, selon Athanase d'Alexandrie, est raisonnable, *logikos*, car il est à l'image et à la ressemblance du Verbe, le *Logos*. L'homme est à la fois spiritualisé, dans le composé de son âme et de son corps, par l'Esprit et « verbifié » par le Verbe.

Si la gnose est le principe multiplicateur de toutes les hérésies, au début du Christianisme, c'est qu'elle est l'éclatement de l'unité véritable et originelle de Dieu et de l'homme. La « gnose orgueilleuse » est semblable au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, celui qui le goûte est expulsé de l'Église qui est le vrai paradis de la vie :

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ **Ysabel de Andia**

«L'Église a été plantée comme un paradis dans le monde. "Tu mangeras de tous les arbres du paradis" (Genèse 2-16), dit l'Esprit de Dieu. Ce qui veut dire : Mange de toute Écriture du Seigneur, mais ne goûte pas à l'orgueil et n'aie nul contact avec la dissension des hérétiques. Car eux-mêmes avouent posséder la connaissance du bien et du mal, et ils lancent leurs pensées au-dessus du Dieu qui les a créés. Ils élèvent ainsi leur pensée au-delà de la mesure permise. C'est pourquoi l'Apôtre dit : "N'ayez pas des pensées plus élevées qu'il ne convient, mais que vos pensées soient empreintes de modération" (Romains 12-3), de peur que, goûtant à leur gnose orgueilleuse, nous ne soyons expulsés du paradis de la vie» (AH V, 20,2).

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie. Directeur de recherche au CNRS en philosophie antique, thèse de théologie : *Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris 1976 ; thèse de philosophie : *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996. Publication récente : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque international, Paris 21-24 septembre 1994*, Études Augustiniennes, Paris, 1997.

Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Guy STROUMSA

La proximité cachée

Rabbins du Talmud et Pères de l'Église contre la gnose

C'ELA fait déjà plus d'un siècle que l'on étudie la littérature chrétienne des premiers siècles aussi d'un point de vue juif, c'est-à-dire qu'on se demande ce que les Pères de l'Église peuvent nous apprendre, d'une part, sur les Juifs de leur époque, et d'autre part, sur les traditions juives qui leur étaient connues. Nombreux sont les domaines dans lesquels cette recherche a déjà contribué – et il se peut qu'elle contribue encore dans le futur – à préciser nos connaissances sur les Juifs et le judaïsme des premiers siècles, depuis la musique hébraïque, la situation sociale ou légale des Juifs, jusqu'aux restrictions imposées à la lecture du *Cantique des cantiques* et de certains autres passages bibliques dans l'éducation juive¹. Cependant, il semble qu'il n'y ait pas de domaine qui ait mérité une attention aussi grande que les traditions aggadiques qui sont entremêlées dans les écrits des Pères de l'Église².

Cependant, c'est bien naturel, la grande majorité des chercheurs qui se sont consacrés à des recherches de ce genre étaient et sont encore des Juifs, qui s'intéressent avant tout au judaïsme, et pas précisément au contexte et à la signification qu'ont ces renseignements

1. Voir G. Scholem, « The age of *Shiur Komah* speculation and a passage in Origen », *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965 (2^e éd.), p. 36-42.

2. Voir E. Lamirande, « Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'Aggadah », *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, 1-11.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE Guy Stroumsa

dans la production et dans le monde des Pères de l'Église, et ce, bien qu'il soit évident que le rapport aux Juifs et au judaïsme occupe une place centrale dans la théologie de tout penseur chrétien³.

Cela vaut pour tous les écrits des Pères de l'Église (exégèse, essais théologiques, apologues contre le paganisme, polémiques entre Églises), et pas seulement quant aux textes de polémique contre les Juifs. Il est bien connu que ces derniers écrits ne brillent pas par leur profondeur, leur loyauté et leur originalité, et le plus intéressant de tous reste, sans nul doute, le premier de ceux-ci à nous être parvenu : le *Dialogue avec Tryphon* de Justin⁴.

Parmi tous les Pères de l'Église, Origène est celui dont les rapports avec le judaïsme et les Juifs sont les plus curieux. Avant tout, il s'agit du penseur le plus indépendant et hardi qui ait surgi dans l'Église des premiers siècles, un penseur dont la bizarrerie et l'étendue des écrits étaient déjà proverbiaux à son époque. Comme héritier spirituel de Clément dans l'Église d'Alexandrie, Origène est « grec » à l'excès dans sa méthode de pensée et dans son univers conceptuel. Même si, de temps en temps, il émet des réserves, au nom du christianisme, à l'égard des écoles du paganisme, son monde est aussi celui des philosophes du Moyen-platonisme⁵. Origène qui, toute sa vie, n'a jamais cessé de s'intéresser de façon centrale à l'Écriture sainte, a développé une méthode d'exégèse essentiellement allégorique et qui, à première vue, ne s'attache pas sérieusement au sens littéral de l'Écriture. Cette qualité est caractéristique, après lui, de l'école exégétique d'Alexandrie, à la différence de l'école d'Antioche, qui est plus « historique », et dont on connaît les

3. On a un exemple récent, et navrant, de cette façon de voir dans le travail de J. Braverman, *Jérôme's Commentary on Daniel : a study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible*, Washington, 1978. Malgré le titre de l'ouvrage, on ne sent pas que Braverman se soit le moins du monde intéressé à l'exégèse de Jérôme pour elle-même, mais seulement aux traditions juives qu'il connaissait.

4. On peut trouver un exemple saillant de cette argumentation dans les écrits de Tertullien. Son traité *Contre les Juifs* n'est pas l'endroit où l'on trouve les remarques les plus intéressantes sur le judaïsme et les Juifs : celles-ci sont dispersées dans une grande partie de ses écrits. Voir à ce sujet le livre de C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris, 1977.

5. Voir surtout A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes : das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, Giessen, 1926 ; H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin et Leipzig, 1932.

La proximité cachée

liens avec l'exégèse syriaque, laquelle révèle aussi, sur beaucoup de points, des influences juives.

Pendant, ce même Origène est aussi, de façon surprenante, très proche du judaïsme et des Juifs. Bien qu'il n'ait pas parlé, comme l'a fait Jérôme, de l'*hebraica veritas*, il se donna la peine d'apprendre l'hébreu⁶, même si, apparemment, ses connaissances dans cette langue ne furent pas vraiment solides, afin de se mesurer au texte original de la Bible, qu'il traduisit, à côté d'une transcription en caractères grecs et de divers targums, dans ses célèbres *Hexaples*. De même, il avait un grand intérêt pour les interprétations juives de certains versets ou passages. Le fait qu'il vécut pendant de nombreuses années à Césarée de Palestine, pendant la première moitié du III^e siècle, l'amena à avoir des contacts personnels avec plusieurs Juifs, y compris des rabbins. Bien qu'il ne nous livre guère de renseignements précis sur ces contacts, et bien que les rabbins du Talmud aient été encore plus discrets que lui quant à leurs contacts avec des non-Juifs, il est clair que ces liens ne pouvaient pas rester à sens unique, et que leur influence dans le dialogue a dû laisser des traces dans la littérature talmudique elle aussi⁷. Plusieurs aspects des liens d'Origène avec le judaïsme et les Juifs ont été eux aussi dans le passé l'objet de plusieurs recherches, mais pas d'un traitement systématique et unifié. C'est un traitement de ce genre qu'essaie de fournir – avec succès – Nicolas De Lange dans son livre *Origène et les Juifs*⁸.

Dans le cadre de dix chapitres, l'auteur examine les sources d'Origène, les Juifs et le judaïsme dans ses écrits, l'Écriture, le chercheur et ses exégèses, la polémique avec le philosophe païen Celse, l'Église et les Juifs, et la Aggadah. Ces recherches ne prétendent pas être exhaustives, mais, malgré cela, il semble qu'elles contiennent la plupart de l'information, et qu'elles organisent les recherches déjà effectuées de façon englobante, utile et agréable à lire. Le jugement équilibré de l'auteur et son approche méthodique prudente et critique l'empêchent de commettre la même erreur que les autres, à savoir d'identifier comme juives des traditions qui ne le sont pas vraiment.

6. Voir Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 16, 1.

7. Voir par exemple l'article de E. Urbach, « Les explications des rabbins du Talmud, les commentaires d'Origène au *Cantique des cantiques*, et le débat judéo-chrétien », [hébreu]. *Tarbiz*, 30, 1961, p. 148-170.

8. N. R. M. De Lange, *Origen and the Jews : Studies in Jewish Christian relations in the third century Palestine*, Cambridge, 1976

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ **Guy Stroumsa**

D'un autre côté, cette prudence l'empêche parfois de s'attacher à une information extrêmement intéressante que nous transmet Origène. De Lange, par exemple, a tendance à ne pas attacher d'importance particulière à l'attaque d'Origène contre l'anthropomorphisme juif, du fait que cette critique se trouve déjà chez Justin⁹. De Lange suppose qu'il s'agit là d'une attaque générale stéréotypée, sur la façon littérale qu'ont les Juifs de lire l'Écriture sainte¹⁰. Il me semble que, si l'auteur avait reconnu l'étendue et la force des conceptions anthropomorphiques chez les Juifs, il se serait attaché à cette remarque d'Origène avec plus de sérieux¹¹. Mais on du mal à en vouloir à un auteur d'avoir été trop prudent. Et le cadre du débat qu'il s'est fixé à lui-même, « Origène et les Juifs », et non « Origène et le judaïsme », est ce qui l'a entraîné à cette prudence. Il essaie au fond d'étudier les liens d'Origène avec les rabbins de Palestine, c'est-à-dire que son intérêt se concentre sur la période pendant laquelle Origène a vécu à Césarée. Cette approche est, bien entendu, tout à fait légitime, mais il me semble que, si l'auteur s'était attaché avec autant d'attention à la période d'Alexandrie, il aurait pu nous présenter dans toute son étendue le parallélisme entre l'enseignement d'Origène et les idées et traditions juives (ce sont dans une large mesure celles qui se font jour dans les écrits de Philon), et le tableau aurait été plus complet. Il est vrai que, en ce qui concerne Philon en particulier, le problème se pose de savoir par quels canaux ses paroles ont pu parvenir à Origène. Dans tous les cas où il y a parallélisme, on peut se demander si Origène a reçu ce qu'il dit directement de Philon, ou par le truchement de Clément et de la tradition chrétienne d'Alexandrie. Mais, même si cette question est importante pour une compréhension génétique des influences qui se sont exercées sur la pensée d'Origène, elle n'est pas significative du point de vue d'une compréhension structurale des ressemblances et des différences entre lui et Philon ou d'autres traditions juives.

9. De Lange, *op. cit.*, p. 44.

10. Et ce, en dépit du fait que, ailleurs, il souligne avec raison qu'Origène savait très bien que les Juifs ne lisent pas l'Écriture uniquement selon son sens littéral, et que ses attaques contre « la compréhension selon la chair » des Juifs ne se rapporte qu'à leur refus de voir dans les prophéties des annonces de la figure et de l'apparition de Jésus-Christ.

11. Il me semble, par exemple, que De Lange ne connaît pas le travail de G. Scholem mentionné plus haut, n. 1.

La proximité cachée

Selon l'approche qu'a choisie De Lange, il semble qu'il a visé à organiser ce que nous savions déjà plutôt qu'à innover. On s'attendait, de plus, à ce que l'auteur présente ses paroles comme une synthèse venant de lui, c'est-à-dire comme une façon nouvelle de voir les choses qui donne une image d'ensemble des relations d'Origène et des Juifs. L'absence d'une telle synthèse a pour conséquence que, au bout du compte, il n'y a pas dans le livre de thèse ou d'idée centrale, ce que l'on peut regretter. Il est souhaitable, et même possible, d'aborder ces questions sous une autre forme, à savoir : de quelle nature est cet héritage historique qu'Origène reçoit de façon consciente et volontaire, et comment cet héritage se combine-t-il avec la pensée qui agit dans une large mesure au moyen de catégories de la pensée philosophique grecque ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut revenir au concept d'exégèse. L'exégèse des Écritures saintes est un point controversé entre judaïsme et christianisme, mais elle est aussi leur commun dénominateur. Origène déploie et élargit l'usage de l'allégorie dans l'exégèse de l'Écriture sainte¹². (Et, dans l'attaque cinglante qu'il lance contre lui, Porphyre lui reproche d'avoir volé le procédé directement aux exégètes des textes homériques.) Sur ce point, Origène soutient sans équivoque, au moins en théorie, le principe exégétique juif selon lequel aucun texte biblique ne sort de son sens littéral. Sur ce point, la polémique qui l'oppose à Celse est très instructive. Celse reconnaît que les Chrétiens qui se servent de l'allégorie pour interpréter l'Écriture sainte sont plus raisonnables que ceux qui la lisent selon son sens littéral. Mais malgré cela, objecte le penseur païen, ils ne peuvent pas convaincre, parce qu'ils appliquent des moyens éprouvés pour l'exégèse des mythes à un texte qui n'a rien de mythique, mais qui est historique et juridique ; or, un texte de ce genre se prête naturellement à une compréhension littérale. Origène lui répond que le fait que les Écritures saintes aient aussi un sens clair selon la lettre est ce qui permet aux gens simples de comprendre l'enseignement moral et religieux qui s'y trouve ; et c'est justement ce fait, qui démontre leur vérité, qui permet qu'on en donne une interprétation allégorique sublime, alors qu'appliquer une exégèse de ce genre aux textes mythiques grecs ou barbares, qui, si on les comprend littéralement, sont choquants du point de vue de la

12. P. 112-113, De Lange désigne la parabole comme correspondant à l'allégorie dans la langue du Talmud.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ Guy Stroumsa

morale, est une tromperie¹³. L'attitude ambivalente d'Origène à l'égard du judaïsme est parallèle, en fait, à son attitude envers la philosophie grecque : l'une comme l'autre, et de façons différentes, expriment la vérité de manière partielle, et le théologien chrétien, dans sa tentative pour comprendre et représenter la vérité totale, peut sans hésitation s'appuyer sur d'autres pensées, que ceux qui les expriment soient des philosophes ou qu'ils soient des Juifs.

Les grands problèmes philosophiques préoccupent Origène du point de vue de leurs aspects religieux. Ils ont occupé aussi les penseurs du judaïsme, pas moins que les Pères de l'Église, même s'ils les ont exprimés sous des formes très différentes. Dans le cadre de sa grande discussion sur la liberté de la volonté¹⁴, Origène consacre un examen particulier et détaillé au passage sur l'endurcissement du cœur du pharaon (*Exode* 9, 12.35 ; 10, 20.27). Dans cet examen, Origène polémique contre les exégèses de différents gnostiques, qui se servent des versets en question pour accuser le Créateur du monde d'être méchant (Marcionites), ou pour soutenir qu'il n'y a pas de volonté libre, mais une détermination éternelle conforme à la nature de chacun (Valentiniens). Un contemporain d'Origène, Rabbi Yohanan, s'attache à ce genre d'objections : « Rabbi Yohanan <bar Nappaha> a dit : « Pourquoi a-t-on donné un bon prétexte (litt. : ouvert la bouche) aux hérétiques (*minim*) en disant : "il ne dépendait pas du pharaon de se repentir" ? » [...] Rabbi Siméon Ben Laqish lui dit : « Que l'on ferme la bouche aux hérétiques. [...] Si le pharaon ne retourne pas vers Dieu, c'est Dieu qui ferme le cœur du pharaon au repentir, afin de le punir de son péché¹⁵ ». De Lange est conscient de ce parallélisme, mais il ne lui attribue pas d'importance particulière¹⁶.

Mais en fait, nous avons là un témoignage très précieux de ce que le même problème, lié à ces versets, occupait aussi bien les gnostiques qui combattaient de l'intérieur de la foi chrétienne, et les hérétiques que connaissaient les Rabbins du Talmud¹⁷. Cette connaissance est

13. Origène, *Contre Celse*, I, 17-18 (SC n° 132, p. 120-123).

14. Origène, *Des principes (Periarchôn)*, III, 1 (§ 7s. ; éd. Görgemans-Karpp, p. 480s.).

15. *Grand Midrash sur l'Exode*, 13, 3. Je remercie le Dr. A. Sinan qui s'est donné la peine d'examiner le manuscrit pour moi.

16. De Lange, *op. cit.*, p. 45 et n. 38.

17. Voir par exemple le témoignage central de Tertullien, pour lequel on peut trouver aussi chez les Juifs des Marcionites : « Parmi les hébreux, tu trouveras

La proximité cachée

extrêmement importante pour comprendre que ce n'est pas seulement contre les païens, mais aussi contre les tentations de contester la foi monothéiste venues de l'intérieur, qu'Origène et les Rabbins du Talmud se trouvaient du même côté de la barricade, et que, face à ces contestations, leurs répliques étaient tout à fait semblables. Il me semble qu'il y a lieu de souligner ces choses dans un livre sur Origène et les Juifs.

De ce point de vue, je vais fournir un autre exemple qui pourrait concrétiser ce que je dis, et qui n'est pas mentionné chez De Lange. Quand Origène se met à expliquer le verset « YHWH m'a séduit et je me suis laissé séduire » (*Jérémie* 5, 7) dans son recueil d'homélie sur le livre de Jérémie, il utilise sans aucune réticence une tradition hébraïque (*hebraikè paradosis*) qui, à ce qu'il dit, lui a été transmise par un juif renégat arrivé à Alexandrie (et qui, semble-t-il, venait de Palestine)¹⁸. Cette tradition, à savoir ce midrash (on peut la comprendre comme un mythe, ou comme une introduction au verset, explique Origène) entend effectivement enseigner que Dieu n'est pas un tyran (*ou turannei*), mais qu'il règne sans contraindre les hommes : il essaie de les convaincre et veut que ses sujets acceptent spontanément sa domination, afin que le bien de l'homme ne se réalise pas par nécessité (*kata anankèn*), mais selon sa volonté libre (*kata to hekousion autou*). Selon cette tradition, poursuit Origène, Dieu envoie le prophète avec « une coupe de vin bouillant » (*Jérémie* 25, 15) pour en faire boire toutes les nations, et pas seulement le peuple d'Israël. De la sorte, il l'induit en erreur afin de lui rendre plus légère la peine qu'implique sa mission. La

des chrétiens, et même des marcionites » (*Contre Marcion* III, 12 [PL 2, 337a]).

18. *Homélie sur Jérémie*, XX, 2. Le dernier éditeur de ce texte, le professeur Paul Nautin, pense, sans justification suffisante, qu'il s'agit du fils d'un rabbin palestinien. Voir P. Nautin, *Homélie sur Jérémie*, éd. Sources chrétiennes, n° 238, Paris, 1977, p. 256, n. 1. Origène mentionne dans plusieurs de ses écrits l'« hébreu » (*ho hebraios*), il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'un juif chrétien. Dans le *Des Principes*, IV, 3, 14 (éd. Görgemanns-Karpp, p. 776s.), le *hebraeus doctor* identifie les deux séraphins (*Isaïe* 6, 2-3) avec Jésus-Christ et l'Esprit Saint. Je ne vois pas clairement pourquoi De Lange doute de l'authenticité d'une tradition aussi claire (p. 25, n. 38 et p. 171). On peut trouver la même exégèse chez Jérôme, *Sur Jérémie*. Voir G. Bardy, « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène », *Revue Biblique*, 34, 1925, p. 239-240.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ Guy Stroumsa

tradition interprète de la même façon *Isaïe* 6, 8-10 : Dieu induit le prophète en erreur en ce qu'il ne lui explique pas d'emblée la signification de sa mission et l'amertume qu'elle comporte.

Je ne suis pas parvenu à trouver dans la littérature rabbinique un correspondant exact du midrash cité par Origène¹⁹. Mais il n'y a pas là de quoi diminuer notre confiance à un midrash des Rabbins du Talmud, qui s'est perdu, et dont Origène nous restitue le contenu. Mais l'importance réelle des paroles d'Origène tient à ce qu'il souligne la signification théologique du midrash en termes philosophiques. Pour le transmetteur du midrash comme pour Origène, il est clair que les rabbins du Talmud se sont attaqués, dans leur exégèse, au problème théologique de la contradiction apparente qui existe entre la providence du Dieu tout-puissant et la libre volonté de l'homme. Il est donc possible de traduire le midrash dans la langue des concepts philosophiques grecs, de façon naturelle et sans aucune difficulté. Cet exemple montre effectivement à quel point, par-delà les différences évidentes entre les formes littéraires et les méthodes et instruments de pensée, les théologiens chrétiens et les rabbins du Talmud s'occupent des mêmes questions, et sous des formes semblables, voire parfois identiques²⁰.

Pour le dire en un mot : à la fin de l'Antiquité, le judaïsme et le christianisme sont affrontés à des grands problèmes théologiques qui sont, dans une large mesure, les mêmes. Le degré de cette proximité est parfois caché au regard, à cause de l'âpreté du débat entre les deux religions. Mais, dans l'affrontement avec le paganisme, les grands penseurs chrétiens laissent voir très vite ce qu'ils ont en commun avec le judaïsme. Chez Origène, cela se manifeste avant tout, bien entendu, dans son livre *Contre Celse*. Dans ce livre, il prend plusieurs fois la défense du judaïsme attaqué, et il souligne que l'unique erreur des Juifs est leur refus d'écouter les prophètes

19. Il est douteux qu'il faille attribuer la même signification qu'à la déclaration d'Origène à la formule attribuée à Rabbi Yehoshua ben Levi : « Le Saint n'use pas de tyrannie (*terūnyā = tyrannīs*) envers ses créatures » (Talmud de Babylone, *Avodah Zarah*, 2a).

20. Sur les liens entre les rabbins du Talmud et la philosophie, voir les paroles de Z. Harvey, à paraître dans les actes du congrès, *Philosophy and Religion in Late Antiquity*, organisé par l'Académie des Sciences, Jérusalem, 16-18 mars 1981.

La proximité cachée

au sujet de Jésus²¹. Origène rejette d'emblée l'accusation de Celse contre la magie juive, de même que le juif Tryphon rejette les calomnies païennes contre les chrétiens²². Comme Justin, Origène sait encore tout ce qu'il y a de commun entre le judaïsme et le christianisme. Ce n'est qu'au IV^e siècle que cette conscience claire commença à s'obscurcir ; il devint alors possible de soutenir que le christianisme est intermédiaire entre le judaïsme et le paganisme²³.

Afin de comprendre plus précisément où passe la frontière entre les deux religions, et quelle est la nature de la ressemblance entre leurs visions du monde, on pourrait peut-être mener des recherches comparées par thèmes, par exemple l'anthropologie (l'homme créé à l'image de Dieu), le rôle de l'homme dans le monde, la Rédemption comme but de l'histoire, la morale (ascétisme, morale conjugale, jeûnes, etc.), ou sur la prière et le culte (Origène a écrit un *De la prière* après la persécution de Septime Sévère en l'an 201, sur la conversion vers le judaïsme ou le christianisme). En d'autres termes,

21. Voir par exemple I, (26 p. 144-147).

22. Tertullien lui aussi défend le judaïsme contre le milieu païen. Voir *Apologétique*, XXI, 15-16 (dans le livre d'Aziza cité plus haut, n. 4, p. 77). Il me faut signaler ici que mon collègue le Dr. David Rokéah évalue d'une façon différente les éloges du judaïsme contenus dans les écrits apologétiques des Pères de l'Église. Voir par exemple « Les Pères de l'Église et les Juifs dans les traités *adextra* et *adintra* », dans S. Almog (dir.), *La haine d'Israël à travers les âges* [hébreu], Jérusalem, 1980, p. 55-87. Selon lui, ces paroles élogieuses ne sont prononcées que pour les besoins de l'opposition chrétienne au paganisme, et ne reflètent pas le rapport authentique des Pères de l'Église au judaïsme, lequel se manifeste dans leurs autres traités, toute la littérature *Adversus judaeos*. Il est clair que dans la polémique contre le judaïsme et contre les tentations internes, en vue d'une définition de soi, les penseurs chrétiens ont tendance à souligner les différences, et pas précisément les éléments communs, entre christianisme et judaïsme. Il me semble pourtant que l'argument le plus fort en faveur d'une appréciation théologique sérieuse des déclarations positives des Pères de l'Église sur le judaïsme est la guerre totale que mènent les Pères de l'Église, entre le II^e et le IV^e siècle, contre toutes les variétés du dualisme gnostique, y compris le marcionisme et le manichéisme, qui visent à rompre le lien entre judaïsme et christianisme.

23. Comme l'exprime, par exemple, Grégoire de Nysse dans son *Discours catéchétique*, III (2-3 ; éd. Méridier, p. 18-21). Voir une expression très tardive de cette idée, citée dans P. Crone, « Islam, Judaeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm », *Jerusalem Studies in Arabia and Islam*, 2, 1980, p. 63, n. 14.

VRAIE ET FAUSSE GNOSE _____ **Guy Stroumsa**

bien que les concepts épistémologiques des Pères de l'Église aient été influencés de façon décisive par l'univers intellectuel de la philosophie grecque, leur intérêt sotériologique (qui est central en ce qui les concerne) reste tout à fait juif.

En outre, une méthode thématique de ce genre doit être plus féconde qu'un aperçu direct de plus sur les points qui opposent les deux religions. De par la nature des choses, l'intérêt du christianisme pour le judaïsme était plus grand que dans l'autre sens. Mais le fait que la littérature rabbinique est pauvre à ce point en mentions et en jugements sur toutes les différentes sortes d'hérésie, et en particulier sur le christianisme, a peut-être amené une aggravation de la rupture qui se dessinait entre judaïsme et christianisme ; il n'y a pourtant pas de raison de supposer que cette aggravation reflète la réalité dans ses justes proportions. En tout cas, une recherche par thèmes est susceptible de montrer que, au III^e siècle, les « deux types de foi », pour me servir de la formule de Martin Buber²⁴, sont encore proches l'un de l'autre.

(Traduit de l'hébreu par Rémi Brague.)

Guy Stroumsa, né en 1948, marié, deux enfants. Études en France, puis à Jérusalem, enfin PhD à Harvard. Titulaire de la chaire Martin Buber de Religion comparée à l'Université Hébraïque de Jérusalem. Publications : *Another Seed, Studies in Gnosticism Mythology*, Brill, Leyde, 1984 ; *Savoir et salut*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; *Hidden Wisdom. Esoterie Traditions and the Roots of Christian Mysticism* Leyde, Brill, 1996. Le présent article a été publié dans *Mehqarey Yerushalayim be-Makhsheveth Israel*, 2, 1982, 170-175.

24. Allusion au livre de Martin Buber (1878-1965), *Zwei Glaubensweisen* (1950) (N.d.T.).

Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Joaquim CARREIRA DAS NEVES

La séduction actuelle de la gnose

DANS *Christi Fideles Laïci*, Jean-Paul II affirme que nous vivons, à l'aube du troisième millénaire, « une heure magnifique et dramatique de l'histoire » au cours de laquelle le monde exprime « de manière toujours plus vive et plus ample son aspiration à une vision spirituelle et transcendante de la vie, au retour de la quête du religieux, au sens du sacré et à la prière ». En outre il affirme que « de nos jours l'homme ignore très fréquemment ce qu'il porte en lui-même, au plus profond de son esprit et de son cœur ». C'est précisément ce mystère, dont on cherche le sens, qui est au cœur du débat actuel entre d'une part les systèmes religieux classiques judéo-chrétiens et d'autre part les systèmes modernes de facture ésotérique et gnostique qui ressuscitent d'antiques croyances antérieures ou postérieures au Christ.

Afin de comprendre l'attrait qu'exerce actuellement la gnose nous présenterons les gnosés récentes, qui métamorphosent celles des premiers siècles du christianisme – que ce soit sous la forme de la nouvelle somme théologique du New-Age intitulée *A Course In Miracles* (Un enseignement des miracles) ou sous la forme du récent *Code of the Bible* (Code de la Bible) – puis nous tenterons de comprendre les raisons qui expliquent l'engouement actuel dont la gnose fait l'objet.

LA TENTATION GNOSTIQUE — Joaquim Carreira das Neves

I. Une interprétation sans limites.

L'essayiste et sémioticien italien Umberto Eco, auteur du *Pendule de Foucault*, a prononcé en 1988 à la fondation Gulbenkian, à Lisbonne, une conférence intitulée *L'irrationnel, le mystère, le secret*. Il a cité d'abord la célèbre phrase de Chesterton : « Quand les hommes cessent de croire en Dieu, cela ne signifie pas qu'ils ne croient plus en rien ; ils croient en tout ». Glosant cette maxime, il ajoutait : « Quand les jeunes gens ne croient ni en la révolution, ni en la raison hégélienne et marxiste, cela ne signifie pas qu'ils croient en la raison capitaliste et dans la logique formelle : ils croient en le mystère ». Par conséquent, « il est fréquent de rencontrer des quadragénaires, qui en 1968 croyaient changer la société, et qui aujourd'hui militent dans des groupes néo-bouddhistes, des sectes charismatiques, des cénacles néo-traditionalistes ». Dans les librairies italiennes, celles-là mêmes qui étaient connues il y a peu comme « de gauche », dans les présentoirs où l'on trouvait naguère les textes de Lénine et de Mao, « apparaissent maintenant les textes des maisons d'édition spécialisées dans l'hermétisme, la cabale, les tarots, le spiritisme »¹.

Pour pouvoir discerner la vérité des manifestations religieuses du supermarché religieux actuel, nous aurions besoin, comme dit Umberto Eco, d'une « révélation au-delà des discours humains, qui nous arrive à travers une annonce de la divinité même, par les modes de la vision, du songe et de l'oracle. Mais une révélation inédite, jamais entendue auparavant, devrait parler d'un Dieu encore inconnu et d'une révélation encore secrète. Une sagesse secrète est une sagesse profonde. [...] Ainsi la vérité s'identifie avec ce qui n'est pas dit, ou qui est dit de manière obscure, et qui doit être compris au-delà de l'apparence de la lettre. Les dieux parlent (nous dirions aujourd'hui : l'être parle) à travers des messages hiéroglyphiques et énigmatiques ». Et c'est « en vérité quelque chose à côté de quoi nous habitons depuis les commencements du temps, mais que nous manquons. Si nous le manquons, quelqu'un doit l'avoir conservé pour nous, et nous ne sommes pas capables de comprendre ses paroles. Cette sagesse doit être exotique ». Et il conclut : « Si, pour le rationalisme grec, était vrai ce qui pouvait être expliqué,

1. La conférence d'U. Eco nous a été aimablement fournie par la présidence de la République portugaise.

La séduction actuelle de la gnose

maintenant est vrai ce qui ne peut pas être expliqué». [...] «Chaque objet, mondain ou céleste, cache un secret initiatique. Mais comme l'affirmait au XIX^e siècle Sâr Peladan, un secret initiatique révélé ne sert à rien. À chaque fois que nous croyons avoir découvert un secret, nous cherchons à voir un autre secret, dans un mouvement progressif vers un secret final». Mais il ne peut y avoir un secret final. Le secret final de l'initiation hermétique est que tout est secret. «Le secret hermétique doit être un secret vide, parce que celui qui prétend révéler un secret quelconque n'est pas un initié, puisqu'il s'est fixé à un niveau superficiel de conscience du mystère cosmique».

Ainsi s'explique l'œuvre d'Umberto Eco, *Le Pendule de Foucault*. Les derniers mots du *Pendule* se réfèrent à *Malkhut*, c'est-à-dire au Royaume de Dieu de la manière suivante : «Que j'aie écrit ou non, ça ne fait pas de différence. Ils chercheraient toujours un autre sens, même dans mon silence. Ils sont faits comme ça. Ils sont aveugles à la révélation. Malkhut est Malkhut et c'est tout. Mais allez le leur dire. Ils n'ont pas de foi.²»

Dans ces derniers mots se trouve la clé de la pensée d'Umberto Eco. Au long de toutes ces pages, il nous a présenté un amas de données sur la pensée hermétique, se servant des personnages comme prête-noms. Fait-il siennes les idées de ses personnages ? Veut-il réduire à néant l'épistémologie de cette pensée hermétique et ésotérique, si envahissante à la fin du XX^e siècle ? Quant il affirme à la fin de son œuvre que toute la pensée ésotérique est «aveugle à la révélation» parce que «Malkhut est Malkhut et c'est tout», que veut-il indiquer ? Je pense que Eco se réfère à Malkhut, c'est-à-dire au *Royaume de Dieu* annoncé et révélé par Jésus de Nazareth, qui achève toute révélation. Umberto Eco prend *Malkhut* dans sa pureté de signe ouvert, polysémique, irréductible. À ses yeux, la pensée gnostique la met dans des cadres initiatiques et l'Église dans des cadres dogmatiques qui sont tous deux réducteurs. L'ésotérisme comme la systématisation idéologique des Églises lui paraissent contraires à la révélation, et c'est pourquoi il affirme clairement : «Ils sont aveugles à la révélation».

Cette fin du *Pendule* laisse le lecteur perplexe. Jusqu'à la dernière page, l'auteur apparaît comme l'expression de l'ésotérisme actuel, mais avec la reconnaissance de l'énorme erreur d'interprétation sur

2. Trad. fr. Paris, 1990, p. 651.

LA TENTATION GNOSTIQUE — Joaquim Carreira das Neves

laquelle l'intrigue repose, comme avec cette conclusion, il montre qu'il n'est pas dupe. On peut alors relire le *Pendule* comme une critique radicale de l'interprétation ésotérique du monde. Depuis Valentin et Marcion, par-delà les différentes manières de voir la rédemption des âmes prisonnières des ténèbres qu'adoptent les courants gnostiques, il y a toujours un dénominateur commun : en aucun cas la foi ne sauve ni ne rachète. Ce rôle est exclusivement dévolu à la gnose, c'est-à-dire à la connaissance. Quant au processus initiatique et gnostique il s'agit d'un secret connu seulement d'un petit groupe d'élus qui ne sont justifiés que par la grâce de leur gnose. C'est cet univers qu'Umberto Eco dépeint.

II. Les formes contemporaines de la gnose.

Comme l'a remarqué Umberto Eco, les rayons des librairies italiennes, qui, il y a vingt ou trente ans, étaient pleins de livres sur les théologies juive, catholique, protestante et sur l'histoire des grandes religions, sont aujourd'hui pleins de littérature sur l'ésotérisme, l'astrologie, la voyance, les gourous, les médiums, le paranormal et la gnose. Le plus célèbre, surtout aux États-Unis, est une œuvre en trois gros volumes, qui généralement ne manque pas dans ces présentoirs : il s'appelle *The Course in Miracles*.

The Course in Miracles ou la somme théologique du gnosticisme

The Course in Miracles se présente comme un manuel de miracles d'un type particulier puisque le terme miracle ne désigne pas le sens classique que nous lui connaissons mais la lumière libératrice que reçoivent ceux qui étudient ce manuel, réalisé en 1965 par deux psychologues de New York, Helen Schucman et William Thetford. Cette œuvre est le fruit d'une série de visions, de songes et d'expériences psychiques qu'eut Helen Schucman, suivies plus tard d'auditions de Jésus qui aurait fini par lui dicter les trois volumes qui servent de textes pour les élèves et les professeurs. La *dictée* fut achevée en 1975 et le livre fut publié en 1976.

La thèse fondamentale repose sur la félicité complète avec Dieu et avec nous-mêmes. Pourtant, partant du principe que nous avons tous des failles et des besoins de pardon, le Manuel enseigne comment acquérir ce pardon à travers un processus de gnose et de sagesse ; il nous conduit à retourner à l'unité primordiale avec l'Autre, qui est

La séduction actuelle de la gnose

notre Être propre, et avec Dieu qui nous a créés. Le manuel a des points de vues communs avec la gnose des premiers siècles après Jésus-Christ, et des points de divergence.

Il s'agit d'une vision holiste (unifiante) et non d'une vision dualiste de la réalité, mais cette unité holiste part du principe que le monde et le corps n'ont pas été créés par Dieu mais qu'ils sont une projection selon laquelle nous pouvons nous séparer de Dieu. Cette séparation réside dans notre « Ego », celui-ci est notre faux « Soi » comme il arrive dans les spiritualités orientales. Le monde protège le système de l'Ego, il entretient notre séparation vis-à-vis de Dieu et nous incite à le considérer comme notre ennemi. De ce point de vue, la non-dualité entre notre Ego et Dieu est, pour une fois, une dualité. Mais il ne l'est qu'apparemment, puisque notre monde (corps et histoire) comme *expérience psychologique* de l'Ego, est une pure illusion, un songe, que nous transformons en réalité parce que nous y croyons.

En quoi consiste la rédemption et le salut ? Elle consiste à être attentif à la voix de l'Esprit Saint – qui nous réveille du songe de la séparation et nous enseigne comment atteindre l'*unité* universelle, fraternelle et cosmique, à *travers le pardon*. Plus qu'une doctrine religieuse, c'est une doctrine gnostique de la psychologie des profondeurs. La rédemption, le salut et l'expiation consistent dans la découverte que la séparation entre l'Ego et Dieu n'a jamais existé. Il n'y a pas de Dieu créateur, d'un côté, ni de création, tant cosmique qu'humaine, de l'autre. Mais si le monde est une illusion, cela ne signifie pas que nous sommes hors de ce que nous rejetons comme un mal. Ce qui importe est que l'Esprit saint – qui n'a rien à voir avec l'Esprit saint du dogme chrétien – avec son enseignement (*gnosis*) nous conduit à la compréhension gnostique que le monde n'existe pas. Nous fonctionnons au niveau de la dualité et de la faute (péché), mais le Saint-Esprit nous enseigne que la vérité réside dans la non-dualité, à partir de laquelle nous nous intégrons dans l'unité cosmique par l'action du pardon ou de la réconciliation avec le Soi cosmique. On passe de l'expérience de la dualité à celle de l'unité.

À la fin comme au commencement, le manuel *A course in Miracles* veut répondre aux vieux problèmes sur la création et sur le mal. Si Dieu est bon et saint, comment le mal est-il apparu dans *sa création* ? Si Dieu est l'*Un*, pourquoi y a-t-il le *multiple*, l'*éternité* et le *temps* ? Ce nouveau système de connaissance affirme que tout

LA TENTATION GNOSTIQUE — Joaquim Carreira das Neves

se résout si nous concluons qu'il n'y a pas d'un côté le ciel, et de l'autre la terre (corps, histoire), parce que le corps et l'histoire sont une illusion de notre Ego. Et c'est notre Ego qui nous condamne. Pour résoudre cette condamnation de notre Ego, l'Esprit Saint nous enseigne le chemin du pardon. Le monde matériel comme illusion – et non comme mal – est l'instrument dont se sert l'Esprit Saint pour que nous comprenions qu'un tel monde est illusion. Plus nous nous sauvons de notre état d'illusion par l'œuvre de la grâce du Saint-Esprit, plus nous sommes des « Fils de Dieu ». Entre le monde d'en haut et celui d'en bas, celui de l'invisible et celui du visible, du saint et du pécheur, il n'y a pas de fossé insurmontable, parce que nous atteignons la connaissance psychologique, métaphysique et spirituelle de notre unité et de notre pardon à mesure que nous découvrons la révélation ultime sur l'illusion du monde et du corps. C'est notre Ego qui nous trompe sur la réalité corporelle et mondaine de la réalité du corps. Depuis que cette nouvelle « révélation » nous conduit à la conclusion que Dieu n'a pas créé l'univers corporel, mais que celui-ci fait partie de la guerre défensive de notre Ego contre Dieu, les dualités se dissolvent ; nous entrons dans l'unité rédemptrice de nous-mêmes.

Le manuel *A Course in Miracles* utilise le langage judéo-chrétien : il parle de Dieu, de Jésus, du Christ, de l'Esprit Saint aussi bien que du Fils de Dieu. Mais c'est dans un sens très différent de celui de toute la tradition biblique, puisque Dieu n'est pas considéré comme une personne et que le Fils de Dieu n'est pas le Seigneur Jésus de la foi chrétienne. Il est en effet notre être spirituel, créé par Dieu. Notre être (ou notre Ego) séparé qui dort dans le songe et l'illusion de ce monde a besoin d'être éveillé pour accéder à sa pleine unité.

Cette nouvelle gnose, qui a fait plusieurs centaines de milliers d'adeptes et fait partie du mouvement envahissant du New-Age, s'oppose en plusieurs points à la foi chrétienne. Une de ses finalités est, en premier lieu, de désacraliser la création comme œuvre de Dieu. C'est ainsi que le *Cantique des Créatures* de saint François d'Assise perd son caractère sacré du seul fait qu'il n'a pas Dieu pour point de départ. En second lieu, ce mouvement s'oppose à la rédemption chrétienne qui s'opère par le mystère pascal. En troisième lieu, parce qu'il rejette le dogme chrétien de la divinité de Jésus. Enfin, parce qu'il conteste la place privilégiée que Juifs et Chrétiens accordent aux Saintes Écritures et à l'Église dans le plan

La séduction actuelle de la gnose

de salut divin. Dans ce sens, cette nouvelle gnose veut se substituer à la tradition biblique et n'hésite pas à se livrer à un révisionnisme total envers les Écritures. Il est facile de percevoir l'homologie entre cette nouvelle gnose et celle des premiers siècles, comme avec la philosophie platonicienne et néo-platonicienne de l'Ego³. L'Esprit de Sagesse nous enseigne comment notre aliénation en ce monde peut être intégrée dans l'unité divine à travers les étapes ascensionnelles d'initiation gnostique, par l'*expérience* du Manuel *A Course in Miracles*, la Bible nouvelle et définitive, ou la révélation divine nouvelle et définitive. Dans tout cela se trouve un syncrétisme de philosophie platonicienne, de psychologie des profondeurs et de gnose classique teinté de culture biblique.

Le Code de la Bible

Présenté en 1997 par Michaël Drosnin, le *Code de la Bible* devait connaître rapidement un succès inouï, garanti par des traductions dans les langues principales et par des présentations dans des revues de grande diffusion (*Time*, *Paris-Match*, *Newsweek*, etc.) et des émissions de grande audience. La thèse fondamentale consiste dans l'affirmation et la démonstration que la Bible de l'Ancien Testament enferme un enseignement occulte sur tous les événements de l'histoire moderne qui est maintenant révélé par l'ordinateur. Cela veut dire que la révélation divine de la Torah a été cachée durant tous ces siècles jusqu'à nos jours, et que l'agent déterminant de cette révélation est l'ordinateur, car c'est l'ordinateur, à travers une programmation adéquate, où entrent la mathématique et la physique la plus avancée, qui nous présente finalement, la volonté de Dieu *pour notre temps*, pour l'Israël d'aujourd'hui.

Les lecteurs doivent se demander : qu'est-ce que ceci a à voir avec la « séduction actuelle de la gnose » ? D'abord, même s'il ne s'agit pas d'un ouvrage de gnose *stricto sensu*, il s'agit d'un ouvrage où le mystère, la cabale et la *connaissance scientifique* déterminent

3. La gnose est-elle née de la métaphysique de Platon et des mythes grecs comme le soutiennent H. Leisegang (o.c p. 15s.) et J. Doresse (cf. l'article « la Gnose » de l'*Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1972) ou du monde mésopotamien et de Babylone, qui influença la gnose judaïque et, par ricochet, la gnose chrétienne comme le soutient C. V. Manzanaras (*Los Evangelios Gnosticos*, Barcelona, 1991, p. 24s.) ?

LA TENTATION GNOSTIQUE — Joaquim Carreira das Neves

le sens véritable et l'exégèse véritable de la Bible. On peut dire, par analogie, que si la gnose se présente comme un syncrétisme de philosophie platonicienne et de religion judéo-chrétienne, *A course in Miracles* réalise un syncrétisme entre ce syncrétisme, les religions orientales et la psychologie ; et le *Code de la Bible* apparaît davantage comme un syncrétisme qui, à la Bible, mêlerait les mathématiques et la physique moderne. Bien plus : Dieu a attendu qu'arrive l'ère des ordinateurs pour révéler son code biblique *secret*.

En effet, ce livre affirme et prétend démontrer que la Bible, principalement la Torah (ou Pentateuque) contient un code caché que les ordinateurs n'auraient percé que très récemment et qui permettrait de lire l'annonce d'événements contemporains. Cette position part du postulat que, durant tous les siècles qui précédèrent le nôtre, la Révélation divine que contenait la Torah aurait été méconnue et que c'est seulement par la grâce de l'ordinateur que nous pouvons prendre connaissance du dessein de Dieu pour nous aujourd'hui. Et de fait, à l'aide de ce code, on trouve toutes les données relatives à l'Israël d'aujourd'hui et à quelques événements, généralement tragiques, qui concernent notre société. L'assassinat d'Yitzak Rabin y figure, de même que le nom de son assassin, Ygal Amin, tout comme ceux de Netanyahou, Saddam Hussein, John et Robert Kennedy, Khaddafi, Anouar el Sadate, Bill Clinton, Gandhi, Arafat, et Neil Armstrong. On y trouve également mention d'Oklahoma City, du tremblement de terre d'Okushiri au Japon, de l'holocauste d'Auschwitz, de l'attaque au gaz sarin perpétrée à Tokyo par la secte Shoko Asahara, de prophéties sur les deux dernières guerres mondiales et sur Hiroshima... De la seule énumération de ces noms et de ces événements, on en conclut qu'il s'agit d'un code biblique un peu apocalyptique quant au présent de l'humanité. En fait, l'auteur n'aboutit à aucune datation en ce qui concerne la fin du monde, mais il se contente de rappeler que celle-ci pourrait bien arriver si Israël et les grandes puissances n'étaient pas vigilants. Du point de vue politique, la question est presque toujours la même : il s'agit du péril que représenterait l'attaque atomique que des fondamentalistes arabes pourraient lancer contre Israël et qui pourrait précipiter l'humanité entière dans une troisième guerre mondiale.

Mais tout cet habillage politique n'est que l'accomplissement visible et historique de la révélation du Code biblique. L'erreur principale de ce livre réside dans le présupposé historiciste et fondamentaliste que la Torah fut dictée directement par Dieu à Moïse au

La séduction actuelle de la gnose

XIII^e siècle avant J.-C. pour n'être révélée qu'aujourd'hui. Or les études bibliques ont démontré qu'elle avait connu plusieurs siècles de tradition et de catéchèses orales avant d'être couchée par écrit. Cela signifie qu'avant sa transmission écrite, la Torah a d'abord été vie de foi, catéchèse et liturgie, qu'elle a été en lien constant avec les vicissitudes que connurent les communautés juives et qui firent leur histoire. Cette tradition de vie et de foi ne passa par écrit que progressivement, à partir de la période précédant l'exil babylonien. La Torah ne fut donc pas écrite afin de rester cachée pendant des siècles dans l'attente que des ordinateurs révèlent sa signification, mais afin d'être la parole de Dieu qui nourrit le peuple biblique, d'abord sous forme orale puis sous forme écrite.

Ainsi, le *Code de la Bible* s'inscrit dans le contexte millénariste qui imprègne notre époque. Bien qu'il ne soit pas gnostique en son fondement, il est ésotérique et, de ce fait, dangereux. L'auteur accorde beaucoup d'importance à l'aspect mystérieux de la Torah et de la Bible en général, comme un livre scellé et qui, aujourd'hui seulement, est descellé et redécouvert. Pour appuyer sa thèse il cite le *Livre de Daniel* dans lequel Dieu s'adresse au Prophète en ces termes : « Et toi, Daniel, garde ceci en secret et conserve scellé ce livre jusqu'à la fin des temps » (*Daniel* 12, 9). Il n'hésite pas par ailleurs à citer l'*Apocalypse* pour conforter sa thèse en évoquant le « livre scellé de sept sceaux » (*Apocalypse* 5, 1). Il n'y a plus alors qu'à déduire que ce livre scellé et caché par la volonté expresse de Dieu, destiné à n'être redécouvert et compris qu'à la fin des temps est le *Code de la Bible*.

Mais cette conclusion repose sur plusieurs erreurs. C'est ainsi que l'*Apocalypse* de Daniel désigne en fait une période précise, comprise entre les années 167 et 164 avant J.-C., qui correspond à la persécution lancée par Antiochos Épiphane contre les Juifs. Dans ce contexte, « l'idole abominable » (*Daniel* 12, 11) ne désigne pas autre chose que la tête du Zeus olympien qu'Antiochos avait fait placer sur l'autel du temple de Jérusalem. Quant à la « la fin des temps », il ne s'agit que d'une erreur qui incombe au traducteur du *Code de la Bible*, puisque l'expression hébraïque « *aharit hayamim* »⁴ ne signifie pas, dans ce contexte, la fin chronologique des temps mais

4. Qui apparaît aussi en *Genèse* 49, 1-2; *Nombres* 24, 14; *Deutéronome* 4, 30; 31, 29.

LA TENTATION GNOSTIQUE — Joaquim Carreira das Neves

simplement le futur, l'avenir dans son sens le plus indéterminé. Enfin, l'auteur devrait savoir que, si l'*Apocalypse* de saint Jean fait bien mention de sceaux (« qui est digne d'ouvrir le livre et d'en briser les sceaux ? » (*Apocalypse* 5, 2), ceux-ci seront descellés par l'Agneau au chapitre suivant (6, 1 : « L'agneau brisa le premier des sept sceaux » ; cf. 6. 3. 12 ; 8, 1).

Ce livre entre dans le contexte millénariste d'une certaine culture religieuse actuelle, qui, même si elle n'est pas strictement gnostique, ésotérique et cabalistique, est très dangereuse pour la stabilité psychologique des personnes concernées.

III. La séduction actuelle de la Gnose.

Il ne fait aucun doute que la gnose fait de nos jours un retour en force dans le monde culturel religieux contemporain, qui peut être chiffré par la sociologie. Elle fut le grand défi de l'Église des premiers siècles et elle est de nouveau celui de l'Église d'aujourd'hui. Mais les principes de la gnose n'ont pas changé et elle attire aujourd'hui de nombreux adeptes pour les mêmes raisons qu'hier.

Les gnostiques sont ceux qui connaissent et qui sont sauvés, non pas par le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ, mais par leur propre connaissance gnostique. Ce n'est pas la *foi* ni la *grâce* qui fondent le salut, mais la *connaissance* initiatique. En ce sens, le spiritisme d'Allan Kardec (1804-1869), l'occultisme d'Eliphas Lévi (1810-1875), le théosophisme d'Helena P. Blavatsky (1831-1891), comme beaucoup d'autres mouvements (Rose-Croix, Fraternité Blanche universelle, Ordre martiniste traditionnel, Nouvelle Acropole, Atlantis, Metanoia, Pensée nouvelle, École de l'arcane, Nouvel Age du Poisson ou New-Age) sont tous débiteurs directement ou indirectement aux principes structurels de la gnose.

Selon Jean Vernette, spécialiste des nouveaux mouvements religieux, un Européen sur cinq croit à la réincarnation⁵ ; en 1986 il y avait en France 200 groupes et écoles initiatiques, 500 au Canada ; deux Français sur trois consultent chaque jour leur horoscope. La revue *Science et vie*, en août 1997, à propos du phénomène du paranormal, indique les chiffres suivants : en France, 33 % des cadres

5. Article « Gnosticisme » in Paul Poupard, *Dictionnaire des Religions I* (Paris, 1984) 762-781, surtout 776 s.

La séduction actuelle de la gnose

supérieurs croient aux phénomènes paranormaux, 34 % de personnes ayant fait des études supérieures scientifiques également; actuellement, 50.000 astrologues et voyants exercent en France; il y a 400.000 personnes affiliées à des sectes, qui, en majorité, se rapprochent du New-Age, 10 millions de Français consultent un horoscope ou une voyante, 10 % des recettes de l'édition proviennent de livres du New Age, 71 % des Français croient à la transmission de pensée; 60 % croient à l'astrologie; 46 % aux prévisions des voyants.

Toutes ces nouvelles gnosés affirment dépendre du grand courant de la Sagesse primordiale et intemporelle, où réside la source de la vérité, corrompue ensuite par les Églises. Elles ne retiennent des Évangiles canoniques et de la figure de Jésus que quelques textes reliés à l'ésotérisme, susceptibles d'être interprétés à leur manière. Par exemple, *Marc* 4, 11-12: «à vous il fut donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles», ou *Jean* 9, 14. 16, que les gnostiques interprètent comme si le monde n'était qu'une illusion. La Bible est considérée comme exclusivement symbolique et secrète, et c'est seulement par cette symbolique qu'on peut atteindre les strates inconnues et s'identifier à l'unité cosmique (ou Plérôme cosmique) qui se confond avec Dieu lui-même. Enfin, l'époque de cette Révélation correspond à celle du nouveau millénaire (ou du cinquième Évangile), ère qui commence avec la découverte à Nag Hammadi des Évangiles gnostiques, qui sont les seuls authentiques parce que les seuls spirituels.

Ce qui attire beaucoup de nos contemporains dans les groupes néognostiques, c'est cette expérience directe et immédiate de la conscience cosmique et divine, qui se confond avec Dieu, avec le Plérôme et avec la Rédemption. C'est cette illumination personnelle, subjective, mystérieuse, qui ne part pas de dogmes, de commandements ou de catéchèses venues du dehors. C'est la conviction que nous sommes des étincelles divines égarées dans les ténèbres – c'est-à-dire le monde et le corps –, et que nous sommes étrangers au monde parce que nous sommes les élus de Dieu. C'est la découverte de notre Soi le plus profond, le Soi divin qui parcourt le monde *hylique* (matériel) et *psychique* pour s'arrêter au monde *pneumatique* ou spirituel. C'est la pensée qu'entre l'homme et le divin, la terre et les cieux, le microcosme et le macrocosme, il existe une unité ontologique et divine. C'est cette liberté des fils de Dieu

LA TENTATION GNOSTIQUE — Joaquim Carreira das Neves

qui est la seule norme, comme expérience intérieure qui nous élève aux états supérieurs de la conscience cosmique (ou Christ cosmique), et que l'on peut atteindre au moyen de la méditation transcendante (yoga, zen), ou grâce à la contemplation du potentiel divin existant dans la nature toute entière.

Les formes, les écoles, les mouvements peuvent être différents, mais la nouvelle gnose, de nos jours, la vérité divine de la personne est toujours intérieure, subjective, relative à l'espace et au temps, libre de tout dogme, commandement ou morale. C'est l'expérience de l'Esprit découvert dans la matière comme énergie divine, qui se trouve aussi bien dans les plantes que dans l'homme ou dans tout l'univers.

La seule innovation de la nouvelle gnose vient du New-Age. C'est la récupération de la physique quantique et du principe de dualité onde/corpuscule énoncé par le physicien Louis de Broglie, qu'ils interprètent ainsi : « la matière qui nous entoure n'est rien d'autre qu'un mélange d'ondes d'énergie dont la substance est la même que celle de l'esprit, donc immatérielle (...). L'univers avec ses galaxies, ses planètes et ses êtres vivants serait une onde d'énergie immense et cohérente »⁶. Mais les vrais physiciens, toutes tendances confondues s'accordent tous à penser que « rien n'est en mesure d'indiquer que l'esprit, dont nous ne possédons même pas une définition claire, appartient au domaine de la physique quantique »⁷. Savoir distinguer entre la foi et la science, entre le Créateur et les créatures, demeure absolument fondamental tant pour la foi que pour la science. Le contraire ne peut qu'engendrer confusion ésotérique et gnostique.

(Traduit et adapté par Denys Marion et Olivier Boulnois.)

Joaquim Carreira das Neves est né en 1934 au Portugal. Franciscain, il a obtenu son doctorat de théologie biblique à l'université pontificale de Salamanque en 1967 avec une thèse intitulée : *A teologia da tradução grega dos LXX no livro de Isaías* (Coimbra, 1973). Il est professeur de Nouveau Testament à la faculté de Théologie de l'université catholique du Portugal.

6. *Science et vie*, Août 1997, « Le paranormal », p. 66.

7. *Ibid.*

Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Jacques ARNOULD

Gnose et écologie

La gnose à grands traits.

De la gnose, Héracléon donne la définition suivante : « Ce n'est pas seulement le baptême qui est libérateur, mais c'est aussi la gnose : Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération ? Et la régénération ? » La gnose, nous apprend ainsi ce gnostique, est une connaissance salvatrice qui révèle à l'homme son origine (une génération, une descente ici-bas) et sa destinée possible (une régénération, un retour à l'origine). Origine et destinée : les deux termes d'une seule et même interrogation, auxquels il convient toutefois d'ajouter d'autres traits pour lui donner toute son originalité. Leur caractère ésotérique en est probablement un, tellement commun cependant qu'il ne permet pas de distinguer les écoles appartenant à l'orthodoxie chrétienne (on parle ainsi d'une gnose chrétienne, à propos des écrits de Clément d'Alexandrie, voire d'Origène) de celles qui ont été déclarées hétérodoxes et auxquelles est habituellement conféré le nom de gnosticisme. Un autre critère mérite d'être utilisé, parce que plus discriminant, celui du rapport de la gnose à la morale. La pensée gnostique prétend en effet ruiner la nécessité d'une morale, qu'elle soit celle des chrétiens ou celle des philosophes : si nous ne sommes que des pantins entre les mains des forces surnaturelles, si nous sommes, bien malgré nous, les prisonniers

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— *Jacques Arnould*

d'une Puissance mauvaise, celle-là même qui a créé le monde sensible, quelle part de responsabilité morale portons-nous réellement ? Dans le système gnostique, la génération comme la régénération de l'être humain apparaissent extérieures à ce dernier, à sa volonté et à sa liberté, relevant plutôt d'un conflit entre deux divinités, un Démon qui a créé le monde sensible et un Dieu transcendant dont émane le monde intelligible. Dès lors, ajoutent les gnostiques hétérodoxes, mieux vaut prendre partie pour le Serpent du récit de la Genèse, autrement dit pour celui qui invite et conduit à la connaissance (la gnose) du bien et du mal, et ce, contre le Démon, jaloux de son pouvoir jusqu'à interdire précisément à Adam et à Ève l'accès à cette connaissance. Est-il besoin d'ajouter qu'une telle morale (ou plutôt une absence de morale, diraient les opposants au gnosticisme) s'accompagne d'un dédain pour le monde sensible, d'un pessimisme à son endroit qui reflète une pensée fortement dualiste : le gnostique se considère avant tout comme étranger au monde sensible, son âme (son moi) est prisonnière de son corps, sa seule source d'optimisme est d'espérer profiter du triomphe final sur cette réalité d'un Dieu qui en est lui aussi totalement étranger.

De ces quelques traits bien connus de la gnose, comprise dans son acception la plus large et intégrant par conséquent le gnosticisme, je retiendrai avant tout les points suivants :

1. la gnose s'inscrit au sein de la problématique de l'origine ou, en termes gnostiques, de la génération de la réalité, qu'elle soit cosmique, biologique ou humaine. Ce faisant, elle précise nécessairement la place et le rôle de l'espèce humaine au sein de cette réalité ;
2. la gnose offre également une réponse à la question de la destinée de ce monde : le salut pour les âmes initiées, la dégradation pour celles qui ne l'ont pas été à l'instar de la matière sensible ;
3. la gnose propose ainsi une solution de type dualiste aux difficultés propres à toute doctrine créationniste, avant tout celles liées à l'existence du mal et du désordre au sein de la réalité sensible : une séparation stricte entre la divinité créatrice, le Démon, et la divinité rédemptrice, le Dieu tout-puissant et omniscient ;
4. la connaissance ne se limite pas à l'observation. À la fois révélation et participation, elle est un moyen, voire même une forme de salut.

Le rappel de ces quelques traits des courants gnostiques ayant été fait, deux questions méritent d'être posées ici. La première concerne

l'actualité de ces idées ; la seconde leur lien avec les mouvements dits écologistes. De fait, dans le cadre de cet article, je serai contraint de répondre à ces deux questions de manière conjointe. Il se trouve en effet que la deuxième moitié du xx^e siècle a vu apparaître des courants de pensée non dénués de ressemblance avec la gnose. Je me propose, dans un premier temps, de faire la présentation et l'analyse de quelques-uns d'entre eux, d'en préciser le caractère gnostique, avant d'introduire, dans un second temps, une problématique théologique.

Je ferai ainsi appel à trois auteurs, chacun correspondant à une question ou à un courant spécifique : Raymond Ruyer et la question d'une religion « née » de la science, Hans Jonas et le lien entre finalisme et éthique, Arne Naess et le courant de l'écologie profonde.

Raymond Ruyer et la religion de la science moderne.

La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion, publié en 1974, est le titre du plus célèbre des ouvrages du philosophe Raymond Ruyer. Titre trompeur, précise Jean Borella. « Ceux qui ont connu Ruyer, qu'ils aient été ses étudiants, ses collègues ou ses amis, ou les trois, en étaient informés dès le début. Ruyer n'avait pas caché qu'il cherchait une affabulation, susceptible de frapper le public, et d'attirer son attention sur des thèses qu'il exposait depuis fort longtemps, depuis *La Conscience et le corps* et les *Éléments de psychobiologie*, et qui ont trouvé leur expression la plus accomplie, à notre avis, dans *Néofinalisme*, sans obtenir de la part des scientifiques et même des philosophes, autre chose qu'un succès d'estime¹. » Titre trompeur, donc, quant à l'existence du mouvement que ce livre est censé présenter ; mais titre également surprenant : quel rapport existe-t-il, relève Borella, entre la « cosmolâtrie » présentée par Ruyer dans son ouvrage et la « misocosmie » du gnosticisme ? C'est la première question à laquelle nous devons nous confronter en rapprochant gnose et écologie.

Ruyer n'a pas ignoré cette opposition véhiculée par le titre de son ouvrage et son contenu. Mais il porte son intérêt ailleurs, en

1. Jean BORELLA, « La gnose ruyérienne, religion de l'âge scientifique », dans Louis VAX et Jean-Jacques WUNENBERGER, *Raymond Ruyer. De la science à la théologie*, Paris, Éditions Kimé, 1995, p. 223.

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— **Jacques Arnould**

l'occurrence et avant tout, sur la question de la connaissance et sur la manière dont s'est progressivement constituée, au cours du XX^e siècle, une interface entre la science, la philosophie et la religion. Autrement dit, s'inscrivant dans une lecture historique qui remonte à la Renaissance, Ruyer choisit le terme de gnose non pour sa dimension dualiste et anticosmique, mais pour désigner une doctrine qui voit dans la connaissance un moyen d'atteindre un salut, voire même une forme en soi de salut ; cette connaissance est acquise dans une doctrine particulière, éventuellement ésotérique. « La Gnose, écrit-il dans l'introduction de son livre, est la connaissance de la réalité suprasensible, invisiblement visible dans un éternel mystère. Le Suprasensible constitue, au cœur et au-delà du monde sensible, l'énergie motrice de toute forme d'existence. » Et, en accord avec le rappel qui précède, il ajoute : « La Gnose nous révèle ce que nous sommes, ce que nous sommes devenus, le lieu d'où nous venons et celui dans lequel nous sommes tombés, le but vers lequel nous nous hâtons² ». Mais ce versant, traditionnel pourrait-on dire, de la gnose ne paraît pas prépondérant aux yeux de Ruyer.

Dans *La Gnose de Princeton*, le philosophe nancéien ne dénie pas l'importance de la science du vivant (il est devenu lui-même un autodidacte compétent en ce domaine), mais il reconnaît que « c'est la physique qui pose les questions les plus radicales en ce qui concerne le monde dans sa subsistance propre et sa nature d'univers, c'est-à-dire dans sa réalité de totalisation englobante³ ». Idée importante lorsque l'on connaît la manière dont Ruyer conçoit la démarche scientifique qui consiste à s'informer de la réalité. « Il y a deux manières d'être informé », écrit-il : « par observation et par participation » (p. 181). Or précisément, « la Gnose consiste à vouloir faire entrer les participables et la participation dans la science comme dans la philosophie religieuse, par la grande porte, non par la petite porte d'une psychologie suspecte, à peine scientifique et vaguement occultiste » (p. 191). Ce faisant, insiste-t-il, « la Gnose prend le contre-pied du scientisme matérialiste. Tous les êtres sont conscients, signifiants – ou plus exactement pleins de sens –, informants et s'informant » (p. 60). « Il pense dans l'univers » (p. 67),

2. Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, coll. « Pluriel », Paris, Fayard, 1977, p. 27. Les références de pages données entre parenthèses dans cette partie renvoient à *La Gnose de Princeton*.

3. J. BORELLA, *op. cit.*, p. 231.

Gnose et écologie

lance Ruyer; et pas seulement à cause de la présence de l'espèce humaine : tous les êtres sont également intelligents. Seulement, dans un univers comparable à un immeuble à plusieurs étages, communiquer avec les locataires d'un étage différent du nôtre (voire simplement du même palier) n'est pas toujours aisé. Il est pourtant possible, à force d'attention et d'exercice, de s'ouvrir aux autres formes d'intelligence, de passer d'une simple observation à une véritable participation à ce qu'il convient d'appeler une « Conscience cosmique ». La sagesse gnostique, telle que l'entend Ruyer, unit tous les domaines de la pensée humaine, scientifique, philosophique et religieux, pour ouvrir une nouvelle voie vers le divin.

La gnose décrite par Ruyer est en effet déiste. Dieu « est un Participable plutôt qu'un Observable » (p. 189). Au sein d'un cosmos marqué par le hasard, il est l'Esprit qui fait l'unité, la Pensée dont le monde est le cerveau, l'Anti-hasard, l'Actualisateur de chaque être. Autant de termes pour qualifier le divin, auquel il convient d'ajouter celui de « Nature-se-faisant » (p. 248). Cosmocentrique ou théocentrique : il n'y a, en fait, aucune différence fondamentale, tant que toute forme d'anthropocentrisme ou d'humanisme reste exclue : « l'homme doit garder dans le monde sa place modeste de Simien qui a momentanément réussi » (p. 33).

Tout compte fait, Ruyer a raison de parler de « Nouvelle Gnose » : son système présente quelques différences notoires avec les courants gnostiques du passé. Ainsi, la place accordée aux figures et aux récits mythiques est-elle bien plus modeste ; de même, les marques d'un dualisme sont-elles moins évidentes, sans pour autant être totalement inexistantes. L'univers n'est-il pas à la recherche de la lumière, autrement dit de l'émergence ou de la réalisation d'une Conscience cosmique toujours plus réelle ? Plus généralement, « l'Esprit domine le Matériel. Le sens l'emporte sur les moyens techniques, la conscience sur ses organes » (p. 412). Ce mystère est en même temps une clé qui ouvre à un Absolu transcendant. Quoiqu'il en soit, on comprend la remarque de Borella : même si le terme de cosmolâtrie est certainement excessif en ce qui concerne Ruyer, il n'y a pas chez lui de mépris pour la réalité naturelle. Elle est le lieu où s'exercent des forces cosmiques et organiques, sous la direction d'une Conscience. Par contre, rien n'est dit d'un quelconque choix éthique qui soit en accord avec la Nouvelle Gnose : est-ce à cause d'un déterminisme global, comme dans les anciennes

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— Jacques Arnould

gnoses ? Ruyer ne donne guère de précisions sur ce point. Ce n'est pas le cas de Jonas.

Hans Jonas et l'éthique néofinaliste.

Deux raisons, à première vue indépendantes, invitent à évoquer maintenant la figure et la pensée de Hans Jonas : son travail sur les origines du gnosticisme⁴ d'une part ; la réflexion éthique qu'il livre dans son *Principe Responsabilité*, publié en 1979, d'autre part⁵. Dans cet ouvrage, Jonas mène une critique sévère du rôle des sciences et des techniques, au sein des sociétés occidentales contemporaines. Si, par le passé, avait pu être élaborée une véritable utopie technique, fondée sur la conviction que la maîtrise de la nature par l'humanité conduirait cette dernière à son plein accomplissement, cette espérance doit désormais être abandonnée : la dynamique du progrès par accumulation du savoir, de l'industrie, de la consommation s'est en fait révélée destructrice et suicidaire. Désormais, le chœur de l'Antigone de Sophocle est loin, lui qui affirmait de l'homme que « bien armé contre tout, il n'est désarmé contre rien de ce que lui peut offrir l'avenir » (p. 18). L'avenir doit au contraire être appréhendé comme une réalité fragile, sans cesse mise en danger par les actes humains. Autrement dit, et c'est là l'une des leçons essentielles du *Principe Responsabilité*, le pouvoir de l'humanité doit désormais intégrer une responsabilité nouvelle, celle du souci pour les générations futures et l'avenir de la Terre. « Agis, écrit Jonas en forme d'impératif catégorique, de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre [...]. Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » (p. 30-31). Ou encore : « L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement » (p. 187).

4. Voir, en langue française, *La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, coll. « Idées et recherches », Paris, Flammarion, 1978.

5. Voir *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, coll. Passages, Paris, Éd. du Cerf, 1990. Les références de pages données entre parenthèses dans cette partie renvoient au livre *Le Principe Responsabilité*.

Gnose et écologie

Apparemment, la pensée de Jonas est fortement teintée d'anthropocentrisme : le souci pour l'intégrité de l'environnement semble motivé par celui de conserver à l'humanité des conditions suffisantes de survie. Et, de fait, Jonas n'est pas de ceux qui revendiquent pour la nature des droits légaux : « La nature n'est pas un sujet de droits. N'ayant pas d'obligations à notre égard, la nature n'a pas non plus de droits au sens d'un sujet de droits⁶ ». Cette position explique, pour une part, l'intérêt mitigé des milieux écologistes les plus virulents (comme les *Grünen*) pour la pensée du philosophe allemand, alors qu'elle a joui d'un véritable engouement au sein de la classe politique allemande et de la littérature environnementaliste anglo-saxonne plus *soft*. Quel en est en effet le fondement majeur ? La position sommitale occupée par l'humanité, au sein de l'évolution de la nature.

Parce qu'elle correspond à la réalisation complète d'une volonté finalisatrice, l'humanité n'a plus à évoluer, affirme Jonas. D'une telle volonté, les traces sont visibles dès l'émergence des premières formes organiques et le sont encore dans les plus élémentaires. Pour Jonas, « une philosophie de la vie comprend une philosophie de l'organisme et une philosophie de l'esprit. C'est même là une première proposition de la philosophie de la vie, en fait l'hypothèse qu'elle doit honorer au cours de sa mise en pratique. Car la définition de sa portée, comme sa contestation, exprime le fait que l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit et que l'esprit, même lorsqu'il atteint des sommets, reste une partie de l'organique⁷ ». Jonas s'oppose ainsi clairement à ceux qui nient l'existence d'une substance spirituelle au sein de la nature ou réduisent l'homme à la nature. De fait, les sciences modernes (en particulier, celles de l'évolution biologique) ont enlevé à l'humanité une grande partie de sa prééminence en mettant en évidence son appartenance aux processus évolutifs ; cette perte, selon Jonas, n'est acceptable que dans la mesure où elle s'accompagne d'un gain de dignité de la nature elle-même, celle de posséder une finalité propre. Jonas critique ainsi un savoir trop soucieux de pouvoir-faire, une technique trop attirée à la performance, au point d'avoir exclu cette finalité et

6. Cité dans Dominique BOURG, *Les Scénarios de l'écologie*, coll. « Questions de société », Paris, Hachette, 1996, p. 67.

7. Hans JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966, p. 1.

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— **Jacques Arnould**

d'avoir écarté de la civilisation technologique le souci d'être « cosmopolite ». Au sens où, selon la définition proposée par Jonas dans *La Religion gnostique*, être cosmopolite signifie être un bon citoyen du cosmos.

Que possèdent ces idées en commun avec les courants gnostiques ? La réponse est plus délicate à élaborer qu'il n'y paraît au premier abord. Il ne suffit pas en effet de mettre en avant des impératifs catégoriques et des exhortations déontologiques soucieux de la qualité de l'environnement naturel, pour écarter des propos de Jonas tout caractère gnostique. À mieux y regarder, on peut constater que « d'une part, il fait de l'homme un produit immanent de et à l'évolution, le produit le plus achevé, valorisé comme tel par le processus final qui l'a engendré. Mais en même temps, il absolutise cette valeur, la rend transcendante, c'est-à-dire l'arrache au processus évolutionnaire auquel l'humanité ne pourrait prendre part, alors même qu'elle commence à s'en donner les moyens. Le décompte de cette opération contradictoire laisse une puissance infinie interdite d'usage : toute cette durée cosmique à venir ouverte à la liberté humaine qui ne peut s'en saisir⁸ ». Ne retrouverait-on pas, si l'on en croit Hottois, le double caractère de l'être humain, à l'origine à la fois mondaine et outremondaine ? Dans quelle mesure l'univers du *Principe Responsabilité* est-il vraiment différent de celui des anciens gnostiques, autrement dit « une vaste prison dont le cachot le plus profond est la terre⁹ » ? Enfin, la terreur qui marque la vision gnostique du temps et de l'espace ne réapparaît-elle pas, quoiqu'atténuée, dans la peur dont Jonas souligne l'utilité pour la quête du bien et la prise au sérieux de ses nouveaux impératifs ? Bref, même si une vision aussi achevée de l'histoire que celle proposée par le philosophe allemand ne permet probablement pas d'élaborer une véritable perspective sotériologique (un élément important des courants gnostiques), il n'en existe pas moins, me semble-t-il, une réelle consonance entre plusieurs traits du gnosticisme ancien et la pensée de Jonas.

8. Gilbert HOTTOIS, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994) 1, p. 105.

9. H. JONAS, *La Religion gnostique*, p. 65.

Gnose et écologie

Au terme de cette présentation succincte de la pensée de Raymond Ruyer et de Hans Jonas, on peut légitimement s'interroger sur l'opportunité de les rapprocher des courants gnostiques ; certes, la place accordée et reconnue au savoir et au pouvoir qu'il confère, l'affirmation de l'existence d'une Conscience cosmique ou encore le finalisme, sous quelque forme que ce soit, peuvent être considérés comme appartenant aux champs de pensée qui constituent habituellement la gnose. Toutefois, quand bien même l'on pourrait parler d'une idéologie pour désigner les propos de Ruyer ou de Jonas, force est bien de reconnaître que celle-ci n'est probablement pas aussi radicale que les principaux courants du gnosticisme. Ce sont plutôt des orientations générales qui s'articulent et s'accordent avec d'autres opinions des sociétés contemporaines. Tel n'est pas le cas du troisième courant que je voudrais évoquer ici, celui de l'écologie radicale.

Arne Naess et l'écologie radicale.

Il serait erroné de « réduire » l'écologie radicale (appelée encore écologie profonde, en anglais *deep ecology*) au seul Arne Naess ; je me suis toutefois permis ce raccourci dans la mesure où l'expression elle-même a été proposée par ce philosophe norvégien dans un article intitulé : « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement. A Summary »¹⁰. Dans ce texte, l'auteur distingue une écologie dite « superficielle », uniquement préoccupée par la lutte contre la pollution ou l'exploitation excessive des ressources terrestres, et une écologie dite « radicale », ainsi dénommée à cause de son souci pour des intérêts plus fondamentaux. À cette dernière est liée une réflexion de type philosophique ou écosophie, « une philosophie de l'harmonie et de l'équilibre écologique »¹¹.

10. Dans *Inquiry*, 16 (1973) 1, p. 95-100. Je m'appuie, pour cette partie, sur l'analyse de Giovanni FILORAMO, « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde », publiée dans Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et Écologie*, coll. « Sciences humaines et religions », Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 137-150.

11. A. NAESS, *op. cit.*, p. 99.

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— **Jacques Arnould**

Cette philosophie présente des traits communs avec les courants auxquels on peut rattacher Ruyer ou Jonas. Ainsi, pour ce qui est de la connaissance scientifique, l'écosophie est fondée sur une conception de la science qui écarte l'atomisme, le réductionnisme ou encore l'instrumentalisme de la science dite traditionnelle, pour privilégier une approche holistique et symbiotique, intuitive et visionnaire, enfin finaliste. La communauté de pensée avec Ruyer est assez évidente, de même que la dette envers les travaux d'un Fritjof Capra ou d'un David Bohm, qu'ils relèvent de la physique ou de la métaphysique ; de même, le finalisme de la *deep ecology* n'est-il pas sans ressemblance avec celui de Jonas, dans une commune référence à une vision organiciste du monde. Mais, ce qui caractérise l'écosophie et l'écologie profonde, c'est une sorte d'intensification, de radicalisation de ces différents aspects, en particulier dans leur dimension religieuse. En d'autres termes, il n'est pas exagéré de parler d'un véritable processus de sacralisation du monde.

Qui dit sacralisation, ne dit pas nécessairement ou uniquement retour, au sein des cultures occidentales, des anciens rites religieux « naturels », cosmologiques ou non. Sans doute, Naess et ses amis n'hésitent pas à faire appel aux traditions culturelles africaines ou amérindiennes, non pour revenir à l'âge de pierre, mais pour y trouver une source d'inspiration. Avec le chef Seattle, ils réaffirment que « la terre n'est pas faite pour l'homme, mais l'homme est fait pour la terre ». Comme dans l'appréhension magique de la nature qui était celle de nos ancêtres où le numineux prenait une si grande place (pour reprendre les conclusions de Rudolf Otto), l'écosophie y voit un surdéterminisme normatif : « il y a un ordre inhérent à la nature qui, bien que ne venant pas de nous, ne s'impose pas moins à nous ¹² ». Ce faisant, la nature se voit conférer une valeur intrinsèque et tous les êtres le statut de sujet de droit : le principe éthique de l'écologie radicale est avant tout un égalitarisme biocentrique et holistique. Nul besoin de commenter longuement le rejet de toute forme d'anthropocentrisme qui est rattaché à une telle idéologie.

Cette sacralisation possède un autre aspect, plus esthétique pourrait-on dire ; elle doit en effet conduire à une sorte de réenchantement de la réalité. Comme Ruyer, les « écosophes » voient en effet dans l'observation et la contemplation de la nature une manière, une

12. D. BOURG, *op. cit.*, p. 34.

Gnose et écologie

voie de participation : l'auteur du *Printemps silencieux*, Rachel Carson, parle ailleurs du « sens de l'émerveillement », tandis que John Seed invite à « penser comme une montagne ». C'est à un véritable cheminement de croissance et de maturation spirituelle qu'invite la *deep ecology*, de l'individu comme de la société, au-delà d'un sentimentalisme superficiel. Naess l'avait évoqué dans son article de 1973, mais Bill Devall et George Sessions l'ont abondamment commenté : le principe de réalisation de soi, d'épanouissement personnel¹³ occupe désormais une place centrale, en écosophie ; il doit toutefois être correctement interprété. « Le véritable travail, écrivent Devall et Sessions, peut être symboliquement résumé par la réalisation du « soi-dans-le-Soi » où « le-Soi » correspond à la totalité organique » (p. 67), au fondement universel. Autrement dit, se réaliser n'a pas de sens pour l'ego isolé, mais seulement au sein d'une identification croissante et maximale du soi personnel avec ce « quelque chose qui est plus grand que leur ego » (p. 76), un Soi aux dimensions « océaniques » (p. 76), cosmiques. Arne Naess précise : « En tant qu'écologistes radicaux, nous éprouvons un plaisir naturel dans la diversité, aussi longtemps qu'elle ne contient pas de formes intrusives, comme la culture nazie, qui détruisent les autres » (p. 76).

Avec l'écologie profonde, retrouve-t-on tous les accents de la gnose ancienne ? Certes non. Quoi de commun, en effet, entre une apparente sagesse de l'harmonie et de l'équilibre écologiques et un dualisme entre l'homme et le monde ? Comment accorder une place à la faute ou à la chute, au rachat ou à la rédemption, dans une vision essentiellement continue (pour reprendre l'expression de *creatio continua*) du monde et de son histoire ? Pourtant, remarque Giovanni Filoramo, l'écosophie n'est pas sans retrouver les échos d'une « perspective hermétique qui relie l'élément divin présent dans l'homme à l'élément divin présent dans la Nature¹⁴ » : qu'il s'agisse d'une Conscience cosmique ou d'un Soi total, place est faite à autre chose qu'au seul *ego* humain. Une place tellement importante qu'elle finit par l'emporter sur les images d'harmonie et

13. Voir le livre de Bill DEVALL et George SESSIONS, *Deep Ecology*, Salt Lake City, Peregrine Smith Books, 1985. Les références de pages données entre parenthèses dans cette partie renvoient au livre *Deep Ecology*.

14. G. FILORAMO, *op. cit.*, p. 138.

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— **Jacques Arnould**

d'équilibre : l'ontologie non anthropocentrée de l'écologie radicale devient aisément un antihumanisme pratique. Il y a de fait un dualisme entre l'homme et le monde, mais, cette fois, au profit du monde, dans ce qu'il possède de « globalement » divin. Quitte à user d'une expression comme « nouvelle gnose », il n'est donc pas erroné de parler d'éléments gnostiques à propos de l'écologie radicale.

Qu'en est-il, alors, de la théologie, face à ces courants liés à la fois à la gnose et à l'écologie ?

La théologie de la création en question.

Un constat immédiat s'impose : « Peu d'aspects de la foi chrétienne, remarque Christoph Théobald, ont été, ces dernières années, autant interrogés que le « mystère du monde », peu de parties de la dogmatique autant réaménagées que le traité de la création ¹⁵. » Les raisons en sont multiples ; j'en retiendrai deux. La première tient au progrès opéré par les sciences contemporaines dans la compréhension de l'univers, de la vie et, enfin, de l'être humain ; on se souvient que Freud a parlé de trois révolutions successives, cosmologique, biologique et anthropologique, qui ont bouleversé la conception que les sociétés et les personnes humaines avaient d'elles-mêmes. Plus que jamais, la science, dans sa démarche comme dans ses résultats, interroge les conceptions du monde et de son origine héritées des générations antérieures, tant scientifiques que philosophiques et théologiques, au point que sont apparus, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, des mouvements dits créationnistes, farouchement opposés aux thèses évolutionnistes et attachés à une lecture concordiste de la Bible. Une deuxième raison tient à ce que l'on désigne désormais par les expressions de « crise écologique » ou de « prise de conscience écologique ». Quelles que soient les différences entre les cultures dans leur appréhension de la nature, elles sont toutes confrontées aujourd'hui à une remise en cause de leurs relations avec l'environnement. C'est souvent par le biais de cette problématique que bon nombre de théologiens contemporains en

15. Christoph THÉOBALD, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », *RSR*, 81 (1993) 4, p. 613.

Gnose et écologie

sont venus à « réaménager » le discours chrétien sur la création (voir, par exemple, Jürgen Moltmann ou Alexandre Ganoczy).

Leur tâche est loin d'être pour autant achevée. Si l'on s'en tient au seul domaine de l'écologie, les Églises, si elles ont su se réunir à plusieurs reprises (Bâle, Séoul) sur le thème de l'écologie sont encore dans l'incapacité d'offrir un message qui efface entièrement les critiques lancées, il y a près de trente ans déjà, à l'encontre de la tradition chrétienne et de son anthropocentrisme. Il en est de même, du moins en partie, en ce qui concerne la prise en compte des théories du *big bang*, de l'évolution ou de la conscience, dans l'enjeu de la théologie contemporaine qui est de « dire la création » : la question de l'origine (à favoriser vis-à-vis de celle de commencement, les débats autour de l'historicité des sept jours de la Genèse ou d'Adam et d'Ève n'ayant en fait qu'un intérêt second), celles de la finalité ou encore du hasard restent largement ouvertes ¹⁶.

Gnose, écologie et foi chrétienne.

Ce qui précède ne permet évidemment pas de bâtir une théologie de la création entièrement nouvelle et « adaptée » aux propos de la science contemporaine ; faut-il d'ailleurs attendre cela d'un discours théologique ? Mais la lecture religieuse des propos écologiques ou connexes, sur les rapports entre l'être humain et la réalité qui l'environne et qu'il observe peut permettre de souligner ou de rappeler quelques caractéristiques propres à la foi chrétienne, à l'égard de l'idée de création.

La première concerne la juste compréhension de cette idée elle-même. Pour la tradition judéo-chrétienne, et contrairement aux thèmes de la procession, de l'émanation ou de la transformation ¹⁷, la création désigne le pouvoir absolu par lequel Dieu promet à

16. Voir Jacques ARNOULD, *La Théologie après Darwin*, coll. « Théologies », Paris, Éd. du Cerf, 1998.

17. Il y a émanation lorsqu'un être tire de sa propre substance, à titre de réalité séparée, une substance semblable ou analogue, ou encore lorsque cet être produit en lui-même une nouvelle manière d'être, à la fois distincte de lui-même (il peut être sans elle) et indistincte (elle ne peut être supportée que par lui). Il y a transformation lorsqu'un agent extérieur intervient pour changer l'état d'un être.

LA TENTATION GNOSTIQUE ————— **Jacques Arnould**

l'existence et en dehors de lui, une réalité qui ne préexistait en aucune manière. Relation singulière et, en même temps, séparation stricte entre le Créateur et chacune de ses créatures, qui est marquée au commencement par une création *ex nihilo*. Quand bien même il existerait une forme de Conscience cosmique, universellement répandue, elle ne saurait être assimilée au Dieu créateur. Les anciens gnostiques l'avaient compris, eux qui croyaient en un Dieu transcendant qui sauverait l'œuvre imparfaite d'un Demiurge. Telle n'est pas la tradition chrétienne : c'est le même Dieu qui est créateur et sauveur.

Dès lors, le salut ne peut pas correspondre à une fuite de la matérialité ou encore à une fusion dans le Grand Tout : le salut « n'échappe » pas à la matière, elle aussi créature de Dieu. Pour user d'un autre registre, le Christ ne sauve pas en séparant mais plutôt en récapitulant. Les courants écologiques contemporains sont loin d'avoir intégré la richesse du thème du Christ cosmique, tel que le *xx^e* siècle l'a redécouvert ¹⁸.

Quant à la question de la finalité, face au néofinalisme de Hans Jonas ou au déterminisme « biocentrique » de l'écologie profonde, la foi chrétienne place le sens de la réalité en Dieu seul ; selon les termes de Jean Ladrière, il « introduit dans la nature non pas de nouvelles lois mais un sens que par elle-même et en vertu de ses propres lois la nature n'avait pas ¹⁹ ». Ce qui, dans l'expérience immédiate des choses et du temps laisse une place importante à l'événement, ce « surgissement toujours advenant du monde, cette sorte de pulsation instauratrice ²⁰ » et, pourrait-on ajouter, à sa manière créatrice.

Vient enfin, et c'est par là que je conclurai ces lignes, la question du statut de l'humanité. Ce statut est largement discuté par les courants tant gnostiques qu'écologiques, pour être souvent dévalorisé, au nom de l'appartenance au monde spirituel ou à la communauté des êtres qui composent la biosphère. Sans doute, la tradition chrétienne a-t-elle par le passé trop facilement confondu singularité et domination, oubliant par ailleurs que l'une comme l'autre n'avaient

18. Voir Jacques ARNOULD, « Les derniers avatars du Christ cosmique », *Transversalités*, 63 (1997), p. 229-245.

19. Jean LADRIÈRE, « Le rôle de la notion de finalité dans une cosmologie philosophique », *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), p. 180.

20. Jean LADRIÈRE, *L'Articulation du sens. II. Les langages de la foi*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 125, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 298.

Gnose et écologie

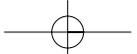
de fondement que dans la toute-puissance créatrice et rédemptrice de Dieu. Sans doute aussi convient-il d'abandonner toute forme d'anthropocentrisme spéculatif pour prendre au sérieux l'anthropocentrisme pratique dont nous avons hérité de quatre siècles de progrès²¹. Nous n'avons pas à choisir entre la connaissance (technoscientifique) et la contemplation (écologique) : le salut de l'humanité n'est plus à acquérir par un surcroît de maîtrise de la réalité ou par son abandon généralisé. Il consiste plutôt, pour le croyant, à faire converger vers le Christ « les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations²² ». Alors, au terme de l'histoire, Dieu sera tout en tous, la rédemption de l'humanité s'intégrant à l'accomplissement de la création.

« Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. Car notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer : ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance. »

(Romains 8, 22-25)

21. Avec Dominique BOURG (dans « Droits de l'homme et écologie », *Esprit*, 185 (1992) 10, p. 80-94), je distingue l'anthropocentrisme spéculatif (ou revendicatif, mais le plus souvent sans réel effet) de l'anthropocentrisme pratique qui est la reconnaissance de la responsabilité que l'humanité a acquise, au long de son histoire, vis-à-vis d'une biosphère devenue progressivement son environnement.

22. Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 45.



Michaël FIGURA

L'Église face au défi renouvelé de la gnose et du gnosticisme

1. La situation présente.

Révolution mondiale de l'âme, tel est le titre inhabituel d'un ouvrage de référence sur la gnose de l'Antiquité tardive à nos jours¹. Les textes présentés témoignent de ce que la gnose (savoir, connaissance et science des secrets divins réservés à une élite²) n'est pas seulement un enseignement, un mouvement de libération religieuse ou une attitude du passé, mais bien quelque chose d'actuel. Dès lors, la question peut être posée de la manière suivante : comment l'Église peut-elle réagir à ce réveil de la gnose qui se manifeste de manière si diverse ? Les peuples, ceux tout au moins d'Europe et des États-Unis d'Amérique, vivent dans une époque de rupture sociale et culturelle. Nous sommes passés d'une société industrielle à une société de l'information et du savoir (Internet). Un chapitre de cet ouvrage s'intitule : « L'autodivinisation gnostique du savoir ». La science d'un Nouvel Age accède au rang de religion nouvelle³. Ce qui est plus préoccupant encore pour l'Église, c'est cette religiosité nouvelle,

1. Peter Sloterdijk und Thomas H. Macho (Hg), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zürich, 1993.

2. Voir Clemens Scholten, *Gnosis II : Alte Kirche*, in LThK IV, 1995, Sp. 804.

3. Voir Norbert Brox, *Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis*, München, 1989, 7.

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE ————— Michaël Figura

non liée à elle, et qui choisit, parmi les différentes *offres* du marché mondial, l'option religieuse qui répond au goût propre de chacun.

Face à ce défi renouvelé par les différentes tendances et courants gnostiques de notre époque, l'Église ne part pas de zéro. Déjà la première Épître de Saint Jean, pour ne s'en tenir qu'à un document classique du Nouveau Testament, combat les hérésies docétistes et gnostiques⁴. C'est au deuxième siècle que le débat du premier christianisme avec la gnose atteint son point maximal, comme le montre l'œuvre principale d'Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*. Mais ce débat de l'Église avec les mouvements gnostiques dut se poursuivre aussi plus tard. Elle a ainsi accumulé un tel trésor de foi, de sagesse spirituelle, et de force exemplaire qu'elle peut sereinement répondre au défi renouvelé de la gnose et du gnosticisme. Lorsque la jeune Église combat la gnose et le gnosticisme, elle réagit par l'établissement du canon de l'Écriture sainte, par la *regula fidei* ou *regula veritatis*, la succession apostolique dans l'Épiscopat. Ce sont ces pieux profondément plantés qui déterminent encore maintenant l'attitude de l'Église par rapport à ce nouveau réveil de la gnose. Le débat actuel avec la nouvelle gnose est avant tout déterminé par la signification que l'on donne à Jésus Christ, à la figure humaine du Christ, au concept de Révélation, à la question des limites du savoir, au nouvel attrait de la doctrine de la réincarnation, à une compréhension nouvelle des relations entre mystique et méditation. Ces champs problématiques, dans lesquels ne s'épuise pas la nouvelle gnose, doivent être pensés comme des défis posés à l'Église de notre temps.

4. Pour résumer, les *docétistes* (II^e et III^e siècles) pensaient que le Christ n'avait qu'une apparence (*dokein*, sembler) humaine. La *gnose* est une doctrine non spécifiquement religieuse qui propose un salut fondé sur une connaissance (*gnôsis*) *ésotérique* réservée à une élite; ce salut ne peut être obtenu qu'à la condition de fuir le monde créé, car la gnose considère que la création est l'œuvre du Mal et non l'œuvre de Dieu. La gnose refuse ainsi l'Incarnation, et le salut par un Christ *incarné*. Le *gnosticisme* désigne plutôt les hérésies chrétiennes issues de la gnose. Les manichéens du III^e siècle, les bogomiles balkaniques des X^e-XII^e siècles ou les cathares des XI^e-XIII^e siècles appartiennent à ce même courant. Il convient évidemment de rappeler que le terme de gnose désigne historiquement la fausse connaissance sur Dieu, quand l'Église propose, elle, la véritable connaissance de Dieu par le Christ dans l'Esprit (N.d.T.). Sur l'usage de 1 *Jean* contre la gnose et le gnosticisme, voir Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg i. Brsgau, 1979, 15-23; Hans-Joseph Klauck, *Der erste Johannesbrief*, Zürich-Neukirchen-Vluyn, 1991, 34-42.

L'Église face au défi renouvelé de la gnose

2. Les problèmes posés par la gnose et le gnosticisme contemporains.

1. L'humanité et l'historicité de Jésus Christ

Dans le Nouveau Testament, la signification de l'humanité et de l'historicité de Jésus Christ comme antidote à la pensée gnostique est clairement perceptible dans la première *Épître de Saint Jean*. Face aux hérésies gnostique ou docétiste, qui tiennent l'humanité de Jésus pour négligeable, ce texte nous donne des connaissances christologiques précises par rapport à la croissance humaine de Jésus et à sa mort sanglante sur la croix, afin de souligner l'humanité et l'historicité réelles du Christ. Le texte décisif de ce point de vue est 1 *Jean*, 4, 2 et suivants : « Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui ne reconnaît pas [ou, dans une leçon primitive, qui *divise* (luei)] Jésus n'est pas de Dieu ». Le Jésus historique est ici indissolublement compris dans la confession de foi au Christ. Les gnostiques semblent avoir aussi refusé le sang rédempteur du Christ, car 1 *Jean* 5, 6 souligne avec insistance que Jésus Christ n'est pas venu avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang. Le refus gnostique du sang du Christ Jésus rencontre la doctrine christique du salut, particulièrement la doctrine du péché et de l'expiation (entendue comme purification).

Ignace d'Antioche (première moitié du second siècle) combat lui aussi, dans les sept lettres qu'on lui attribue, les hérétiques docétistes, qui ne prennent au sérieux ni l'humanité de Jésus, ni sa venue dans la chair. Ils ne le reconnaissent pas comme *sarcoforos*, porteur de chair (Smyr, 5, 2). Ignace insiste de manière décisive et pour des raisons sotériologiques sur la nature charnelle de la personne humaine et divine de Jésus Christ. Ce n'est qu'ainsi que nous sommes délivrés. Jésus Christ « fut vraiment cloué pour nous dans sa chair, dont il fit le fruit (dont nous sommes issus) librement offert à Dieu » (Smyr, 1, 2).

Mais notre époque n'est peut-être plus tant marquée par une christologie docétiste ou gnostique⁵. De plus en plus, beaucoup de chrétiens et de non-chrétiens sont fascinés par le Jésus terrestre, notre frère et ami, par ses paroles et par ses actes, par son engagement en faveur des abandonnés et des exclus.

5. Voir Ulrich Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus*, Stuttgart, 1990.

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE ————— **Michaël Figura**

Pourtant, maints phénomènes à l'intérieur et à l'extérieur du christianisme ecclésial semblent trahir des tendances gnostiques. Il y a une sorte de piété christique, voire de mystique chrétienne pour lesquelles le Christ est une figure du salut qui ressemble en bien des traits au sauveur gnostique⁶. Ce n'est pas un hasard si les *odes de Salomon*⁷, d'influence gnostique, inspirent aujourd'hui la piété de nombreux chrétiens. Ce qui engage auprès de Jésus et attache à lui, c'est le chemin de la Rédemption, qui conduit à l'unité de l'âme avec Dieu. Le Jésus historique et terrestre devient un simple schème. Il devient un prototype de l'âme qui veut trouver son chemin vers le salut, un Guide vers le salut, d'où affluent pour chacun lumière et force, joie et paix. Il n'y aurait rien à redire si un critère de sélection typiquement gnostique ne s'y trouvait caché. Du Jésus terrestre, chacun ne reconnaît souvent que ce qui s'ajuste aux rails de ses propres pensées. L'autre aspect du Jésus historique, sa critique d'une piété légaliste et égocentrée, tout comme ses exigences critiques envers la société, ne s'adaptent que malaisément à une christologie gnostique.

L'Église est toujours tenue de se conformer à l'Évangile du Christ et de le rendre fécond pour le temps présent. À cette fin, elle doit annoncer la totalité du mystère du Christ, la véritable divinité et humanité de Jésus Christ, sa souffrance, sa mort sur la croix et sa Résurrection. Par sa mort pour nous, il nous a libérés du péché et de la mort, et par sa Résurrection, nous indique le chemin nouveau vers la vie. En cherchant le sens de sa vie, le chrétien doit rencontrer le Christ intégral, tel que l'annonce l'Église⁸. « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. (...) Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » (*Gaudium et spes*, § 22). Le difficile défi auquel est confrontée l'Église aujourd'hui – comme au deuxième siècle – consiste à se défendre d'une christologie sélective dans laquelle chacun n'accepte du Christ que ce qui s'adapte à sa propre conception de la vie. Assurément, il y a

6. Hans-Joseph Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, Stuttgart, 1996, 174-180.

7. *Oden Salomos*, übersetzt u. eingeleitet v. Michael Lattke, Freiburg i. Br. 1995.

8. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München, 1993, n° 389-682.

L'Église face au défi renouvelé de la gnose

pour le chrétien différentes voies d'accès au Christ Jésus et différents traits de sa vie terrestre qui le touchent particulièrement. Mais tout doit en dernier lieu être situé dans la totalité du mystère du Christ, car ce n'est que le mystère tout entier qui possède une force libératrice.

2. La figure humaine du Christ

On cite souvent comme définition de la gnose la phrase de Théodote que l'on trouve chez Clément d'Alexandrie (vers 200 après J.-C.) dans les *Extraits de Théodote*, recueil de paroles de différents maîtres gnostiques : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où sommes nous jetés ? Dans quelle direction nous hâtons-nous ? De quoi sommes-nous libérés ? Qu'est-ce que naissance, et nouvelle naissance ? »⁹. Ce ne sont pas ces questions en soi, mais les réponses qui leur sont apportées, ou plutôt l'état d'esprit fondamental qui les inspire qui définissent la gnose. Que cet état d'esprit fondamental ne soit pas si étranger que cela à l'homme d'aujourd'hui, c'est ce que montre un aperçu d'un livre culte de la fin des années soixante. Ernst Bloch commence son œuvre majeure *Le Principe espérance* par les questions suivantes, semblables à celles de Théodote : « Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Qu'est-ce qui nous attend ? Qu'attendons-nous ? »¹⁰. Le sentiment de peur, le sentiment d'être menacé dans le monde domine dans une large mesure la gnose d'hier et d'aujourd'hui. Le monde présent est éprouvé comme un pays étranger dans lequel l'homme s'est égaré et dont il doit partir pour regagner l'autre monde, patrie de ses origines. Le chemin qui y conduit se nomme gnose, connaissance, compréhension du véritable contenu des choses, de l'être véritable des objets. Une compréhension négative du monde, un rapport négatif à celui-ci tout comme l'aspiration à en être délivré constituent les expériences fondamentales des gnostiques. L'Église est aujourd'hui, comme à toutes les époques, mise au défi de répondre aux anciennes et nouvelles questions gnostiques fondamentales qui concernent la Révélation. Il s'agit tout particulièrement de restaurer la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu. C'est dans cet être à l'image de Dieu que se trouve ancrée l'inviolable dignité de l'homme.

9. *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2 (GCS, 17², 131, 17-19).

10. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd, 1, Frankfurt a. M., 1967, 1.

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE ————— *Michaël Figura*

Contre un dualisme platonicien qui dévalue le corps et qui est aussi présent dans la gnose, l'Église souligne l'unité de l'homme : « Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur (Daniel, 3, 57-90). Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. Toutefois, blessé par le péché, il ressent en lui les révoltes du corps. C'est donc la dignité même de l'homme qui exige de lui qu'il glorifie Dieu dans son corps, sans le laisser asservir aux mauvais penchants de son cœur »¹¹.

À partir de la Révélation, l'Église peut aussi répondre aux questions du sens de la vie humaine et de ce dont nous sommes libérés. Le sens de la vie humaine consiste en une vie humaine comblée, ancrée déjà ici-bas dans une communion avec Dieu et avec les hommes. La communion avec Dieu n'est pas quelque chose qui ne se produira qu'au-delà de la mort ; elle est déjà la réalité déterminante de notre vie. Par le baptême, nous participons déjà à cette communion avec Dieu par le Christ dans l'Esprit, même si elle n'atteindra son entière plénitude que dans la gloire céleste.

La figure humaine du Christ, que l'Église défend contre des tendances gnostiques, part de Jésus Christ, perfection achevée de l'homme et en même temps vrai Dieu. C'est de lui que les vieilles questions gnostiques de l'origine et de la destinée de l'homme reçoivent une réponse de foi. Car c'est en Jésus Christ que Dieu, avant la Création du monde, nous a choisis et destinés à la Rédemption, qui fait de nous son bien propre (*Éphésiens* 1, 3-14).

3. Réincarnation et christologie chrétienne

La doctrine de la réincarnation, présente dans l'hindouisme et le bouddhisme, mais aussi chez les Pythagoriciens, Platon, l'hellénisme et les gnostiques (Basilide), rencontre aujourd'hui de plus en plus d'adeptes. D'où vient que cette croyance, d'après laquelle nous aurions déjà vécu une ou plusieurs fois et reviendrions vivre après la mort, attire beaucoup d'hommes de notre époque ? À la différence des religions extrême-orientales, dans lesquelles il s'agit de libérer

11. *Gaudium et spes*, 14.

L'Église face au défi renouvelé de la gnose

l'âme du cycle des nouvelles naissances, la réincarnation est comprise par ses adeptes européens comme une image de l'espérance¹². En dépit de l'allongement considérable de la vie humaine, l'idée de l'unicité de la vie humaine reste pourtant inacceptable pour un adepte de la réincarnation. La réincarnation offre la possibilité d'une réalisation progressive de soi et devient un chemin d'autorédemption graduelle. Le présent intérêt pour la réincarnation a des racines diverses : la rencontre des religions orientales, l'anthroposophie de Rudolf Steiner (1861-1925), les récits de personnes qui, dans un état d'hypnose, se sont souvenues d'une vie antérieure. Les personnes cliniquement mortes qui se sont réveillées à la vie passent pour s'être remémoré plusieurs morts, plusieurs naissances et plusieurs vies antérieures¹³.

Le christianisme a constamment refusé l'idée de la réincarnation. Dans ce refus, c'est la figure humaine du Christ qui joua le plus grand rôle, avec aussi les paroles de saint Paul : « Et comme le sort des hommes est de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement, ainsi le Christ fut offert une seule fois pour enlever les péchés de la multitude » (*Hébreux*, 9, 27)¹⁴. Saint Paul établit ici un parallèle entre l'unicité de la vie humaine et l'unicité du sacrifice du Christ. L'anthropologie, la sotériologie et l'eschatologie chrétiennes sont déterminées par cet hapax (une seule fois pour toujours).

Ce refus de la réincarnation est justifié par les idées suivantes, que l'Église doit clairement mettre en évidence dans son débat actuel avec les gnostiques. D'après la conception chrétienne, l'homme tout entier, qui est « un dans son corps et dans son âme » (*Gaudium et spes*, 14), a été créé par Dieu. Dieu l'a destiné à la vie éternelle, maintenant déjà, par son âme immortelle (ordre de la création), par la foi et par le baptême (ordre de la grâce), et à la fin des temps, par la résurrection de la chair et des morts, au retour du Christ. Mais puisque l'homme est, corps et âme, une créature de

12. Christoph Schönborn, *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung*, Einsiedeln/Trier, 1987, 122-127.

13. Reinhart Hummel, *Kult statt Kirche, Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität außerhalb und am Rande der Kirchen*, in Günter Baadte/Anton Rauscher (Hg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz/Wien/Köln, 1988, 43-61 (Bibl.).

14. Voir aussi *Lumen Gentium*, 48, 4.

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE ————— **Michaël Figura**

Dieu, il a aussi été voulu par Dieu comme cette personne déterminée, dotée de ses qualités propres dans cette époque concrète. L'unicité de la personne contredit la pluralité des réincarnations. La misère et la grandeur de l'homme, c'est qu'il doive, dans sa vie unique, prendre une décision définitive : qu'il opte pour ou contre Dieu qu'il rencontre dans le Christ et dans l'Église. À ceux qui n'ont pas rencontré le Christ, Dieu réserve les chemins sur lesquels son salut leur sera accordé¹⁵. La signification unique de Jésus Christ dans l'anthropologie, la sotériologie et l'eschatologie chrétiennes est un élément important dans le débat qui les oppose à la doctrine de la réincarnation. Saint Paul résume une expérience importante du christianisme dans la phrase suivante : « Car pour moi, le Christ est la vie et mourir m'est un gain » (*Philon* 1, 21). La vie est déterminée par le Christ, mais aussi la mort. Pour saint Paul, la vie et la mort ne sont pas en soi si décisives. Ce qui est pour lui décisif, c'est de savoir pour qui nous vivons et pour qui nous mourons : « Nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Que nous vivions ou que nous mourions, nous appartenons au Seigneur » (*Romains* 14, 7-8).

La doctrine de la réincarnation n'a de ce fait aucune place dans le christianisme, car elle contredit les convictions essentielles de la foi de l'Église. Qui a trouvé le Christ a aussi trouvé le sens et le but de sa vie. Il ne pourrait pas trouver un meilleur sens ou un meilleur but à sa vie dans des réincarnations répétées. C'est ce que garantissent au moins deux paroles de l'Évangile de saint Jean : « Celui qui vient à moi, je ne le rejeterai pas » (*Jean* 6, 37) ; « quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (*Jean* 12, 32).

4. La méditation sur le Christ et la nouvelle gnose

Sous le vocable de « nouvelle gnose », on désigne des mouvements actuels d'ésotérisme et de mysticisme de la nature que l'on peut rassembler sous le terme plus large de « New-Age »¹⁶. Cette

15. Michael Figura, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, in : ThPh 59 (1984), 560-572.

16 Voir Medard Kehl, *Gnosis, 2, Neognosis und Christentum*, in Hans Gasper/ Joachim Müller/Friedericke Valentin (Hg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg i. Br. 1990, 388-393.

L'Église face au défi renouvelé de la gnose

nouvelle gnose est également déterminée par différents courants de la méditation et de la mystique qui prennent leur source hors du Christ¹⁷. Sous la forme d'une mystique panthéiste de la nature ou du cosmos, par une descente dans son propre moi et par le moyen de l'expérience personnelle, certains cherchent à se libérer de multiples expériences sociales et personnelles malheureuses. Pour la nouvelle gnose, c'est l'expérience personnelle qui est caractéristique. Elle va de pair avec l'expérience qui revient à s'éprouver inclus dans un cosmos que l'on a divinisé. À cette attitude est lié un refus de la foi de l'Église, de la confiance en la parole de Dieu et en la Révélation divine par laquelle Dieu lui-même se proclame le centre de la vie de l'homme. Les dogmes, dans lesquels l'Église formule sa foi, sont aussi pour la nouvelle gnose quantité négligeable.

La foi est liée à des expériences que le croyant rencontre sur son chemin de foi. Mais il y a aussi dans la foi un surcroît d'action divine et de coopération humaine qui n'est pas accessible à l'expérience, comme le fait de se trouver dans la grâce sanctifiante.

L'Église prend au sérieux le besoin d'expérience. Elle peut indiquer à cette occasion le riche trésor de la mystique chrétienne comme *cognitio experimentalis*. Mais elle doit en même temps souligner clairement que la méditation et la mystique représentent un approfondissement de la Révélation, dans laquelle Dieu ne dévoile pas des vérités individuelles, mais dans laquelle il s'annonce Lui-même. Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, a décidé de se révéler Lui-même et d'annoncer le mystère de Sa volonté. Dans cette Révélation, le Dieu invisible, débordant d'amour, s'adresse aux hommes comme à Ses amis et converse avec eux pour les inviter à entrer dans Sa communion et les y accepter.

Le texte de la Congrégation pour la doctrine de la foi, adressé aux évêques de l'Église catholique et portant sur quelques aspects de la méditation chrétienne (15.10.1989), parle de quelques formes défectueuses de prière et nomme à cette occasion la pseudognose et le messalianisme¹⁸.

17. Voir Joseph Sudbrack, *Neue Religiosität - Herausforderung für die Christen*, Mainz, 1987 ; *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New-Age*, Würzburg, 1988 ; Günther Schiwy, *Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum*, München, 1987.

18. Mot formé à partir du participe syriaque qui signifie prier. Ces *prieurs* furent accusés d'être des débauchés, ou des agités, ou encore des enthousiastes. On leur reprochait de s'écarter des normes sociales en permettant aux hommes

PROBLÉMATIQUE ACTUELLE _____ *Michaël Figura***3. Jésus Christ comme le Chemin, la Vérité et la Vie (Jean 14, 6).**

La nouvelle gnose – anthroposophie, New-Age, religions extrême-orientales – constitue un défi pour l'Église : jusqu'où est-elle capable de tirer de son dépôt de foi une réponse convaincante pour répondre à des questions nouvelles dans les domaines de la christologie, de l'anthropologie, de l'eschatologie, de la mystique, voire de la méditation ? Elle ne le pourra qu'à la condition de fixer les yeux sur Jésus qui est le Chemin, la Vérité et la Vie, et de se laisser indiquer par Lui les réponses aux questions décisives qu'elle doit formuler d'une manière nouvelle pour notre temps.

*(Traduit de l'allemand par Nicolas Aumonier.
Titre original : Erneute Herausforderung der Kirche durch Gnosis und Gnostizismus.)*

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a fait ses études de théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande, et membre du Comité de rédaction de la *Communio* allemande.

et aux femmes de vivre ensemble et de ne pas travailler. Cette hérésie, principalement orientale (Égypte, Antioche,...), dépourvue de chef de file, apparut dès la 1^{re} moitié du 4^{ème} siècle. Elle fut condamnée en 381 par un synode tenu à Antioche puis au concile d'Éphèse en 431 (N.d.T.).

Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Cardinal Joseph RATZINGER

Liberté et Vérité

DANS la conscience de l'humanité d'aujourd'hui, la liberté apparaît comme le bien suprême, auquel tous les autres sont subordonnés. Dans la législation, on a donné à la liberté de création et à la liberté d'expression la préséance sur toutes les autres valeurs. Des valeurs qui sont en concurrence avec la liberté et peuvent nécessiter une limitation de celle-ci apparaissent comme des entraves, des « tabous », c'est-à-dire des reliquats d'interdits ou de peurs archaïques. L'action politique se doit de toujours favoriser la liberté. La religion elle-même ne peut se mettre en valeur qu'en tant que facteur de libération pour l'homme et l'humanité. Sur l'échelle des valeurs, la liberté apparaît comme la valeur par excellence et le droit fondamental de l'homme

Face à ces présupposés, nous considérons le concept de vérité plutôt avec méfiance : on se souvient que nombre de pensées et de systèmes ont revendiqué pour eux ce concept de vérité ; trop souvent l'affirmation de la vérité a été un moyen pour opprimer la liberté. À cela s'ajoute le scepticisme, nourri par les sciences naturelles, envers tout ce qui échappe à l'explication ou à la preuve exactes. Il semble qu'il n'y ait plus là qu'une appréciation subjective, qui ne peut plus prétendre à une obligation universelle. C'est le mot de Pilate qui exprime le mieux l'attitude moderne : « qu'est-ce que la vérité ? ». Celui qui affirme être au service de la vérité par ses paroles et par ses actes doit s'attendre à être traité de fou ou de fanatique. Car « le regard vers l'au-delà nous est fermé ». Cette parole de Goethe, dans *Faust*, caractérise notre sensibilité moderne.

Qu'est-ce que la liberté ?

Il y a sans aucun doute de bonnes raisons, devant toute manifestation d'un pathos de la vérité, de demander avec circonspection : qu'est-ce que la vérité ? Mais il existe autant de bonnes raisons de demander : qu'est-ce que la liberté ? Que pensons-nous vraiment lorsque nous glorifions la liberté et que nous la plaçons au sommet de notre échelle de valeur ? Je crois que ce qui est généralement contenu dans l'exigence de liberté est exposé de façon très juste par Karl Marx lorsqu'il exprime son rêve de liberté. Dans la société communiste, il deviendra possible de « faire ceci aujourd'hui, et cela demain, chasser le matin, pêcher l'après-midi, le soir faire de l'élevage, et se livrer à la critique après le dîner, exactement comme j'en ai envie »¹. C'est précisément ainsi que le sens commun non-réfléchi comprend, sous le mot de liberté, le droit et la possibilité de faire tout ce que nous souhaitons et de ne pas devoir faire ce que nous ne voulons pas. Autrement dit, la liberté signifierait que la volonté individuelle est la seule norme de notre action, que la volonté peut tout vouloir et a la possibilité de réaliser tout ce qu'elle a voulu. Ceci amène d'autres questions : dans quelle mesure la volonté est-elle vraiment libre ? Dans quelle mesure est-elle rationnelle ? Et puis : une volonté non rationnelle est-elle vraiment une volonté libre ? Une liberté non rationnelle est-elle vraiment liberté ? Est-elle vraiment un bien ? La définition de la liberté comme possibilité de vouloir et de faire ce qui a été voulu ne doit-elle pas être complétée par un rapport avec la raison, avec l'unité de la personne, pour qu'elle ne deviennent pas la tyrannie de l'irrationnel ? Il est clair que dans la question de la rationalité de la volonté est déjà posée la question de la vérité.

Ce ne sont pas seulement des considérations philosophiques abstraites qui nous obligent à nous poser de telles questions, mais notre situation sociale concrète, dans laquelle, certes, l'exigence de liberté reste intacte, mais dans laquelle aussi toutes les formes antérieures des mouvements de libération et des systèmes libertaires sont mises en doute de façon radicale. N'oublions pas que le marxisme, une des grandes forces politiques de notre siècle, a prétendu conduire au monde nouveau de la liberté et de l'homme libéré. C'est précisément la prétention de connaître le chemin conduisant scientifique-

1. K. Marx, F. Engels, *Werke*, 39 volumes, Berlin 1961-71, tome III, p. 33

Liberté et Vérité

ment à la liberté et la promesse de créer un monde nouveau qui a séduit beaucoup des esprits les plus audacieux de notre époque. Ce système apparut comme la force qui pouvait enfin transformer la doctrine chrétienne du salut en une réelle action de libération, comme la force qui pouvait ramener le règne de Dieu à un véritable règne de l'homme. L'effondrement du communisme réel dans les États est-européens n'a pas totalement anéanti de tels espoirs, qui subsistent ici et là et cherchent de nouvelles formes. Dans la mesure où l'effondrement politique et économique n'a pas été accompagné de sa liquidation intellectuelle, la question soulevée par le marxisme reste posée. En tout cas, il est patent que son système n'a pas fonctionné comme il l'avait promis. Personne ne peut sérieusement nier que ce qu'on avait supposé être un mouvement de libération a été, à côté du national-socialisme, le plus grand système d'esclavage des temps modernes. L'ampleur de la destruction cynique de l'homme et du monde est certes souvent passée sous silence, elle ne peut plus être mise en doute...

Pourtant, la supériorité morale apparente du système libéral en politique et en économie ne provoque aucun enthousiasme. Le nombre est trop grand de ceux qui n'ont pas part aux fruits de cette liberté, ou même qui perdent toute liberté : le chômage redevient un phénomène de masse ; le sentiment d'être inutile, surnuméraire, est au moins aussi douloureux que la pauvreté matérielle. L'exploitation sans scrupule se développe. La criminalité organisée exploite les opportunités du monde libéral, et partout guette le spectre du non-sens. Le philosophe polonais Andrej Szizyplorski a décrit sans complaisance le dilemme de la liberté qui a résulté de la chute du mur : « Il ne fait pas de doute que le capitalisme a représenté un grand progrès. Et il ne fait pas de doute non plus qu'il n'a pas comblé toutes les attentes. On entend toujours au sein du capitalisme le cri des masses gigantesques dont les désirs n'ont pas été satisfaits... En pratique, dans la vie politique et sociale, le naufrage de la conception soviétique du monde a signifié la fin de la servitude pour des millions d'hommes. Mais pour la pensée européenne, à la lumière de la tradition des deux derniers siècles, la révolution anticommuniste a signifié aussi la fin des illusions des Lumières, c'est-à-dire la destruction du socle intellectuel sur lequel reposait le développement européen. Nous sommes entrés dans une époque singulière, inconnue jusqu'ici, d'uniformité de l'évolution sociale. Sans doute

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

pour la première fois dans l'histoire, il apparaît soudain qu'il n'y a qu'une seule voie, un seul modèle et une seule manière de modeler le futur. Et les hommes ont perdu la foi dans un sens de ces transformations. Ils ont aussi perdu l'espoir que l'on puisse vraiment transformer le monde, et qu'il vaille la peine de le transformer. Mais l'absence actuelle d'alternative pose aux hommes des questions nouvelles : et d'abord, peut-être l'Occident n'a-t-il pas raison ? Mais si l'ouest n'a pas raison, qui donc a raison ? Et parce que personne en Europe ne doute vraiment de ce que le communisme n'avait pas raison, apparaît une troisième question : peut-être personne n'a-t-il raison ? Mais s'il en est ainsi, la pensée des Lumières tout entière n'a plus de valeur. Peut-être la vieille machine à vapeur des Lumières, après deux siècles de bons et loyaux services, sans problèmes, s'est-elle arrêtée sous nos yeux et par notre fait. Et la vapeur se perd dans les airs. S'il en est effectivement ainsi, les perspectives sont bien sombres »².

Quelles que soient les objections à opposer à Szizyplorski, on ne peut négliger le réalisme et la logique de son argumentation. Mais face à un tel diagnostic, on ne peut rester sans réaction. Ainsi, personne n'aurait raison ? Il n'y aurait pas de droit ? Les fondements des Lumières européennes, sur lesquels reposent notre voie vers la liberté, sont-ils faux ou simplement insuffisants ? La question « qu'est-ce que la liberté » est-elle en fin de compte aussi complexe que la question « qu'est-ce que la vérité » ? Le dilemme des Lumières, devant lequel nous nous trouvons indubitablement, nous oblige à poser à nouveau ces deux questions, et à chercher à nouveau leur rapport. Pour y parvenir, nous devons repenser le chemin moderne vers la liberté, le reprendre à son point de départ. Je ne peux naturellement, dans le cadre restreint qui est le mien, que tenter d'esquisser les grandeurs et les faiblesses de la voie moderne, pour tenter de trouver, au-delà des sombres perspectives d'aujourd'hui, des voies nouvelles.

Liberté et modernité.

Il n'y a aucun doute sur le fait que l'époque que nous appelons « moderne » est dès son origine intimement liée au thème de la

2. Manuscrit inédit.

Liberté et Vérité

liberté : l'élan vers des libertés nouvelles est bien la seule raison qui puisse justifier une telle périodisation. C'est sur ce terrain que Luther, avec *De la liberté du chrétien*, se place avec force. Cet appel à la liberté, qui a déclenché un véritable séisme par les écrits d'un moine, ont créé un mouvement de masse qui a bouleversé le monde médiéval. Il en allait de la liberté de conscience face à l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire de la liberté de l'homme la plus intérieure. Ce ne sont pas les ordres communautaires qui sauvent l'homme, mais sa foi toute personnelle au Christ. Que soudain tout le système des ordres de l'Église médiévale ne compte plus, voilà qui est apparu comme un formidable bond vers la liberté. Ces ordres qui devaient porter les hommes et les sauver apparaissent soudain comme des charges, ils n'engagent plus, ils ne signifient plus le salut. Le salut est libération, libération du joug des ordres supra-individuels. Même si l'on ne peut parler d'un individualisme de la Réforme, il n'en reste pas moins que l'importance nouvelle de l'individu et la modification des rapports entre la conscience individuelle et l'autorité en sont des traits fondamentaux. Ce mouvement de libération resta toutefois circonscrit au domaine religieux. Lorsque ce mouvement devint, avec les guerres des paysans et le mouvement baptiste, un programme politique, Luther lui-même s'y opposa fermement. Dans le domaine politique, l'autorité temporelle s'est vue bien au contraire renforcée et affermie, avec la création des Églises d'État et des Églises locales. Dans le monde anglo-saxon, les Églises libres vont rompre avec ce mélange de pouvoir religieux et politique et deviendront les précurseurs d'une nouvelle configuration historique, qui prendra vraiment forme dans la deuxième phase de la modernité, les Lumières.

La volonté d'émancipation, au sens du *sapere aude* de Kant – ose faire usage de ta propre raison –, est un trait commun à toutes les Lumières. Il y va de l'émancipation de la raison individuelle des entraves de l'autorité, qui doivent toutes être soumises à la critique. Seul ce qui est clair pour la raison doit avoir cours. Ce programme philosophique est également, en soi un programme politique : seule la raison doit régner, il ne doit y avoir d'autre autorité que celle de la raison. Ce qui n'est pas rationnel ne peut être contraignant. Mais cette orientation fondamentale des Lumières se traduit par des philosophies sociales et des programmes politiques différents, voire opposés. Je distinguerai deux grands courants : d'une part le courant anglo-saxon, plus naturaliste, qui tend à la démocratie

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

constitutionnelle comme seul système de liberté réaliste ; de l'autre la tentative radicale de Rousseau, qui tend à la suppression totale du pouvoir. La pensée du droit naturel critique le droit positif, les formes concrètes du pouvoir, à la lumière du droit inné des personnes, dont découle tout ordre législatif et dont il est le juge et le fondement. « L'homme a été créé libre, et il est libre, serait-il né dans les fers », a dit Friedrich von Schiller. Ce n'est pas là une phrase destinée à consoler les esclaves avec des considérations métaphysiques, c'est une phrase de combat, une maxime pour l'action. Les ordres juridiques qui créent l'esclavage sont des ordres injustes. Depuis sa création, l'homme a des droits, qui doivent être mis en œuvre pour que règne la justice. La liberté n'est pas conférée à l'homme de l'extérieur. Il a des droits parce qu'il a été créé libre. C'est sur la base de telles réflexions que les droits de l'homme sont devenus la *Magna carta* du mouvement de libération moderne. S'il est question ici de la nature, il ne s'agit pas d'un système biologique, mais plutôt de l'affirmation qu'avant tout ordre social l'homme lui-même a des droits de par sa nature. En ce sens, l'idée des droits de l'homme est avant tout une idée révolutionnaire : elle s'oppose à l'absolutisme, à l'arbitraire de la loi positive. Mais elle est aussi une idée métaphysique : dans l'être lui-même gît une exigence éthique et juridique. Il n'est pas une pure matérialité que l'on peut modeler suivant ses fins. La nature porte en elle l'esprit, elle porte l'*ethos* et la valeur. Dans son principe, il s'agit ici absolument du concept de nature de *Romains 2*, inspiré par les stoïciens et transformé par une théologie de la création : les païens connaissent « par nature » la Loi et se tiennent donc à eux-mêmes lieu de Loi (*Romains 2,14*).

Si cette école de pensée est spécifiquement moderne, c'est que les exigences de la nature contre les pouvoirs existants sont avant tout une affirmation du droit de l'individu face aux institutions. Ce que l'on entend par la nature de l'homme, c'est d'abord qu'il a des droits contre la communauté, des droits qui doivent être protégés de la communauté : l'institution apparaît comme le pôle opposé à la liberté, dont l'individu doit être totalement émancipé.

C'est ici que ce premier courant rejoint le second, par ailleurs beaucoup plus radical dans ses principes : pour Rousseau, tout ce qui a été créé par la raison et la volonté se dresse contre la nature, la corrompt et la contredit. Le concept rousseauiste de nature est anti-métaphysique, subordonné au rêve d'une liberté sans limites. Il en va de même chez Nietzsche, lorsqu'il oppose l'ivresse diony-

Liberté et Vérité

siaque à l'ordre apollinien, et confirme ainsi les oppositions fondamentales de l'histoire des religions. Les règles de la raison, défendues par Apollon, corrompent l'ivresse libre et sans entraves de la nature. Klages a repris le même motif, avec son opposition de l'esprit et de l'âme : l'esprit n'est pas la grande et neuve faculté, par laquelle seule advient la liberté, mais le destructeur de l'Originel, de sa passion et de sa liberté. En un sens, cette déclaration de guerre à l'esprit est contraire aux Lumières, et c'est dans cette mesure que le national-socialisme, avec son aversion pour les Lumières et sa glorification du « Blut und Boden », a pu se réclamer de telles théories. Mais en fait, c'est le motif fondamental des Lumières, l'appel à la liberté, que l'on retrouve ici, transformé en une forme radicale. Dans les radicalismes politiques des siècles précédents comme du nôtre, celle-ci a toujours débordé la forme démocratique et domestiquée de la liberté. La Révolution française, qui avait commencé par l'idée de démocratie constitutionnelle, s'est vite débarrassée de ces liens pour adopter l'idée rousseauiste et anarchiste de la liberté ; c'est précisément ainsi qu'elle est devenue – inévitablement – une dictature sanglante.

Le marxisme, lui aussi, poursuit cette ligne radicale : il a toujours critiqué la liberté démocratique comme une apparence de liberté, et promis une liberté meilleure, plus radicale. C'est de cette promesse que s'est nourrie la fascination qu'il inspirait. Deux aspects du système marxiste me paraissent particulièrement importants pour cette question de la liberté et de la vérité :

a) Le marxisme part du principe que la liberté est indivisible, et n'existe donc que lorsqu'elle est la liberté de tous. La liberté est liée à l'égalité. Pour que la liberté existe, il faut d'abord instaurer l'égalité. Cela signifie que, pour parvenir à la liberté totale, des renoncements à la liberté sont nécessaires. La solidarité de tous ceux qui luttent pour la liberté commune passe avant la réalisation des libertés individuelles. La citation de Marx dont nous sommes partis montre que, si le but final est la liberté individuelle sans limite, la liberté est pour l'instant subordonnée à la dimension collective, à l'égalité, et donc le droit de l'individu à celui de la collectivité.

b) S'y rattache le supposé que la liberté du particulier dépend de la structure de l'ensemble, et que le combat pour la liberté n'est pas d'abord un combat pour les droits de l'individu, mais pour la transformation du monde et de ses structures. Cependant, le marxisme n'a pas répondu à la question de savoir à quoi la nouvelle structure

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

ressemblerait, ni par quels moyens rationnels elle pourrait être instaurée. En fait, même un aveugle aurait pu voir qu'aucune structure construite ne permet une liberté totale, mais qu'au contraire elle exige des renoncements à la liberté. Mais les intellectuels sont aveugles quand il y va de leurs constructions conceptuelles. C'est pour cela qu'ils ont pu renoncer à tout réalisme et continuer de combattre pour un système dont les promesses ne pouvaient être tenues. On recourait à une fuite vers la mythologie : la nouvelle structure allait créer un homme nouveau – et en effet, c'était seulement avec des hommes nouveaux, des hommes totalement différents que la promesse pouvait se réaliser. Si le caractère moral du marxisme réside dans son exigence de solidarité et l'idée d'indivisibilité de la liberté, son annonce d'un homme nouveau est, elle, un mensonge, qui paralyse l'élan moral. Les vérités partielles sont ordonnées à un mensonge, et c'est la totalité qui est un échec. Le mensonge de la liberté annihile les éléments de vérité. La liberté sans la vérité n'est pas une liberté.

Voilà où nous en sommes. Nous revenons précisément aux problèmes soulevés par Sziziplorski à Salzbourg. Nous savons désormais ce qu'est le mensonge – au moins en rapport avec les différentes formes du marxisme. Mais nous ne savons pas pour autant ce qu'est la vérité. Et la crainte grandit : peut-être n'y a-t-il pas de vérité du tout ? Peut-être n'y a-t-il pas de droit et pas de juste ? Peut-être devons-nous nous contenter de simples mesures d'urgence ? Mais peut-être celles-ci ne réussiront-elles pas non plus, comme les événements récents dans les Balkans et dans tant d'autres parties du monde tendent à le montrer ? Le scepticisme grandit, ses bases s'affaiblissent, mais nous ne devons pas renoncer à la volonté d'absolu.

Le sentiment que la démocratie n'est pas encore la bonne forme de la liberté est très général et se répand de plus en plus. On ne peut pas simplement écarter la critique marxiste de la démocratie : dans quelle mesure les élections sont-elles libres ? Jusqu'à quel point la volonté est-elle manipulée par la publicité, c'est-à-dire par le capital, par quelques puissants régnant sur l'opinion publique ? N'existe-t-il pas une nouvelle oligarchie de ceux qui décident de ce qui est moderne, de ce qui fait partie du progrès, de ce qu'un homme éclairé doit penser ? La cruauté de cette oligarchie, le pouvoir qu'il a de lyncher quelqu'un sur la place publique, sont bien connus. Celui qui voudrait se mettre en travers de leur chemin est un ennemi de la liberté, parce qu'il entrave la liberté d'expression. Et qu'en

Liberté et Vérité

est-il de la prise de décision dans les instances de la représentation démocratique ? Qui voudrait encore croire que le bien de tous y est le critère déterminant ? Qui pourrait douter du pouvoir des intérêts, alors que leurs mains sales se font de plus en plus visibles ? Et d'ailleurs, le système majoritaire lui-même est-il un système de liberté ? Et les groupes d'intérêts de toutes sortes ne deviennent-ils pas plus forts que la représentation proprement politique, le parlement ? Dans cet enchevêtrement de forces, le problème de l'ingouvernabilité se fait de plus en plus menaçant. La volonté de chacun de s'imposer bloque la liberté de l'ensemble.

Le flirt avec les solutions autoritaires, la fuite devant une liberté incontrôlable, existent. Mais cette attitude n'est pas déterminante dans l'esprit du siècle. Le courant radical des Lumières n'a rien perdu de sa puissance, il devient même plus fort. C'est précisément à propos des limites de la démocratie que l'appel à une liberté totale se fait plus fort. Aujourd'hui comme hier, « la loi et l'ordre » passent aux yeux de tous pour les contraires de la liberté. Aujourd'hui comme hier, institution, tradition, autorité, apparaissent comme le pôle inverse de la liberté. Les traits anarchiques de l'exigence de liberté se renforcent, parce que les formes ordonnées de la liberté dans une communauté ne satisfont pas. Les grandes promesses de la modernité n'ont pas été tenues, mais son pouvoir de fascination reste intact. On ne peut plus défendre aujourd'hui par telle ou telle réforme législative la forme démocratiquement organisée de la liberté. Il y va de son fondement même. Il y va de ce qu'est l'homme, et de la manière dont il peut vivre justement en tant qu'individu et en général.

On le voit, les aspects politiques, philosophiques et religieux du problème de la liberté sont devenus un tout indissociable. Celui qui veut tracer des chemins vers l'avenir doit avoir cette totalité à l'esprit et ne pas se contenter d'un pragmatisme superficiel. Avant d'aborder, dans une dernière partie, les directions qui me semblent aujourd'hui ouvertes, je voudrais examiner encore la philosophie de la liberté peut-être la plus radicale de ce siècle, celle de Jean-Paul Sartre, dans laquelle la question apparaît dans toute sa dimension et sa gravité. Sartre voit la liberté de l'homme comme sa damnation. À l'inverse de l'animal, l'homme n'a pas de « nature ». L'animal vit son existence à partir des règles dont il a hérité. Il n'a pas besoin de réfléchir à ce qu'il veut faire de sa vie. Mais l'essence de l'homme est indéterminée. C'est une question ouverte. Je dois décider moi-même de ce que je veux entendre par « être homme », de ce que je

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

veux en faire, de la manière dont je veux lui faire prendre forme. L'homme n'a pas de nature, il n'est que liberté. Il doit faire prendre à sa vie une direction, mais elle mène toujours vers le vide. Cette liberté absurde est l'enfer de l'homme. Ce qui est passionnant dans cette pensée, c'est qu'elle opère la séparation radicale de la liberté et de la vérité : il n'existe aucune vérité. La liberté n'a aucune direction, aucune mesure³. Mais cette absence totale de vérité, de tout lien moral ou métaphysique, cette liberté absolument anarchique comme propre de l'homme, se révèle être, pour celui qui essaie de la vivre, non pas le degré suprême de l'existence, mais le néant de la vie, le vide absolu, la damnation elle-même. Dans cette extrapolation d'un concept radical de liberté, dont Sartre a fait une expérience vécue, il devient manifeste que se libérer de la vérité ne produit pas la pure liberté, mais la supprime. La liberté anarchique, comprise de façon radicale, ne libère pas, mais fait de l'homme une créature ratée, un être absurde.

Liberté et vérité :*1. Qu'est-ce que la liberté humaine ?*

Après cette tentative pour comprendre l'origine du problème, il est temps de chercher des réponses. Il est maintenant clair que la crise de l'histoire de la liberté, à laquelle nous assistons aujourd'hui, repose sur un concept obscur et unilatéral de la liberté. D'une part, on a isolé, et donc faussé, ce concept : la liberté est un bien, mais elle l'est seulement en rapport avec d'autres biens, avec lesquels elle forme une unité indissoluble. D'autre part, on a réduit le concept de liberté lui-même aux seuls droits individuels à la liberté, et on l'a ainsi dépossédé de sa vérité humaine. Je voudrais clarifier ce problème de la compréhension de la liberté à l'aide d'un exemple concret, celui de l'avortement. Dans la radicalisation de la tendance individualiste des Lumières, l'avortement apparaît comme un droit de la liberté : la femme doit pouvoir disposer d'elle-même. Elle doit avoir la liberté de mettre au monde un enfant ou de s'en libérer. Elle doit pouvoir décider pour ce qui la concerne, et personne d'autre ne

3. Cf. J. Pieper, « Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum Philosophischen Ansatz von J. P. Sartre », in *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, München, 1974, p 304-321

Liberté et Vérité

peut – nous dit-on – lui imposer de l'extérieur une norme contraignante. Il en va du droit de libre détermination. Mais, dans l'avortement, la femme décide-t-elle vraiment d'elle-même ? Ne décide-t-elle pas précisément d'un autre – de ce qu'on dénie la liberté à un autre, de ce que le lieu de la liberté – la vie – lui est pris, parce qu'il est en contradiction avec ma propre liberté ? Qu'est-ce donc qu'une liberté qui s'arroge le droit de supprimer dès son origine la liberté d'un autre ?

Qu'on ne dise pas que le problème de l'avortement est un cas particulier sans rapport avec le problème de la liberté dans son ensemble. Non, c'est précisément dans cet exemple que se révèle la figure fondamentale de la liberté humaine, son essence typiquement humaine. Car de quoi s'agit-il ? L'être d'un autre homme est lié si étroitement à l'être de cette personne, sa mère, qu'il ne peut momentanément subsister que dans une coexistence corporelle avec sa mère, dans une unité physique avec elle, qui pourtant ne supprime pas son altérité et ne permet pas de mettre en cause son identité personnelle. Bien sûr, cet être-soi est de façon radicale un être-de, un être-par les autres. Inversement, l'être de l'autre – la mère – est transformé par cette coexistence en un être-pour qui contredit sa volonté propre d'être elle-même et qui est ainsi ressentie comme opposée à sa propre liberté. Il faut ajouter que l'enfant, même s'il naît et que la forme extérieure de son être-de et de son être-avec est modifiée, reste toujours dépendant, toujours lié à un être-pour. Bien sûr, on peut l'envoyer dans un foyer et le confier à un autre être-pour, mais la structure anthropologique reste la même, il reste ce qui est « de » et qui réclame un « pour », une acceptation des limites de ma liberté, ou plutôt une expérience de ma liberté non comme concurrence mais comme soutien mutuel.

Mais si nous nous faisons attentifs, nous nous apercevons que cela n'est pas vrai seulement de l'enfant. Ce que l'enfant dans le sein de sa mère nous donne à voir, c'est l'essence de l'existence humaine tout entière. L'adulte, lui aussi, ne peut être qu'avec les autres et par eux, et il est toujours ramené à cet être-pour qu'il voudrait justement exclure. Plus précisément, l'homme admet de lui-même l'être-pour des autres, tel qu'il s'est formé dans le réseau des services rendus, mais il voudrait lui-même échapper à la contrainte de cette vie « par » et « pour », pour devenir tout à fait indépendant, pouvoir faire et faire faire tout ce qu'il veut. Cette exigence de liberté radicale, qui s'est manifestée toujours plus clairement dans

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

les Lumières et particulièrement dans la voie ouverte par Rousseau, et qui détermine aujourd'hui la conscience commune, voudrait ne provenir de personne et ne se destiner à personne, n'être de personne, ni pour personne, mais seulement être totalement libre. En d'autres termes, elle considère la structure fondamentale de l'existence humaine elle-même comme un attentat contre sa liberté; elle voudrait être libérée de sa propre essence humaine pour devenir un « homme nouveau ». Dans la nouvelle société, cette dépendance aliénante et cette obligation de se donner soi-même ne devront plus exister.

Fondamentalement, c'est une promesse qui se tient derrière l'exigence radicale de liberté de la modernité : vous serez comme Dieu. Même si Ernst Topitsch a cru pouvoir affirmer qu'aucun homme raisonnable ne voulait plus aujourd'hui être semblable à Dieu, il nous faut, après examen, affirmer l'exact contraire : le but implicite de tous les mouvements modernes de libération est de devenir enfin comme un dieu, ne dépendre de rien ni de personne, n'être plus limité dans sa liberté par celle d'un autre. Une fois que l'on a décelé ce noyau théologique dans la volonté de liberté radicale, on perçoit cette erreur fondamentale à l'œuvre même là où un tel radicalisme n'est pas directement voulu, ou est même rejeté. Être totalement libre, sans la concurrence d'une autre liberté, sans un « par » ou un « pour », ce n'est pas là l'image d'un dieu, mais celle d'une idole. L'erreur originelle de cette volonté radicale de liberté réside dans l'idée d'une divinité conçue sur un mode purement égoïste. Un dieu ainsi conçu n'est pas un dieu mais une idole, l'image de ce que la tradition chrétienne appellerait le diable – l'anti-Dieu –, parce que c'est précisément là le contraire absolu du Dieu véritable : le Dieu véritable est par essence tout entier être-pour (le Père), être-de (le Fils), être-avec (l'Esprit Saint). Et l'homme est à l'image de Dieu précisément en ce que ces « de », « pour » et « avec » forment la structure anthropologique fondamentale. Là où on essaie de se libérer d'elle, on ne se dirige pas vers la divinité, mais vers la déshumanisation, vers la destruction de l'être par la destruction de la vérité. La variante jacobine de l'idée de libération (appelons ainsi les radicalismes modernes) est une rébellion contre l'être de l'homme lui-même, une rébellion contre la vérité, et elle conduit ainsi les hommes – comme Sartre l'a vu avec perspicacité – à une existence de la contradiction avec soi-même, que nous appelons enfer.

Il devient donc clair que la liberté est liée à un critère, le critère de la réalité – elle est liée à la vérité. La liberté de s'autodétruire ou

Liberté et Vérité

de détruire les autres n'est pas la liberté, mais sa parodie diabolique. La liberté des hommes est une liberté partagée, une liberté dans la coexistence des libertés, qui se limitent mutuellement et ainsi se portent. La liberté doit se mesurer à ce que je suis, à ce que nous sommes, faute de quoi elle se détruit elle-même. Nous en venons ainsi à corriger substantiellement la conception superficielle et aujourd'hui dominante de la liberté : si la liberté humaine ne peut consister qu'en une coexistence ordonnée des libertés, cela signifie que l'ordre – le droit – n'est pas le concept opposé de celui de la liberté, mais sa condition, un élément constitutif de la liberté. Le droit n'est pas un obstacle à la liberté, il la constitue. L'absence de droit est absence de liberté.

2. Droit et responsabilité

Ce résultat pose lui-même une nouvelle question : qu'est-ce qu'un droit conforme à la liberté ? Comment le droit doit-il être constitué pour être un droit de liberté ? On sait qu'il existe une apparence de droit qui est un droit d'esclave et qui de ce fait n'est pas un droit, mais seulement une forme régulée d'injustice. Mais notre critique ne doit pas pour autant se porter contre le droit lui-même, qui appartient à l'essence de la liberté ; elle doit démasquer les apparences de droit et œuvrer à l'instauration du véritable droit – ce droit qui est conforme à la vérité et donc à la liberté.

Mais comment le trouver – c'est là la grande question, la question de l'histoire de la libération véritable, enfin correctement posée. Ici encore, n'utilisons pas les concepts abstraits de la philosophie, mais essayons de nous approcher de la réponse à partir des réalités de l'histoire. Si nous commençons par une petite communauté facilement observable, nous pourrions, à partir de ses possibilités et des ses limites, savoir quel est l'ordre qui sert le mieux la vie en commun de tous, de telle manière que de leur coexistence émerge une forme commune de liberté. Mais aucune petite communauté ne se suffit à elle-même ; elle est incorporée et déterminée dans son être même par des ordres supérieurs auxquels elle appartient. Pendant l'ère des États-nations, on parlait du principe que la nation était l'unité de référence, que son bien commun était aussi le juste critère de la liberté commune. Les événements de notre siècle ont suffisamment montré qu'on ne pouvait se contenter de ce point de vue. Saint Augustin dit à ce propos qu'un État qui ne se détermine que par rapport à ses intérêts communs, et non à la justice elle-même,

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

n'est pas structurellement différent d'une bande de brigands bien organisée, qui ne fait rien d'autre que considérer son bien propre indépendamment de celui des autres. Si nous considérons l'époque coloniale et les dégâts qu'elle a laissés derrière elle dans le monde, nous voyons bien que des États, aussi ordonnés et civilisés soient-ils, se rapprochent effectivement des bandes de brigands lorsqu'ils ne pensent pas au bien en soi, mais seulement à leur bien propre. La liberté ainsi garantie a donc en elle-même quelque chose de la liberté du brigand. Ce n'est pas la vraie liberté, la liberté vraiment humaine. Dans la recherche du vrai critère, on doit considérer toute l'humanité, et – cela est de plus en plus clairement – seulement l'humanité d'aujourd'hui, mais aussi celle de demain.

Le critère du droit véritable ne peut donc être que le bien du tout, le bien en soi. C'est à partir de là que Hans Jonas a proposé le concept de responsabilité comme concept central de l'éthique⁴. Cela signifie que la liberté, pour être bien comprise, doit toujours être pensée en rapport avec la responsabilité. L'histoire de la libération ne peut de ce fait se déployer que comme histoire d'une responsabilité grandissante. La croissance de la liberté ne peut plus consister simplement en un recul indéfini des limites de la liberté individuelle – ce qui mène à l'absurdité et à la destruction de ces libertés individuelles elles-mêmes. La croissance de la liberté doit être une croissance de responsabilité. Cela comprend une acceptation des liens qui résultent des exigences de la vie en commun, de la conformité à l'essence de l'homme. Si la responsabilité est une réponse à la vérité de l'être de l'homme, alors nous pouvons dire qu'une continuelle purification par la vérité est le corollaire de l'histoire de la libération. C'est dans la purification des individus et des institutions par la vérité que consiste la véritable histoire de la libération.

Le principe de responsabilité pose un cadre qui a besoin d'être complété par un contenu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le projet de formation d'une éthique mondiale, pour lequel Hans Küng s'est passionnément engagé. Sans aucun doute est-il très sensé, et même nécessaire dans la situation présente, de rechercher les fondements communs aux traditions éthiques des différentes religions et cultures. En ce sens, une telle démarche est tout à fait importante et appropriée. Mais les limites de cette tentative sont

4. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Éd. du Cerf, 1991.

manifestes. C'est ce que montre par exemple Joachim Fest dans une analyse bienveillante mais aussi très pessimiste, qui rejoint d'ailleurs le scepticisme de Szizyplorski⁵. Il manque finalement à ce minimum éthique distillé à partir des religions mondiales le caractère contraignant, l'autorité intérieure dont a besoin l'éthique. Malgré tous les efforts, il lui manque aussi l'évidence rationnelle, qui dans l'idée des auteurs pourrait et devrait remplacer l'autorité. Il lui manque aussi le caractère concret, qui rend une éthique vraiment opératoire.

Une idée me paraît juste dans cette tentative : la raison doit écouter les grandes traditions religieuses, si elle ne veut pas devenir sourde, aveugle et muette sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine. Il n'y a pas de grande philosophie qui ne vive de l'écoute et de l'appropriation de la tradition religieuse. Là où ce rapport est rompu, la philosophie se dessèche et devient un pur jeu de concepts. La nécessité d'une telle écoute est particulièrement manifeste concernant ce problème de la responsabilité, c'est-à-dire la question de l'ancrage de la liberté dans la vérité du bien, dans la vérité de l'homme et du monde. En effet, aussi pertinent que soit le concept de responsabilité dans son principe, il reste toujours la question de savoir comment nous devons reconnaître ce qui est bon pour tous, et ce qui est bon non seulement pour aujourd'hui, mais aussi pour demain.

3. La vérité de notre humanité

La question des rapports entre la responsabilité et la liberté ne peut être tranchée par une simple considération des conséquences. Nous devons revenir à l'idée selon laquelle la liberté humaine est une liberté dans la coexistence des libertés ; c'est seulement ainsi qu'elle est vraie, qu'elle est conforme à la condition humaine. Cela signifie que je ne dois pas chercher à introduire du dehors des éléments corrigeant la liberté de l'individu : liberté et responsabilité,

5. J. Fest, *Die schwierige Freiheit* (la difficile liberté), Berlin, 1993, particulièrement p 47 à 81. Page 80, il résume ainsi l'« éthique mondiale » de Küng : « plus on avance dans un consensus basé sur des concessions, plus les normes éthiques deviennent lâches et donc impuissantes, jusqu'à ce que le projet revienne finalement au renforcement de cette morale non contraignante qui n'est précisément pas le but mais le problème ».

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

liberté et vérité resteraient alors des contraires, ce qu'elles ne sont pas. La reconnaissance de ce qu'est véritablement l'individu renvoie d'elle-même au tout, aux autres. C'est pourquoi nous pouvons dire qu'il y a une vérité commune, reposant en chaque homme, de notre humanité, ce que la tradition a appelé « nature » de l'homme. La foi en la création nous permet de dire, plus précisément, que Dieu a une idée de l'homme, à laquelle notre tâche est de répondre. En elle, liberté et communauté, ordre et orientation vers l'avenir ne font plus qu'un.

La responsabilité signifierait alors vivre l'être comme réponse – réponse à ce que nous sommes en vérité. Cette vérité de l'homme, dans laquelle le bien de tous et la liberté sont indissolublement liés l'un à l'autre, est exprimée dans la tradition biblique par le Décalogue, qui d'ailleurs coïncide à beaucoup d'égards avec les grandes traditions éthiques des autres religions. Le Décalogue est à la fois auto-présentation de Dieu et explication de l'être humain, manifestation de sa vérité rendue visible dans le miroir de la divinité, parce que l'homme ne peut être pleinement compris qu'à partir de Dieu. Vivre le Décalogue signifie vivre sa propre ressemblance avec Dieu, répondre à la vérité de notre être et ainsi faire le bien. Pour le redire encore autrement : vivre le Décalogue signifie vivre la divinité de l'homme, et c'est précisément ceci qui est liberté : l'union de notre être avec l'être divin et l'harmonie de tous avec tous qui en résulte⁶.

Pour bien comprendre cette affirmation, il faut encore ajouter une remarque. Toute grande parole humaine pénètre, au-delà de ce qui est dit, dans une profondeur plus grande. Dans le dit se tient toujours un non-dit, qui fait croître la parole avec le déroulement du temps. Et si cela est vrai du discours humain, à plus forte raison l'est-ce de la Parole qui vient de la profondeur divine. On n'a jamais fini de comprendre le Décalogue. Dans les situations successives et changeantes où se trouve engagée la responsabilité historique, il apparaît à chaque fois dans une perspective nouvelle, dans une dimension nouvelle de sa signification. Nous sommes à chaque fois introduits dans la totalité de la vérité, une vérité qui ne peut être contenue dans un moment historique (cf. *Jean* 16, 12 et suiv.). Pour les chrétiens, l'explication qui a été donnée dans la Parole, la Vie, la Passion et la Résurrection du Christ est l'explication décisive dans laquelle s'ouvre une profondeur inimaginable auparavant. C'est pour cela

6. Cf. catéchisme de l'Église catholique, n° 2052-2082.

Liberté et Vérité

que l'écoute humaine de la Bonne Nouvelle de la foi n'est pas la réception passive d'une information inconnue par ailleurs, mais l'éveil de notre mémoire enfouie et l'ouverture de nos capacités de compréhension, qui en nous attendent la lumière de la vérité. Une telle compréhension est un processus hautement actif, dans lequel l'étude strictement rationnelle des critères de notre responsabilité arrive vraiment à son terme. L'étude rationnelle n'est pas étouffée mais libérée d'une spirale désespérée et remise sur la voie. Que le Décalogue, déployé par la compréhension rationnelle, soit la réponse à l'attente intérieure de notre être ne signifie pas qu'il soit le contrepoids de notre liberté, mais au contraire sa forme réelle. Il est le fondement de tout droit à la liberté, et la véritable force libératrice de l'histoire humaine.

Pour conclure

« Peut-être la vieille machine à vapeur des Lumières, après deux siècles de bons et loyaux services, sans problème, s'est-elle arrêtée sous nos yeux et par notre fait. Et la vapeur se perd dans les airs. » C'est par le diagnostic pessimiste de Szizyplorski que nous avons commencé notre réflexion. Sans problèmes, le travail de cette machine ne l'a jamais été – il suffit de penser aux deux guerres mondiales et aux dictatures de notre siècle. Mais je voudrais ajouter qu'il n'est absolument pas nécessaire de répudier l'héritage des Lumières en tant que tel et en totalité, de le ranger au rayon des machines obsolètes. Ce qui est véritablement nécessaire, c'est de corriger son cours, sur trois points essentiels, qui résumeront mes réflexions.

1. La conception de la Liberté comme résultant d'une libération par la disparition des normes, la continuelle extension des libertés individuelles, jusqu'à la libération totale de tout ordre, est une conception fautive. La liberté, pour ne pas conduire au mensonge et à l'autodestruction, doit s'orienter vers la vérité, c'est-à-dire vers ce que nous sommes véritablement, et qui correspond à notre être. Puisque l'homme est un être-de, un être-pour et un être-avec, la liberté humaine ne peut consister qu'en coexistence ordonnée des libertés. Le droit n'est donc pas le contraire de la liberté, il en est la condition, il en est même constitutif. La libération ne consiste pas en une progressive abolition du droit et des normes, mais en une purification de nous-même et en une purification des normes, de

SIGNETS _____ **Joseph Ratzinger**

telle sorte qu'elles rendent possible la coexistence des libertés humaines.

2. De la vérité de notre être découle autre chose : jamais ne se réalisera, dans notre histoire humaine, l'état absolument idéal, jamais ne pourra être édifié un ordre définitif des libertés. L'homme est toujours en chemin et toujours fini. Face à l'iniquité évidente de l'ordre socialiste et face à tous les problèmes de l'ordre libéral, Szizyplorski avait posé une question pleine de doutes : peut-être n'y a-t-il pas de droit ? À cela, nous devons répondre qu'en effet, l'ordre idéal des choses, qui est le vrai droit, n'existera jamais⁷. Une telle prétention ne peut pas être exprimée en vérité. Si la foi dans le progrès n'est pas fausse à tous les égards, il n'en est pas de même du mythe du monde bientôt libéré, dans lequel tout sera différent, tout sera bon. Nous ne pouvons jamais édifier que des ordres relatifs, qui ne peuvent jamais être que relativement justes. Mais nous devons précisément nous efforcer de nous approcher autant que possible du droit véritable. Tout le reste, toute eschatologie à l'intérieur de l'histoire ne libère pas mais trompe et par là même asservit. Les concepts qui l'accompagnent, tels que changement et révolution, doivent eux aussi être démythifiés. Le changement n'est pas un bien en soi. Le fait qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais dépend de son contenu concret et de ce qui s'y rapporte. Je le répète, l'idée selon laquelle le principal devoir dans la lutte pour la liberté serait la transformation du monde est un mythe. Dans l'histoire, il y aura toujours des hauts et des bas. En ce qui concerne la nature morale de l'homme, elle ne se déploie pas de façon linéaire, mais consiste en répétitions. Notre tâche est de lutter aujourd'hui pour une meilleure organisation de la coexistence des hommes, et pour cela de défendre le bien acquis, de surmonter le mal existant et d'empêcher l'intrusion de forces de destruction.

3. Nous devons aussi renoncer au rêve de l'autonomie absolue de la raison et de son autosuffisance. La raison humaine a besoin de s'appuyer sur les grandes traditions religieuses de l'humanité. Elle considérera de façon critique chaque tradition religieuse. La pathologie de la religion est la maladie la plus dangereuse de l'esprit humain. Elle existe dans les religions, mais elle existe précisément

7. Cf. la constitution du concile Vatican II *Gaudium et spes*, n° 78 : « numquam pax pro semper acquista est ... »

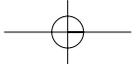
Liberté et Vérité

aussi là où la religion est rejetée en tant que telle et où on donne à des biens relatifs une valeur absolue : les systèmes athés de la Modernité sont les exemples les plus effrayants d'une passion religieuse détournée de son principe, c'est-à-dire d'une maladie mortelle pour l'esprit humain. Là où Dieu est nié, la liberté n'est pas construite mais au contraire privée de son fondement et par là déformée⁸. Là où les traditions religieuses les plus pures et les plus profondes sont rejetées, l'homme se sépare de sa vérité, il vit contre elle et perd sa liberté. Même l'éthique philosophique ne peut être complètement autonome. Elle ne peut renoncer à l'idée de Dieu, ni à l'idée d'une vérité de l'être ayant un caractère éthique. S'il n'y a pas de vérité de l'homme, alors l'homme n'a pas de liberté. Seule la vérité rend libre.

*(Titre original : Freiheit und Wahrheit ;
traduit de l'allemand par Bernard Pauthier et Nicolas Bauquet.)*

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982, préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dernière publication : *La Mort et l'au-delà*, nouvelle édition augmentée, Communio-Fayard, 1994.

8. Cf. J. Fest.



Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Au cœur du christianisme*

L'œuvre du P. González de Cardedal est peu connue en France¹. Il s'agit pourtant d'un éminent théologien catholique espagnol. Né près d'Ávila en 1934, il a étudié la théologie à Munich et à Oxford. Membre de la Commission théologique internationale, il fut appelé par Hans Urs von Balthasar pour participer à la fondation de l'édition espagnole de *Communio*. Il enseigne la théologie à l'Université pontificale de Salamanque. Sa magistrale étude de christologie, *Jesús de Nazareth, a connu trois éditions et a été traduite en plusieurs langues (sauf en français)*. Dans plusieurs autres livres, il a montré son goût pour la poésie, sa nostalgie pour l'Espagne et la qualité de sa réflexion esthétique et théologique. Dans la somme qu'il vient de publier (*La entrañeurs langues (sauf, Salamanca 1997, 2^e éd. 1998)*), Olegario González de Cardedal expose son approche existentielle et radicale du christianisme et de l'être-chrétien. En attendant la parution, très souhaitable, d'une traduction française de cet ouvrage, les « bonnes feuilles » du prologue proposent un accès à l'essentiel de sa pensée.

* *La entrada l'espagnol par J, Salamanca 1997, 2^e éd. 1998, tr. fr. des p. IX à XV. Nous avons traduit *entrañala* (litt.: viscère, entrailles) par « cœur », plus adapté en français.*

1. On trouvera des articles du P. González de Cardedal dans *Communio*, tome XX, 4 – n° 120 (N.d.T.).

SIGNETS _____ **Olegario González de Cardedal**

Quel est l'objet de ce livre ? Il se propose de présenter le christianisme dans ses éléments et principes les plus essentiels, non pas comme une accumulation de faits et d'idées, de normes et de promesses, mais à partir de ses racines et de sa structure originale, en faisant attention à son contenu théologique, à sa genèse historique et à sa signification existentielle. Pour cela, nous distinguons *a priori* entre le *christianisme* (principe historique et théologique), la *chrétienté* (principe communautaire et institutionnel) et l'*être-chrétien* (principe subjectif et personnel). Dieu, la communauté et l'homme en constituent la réalité. Le mot *être-chrétien* désigne la réalisation (au sens du terme de *realization* chez le cardinal Newman) des contenus chrétiens dans la conscience et la liberté de chacun qui ne se mettent à exister vraiment pour l'homme que lorsque, en accueillant le don que Dieu lui octroie par la médiation de l'Église, il le convertit en principe déterminant de sa propre existence.

I

Depuis le début du XVI^e siècle, la conscience moderne a tenté de se tourner vers le christianisme primitif et de redécouvrir l'essence du christianisme en allant, moins à l'histoire et à la surface qu'à ce qui en constitue le noyau et la racine, pour discerner l'essence ou la substance qui le constitue et à la fois le différencie des autres religions et idéologies. Quel est le noyau théologique du chrétien dans une telle coquille historique et quelle est la sève religieuse qui coule sous l'écorce institutionnelle et sociale ? C'est la question qui a conduit des philosophes comme Feuerbach et Troeltsch, des historiens comme Semler ou Harnack, des théologiens comme Adam, Guardini, Söhngen, Schmaus et Urs von Balthasar à penser et à écrire des essais classiques sur « l'essence du christianisme ». Au XIX^e siècle, sous l'influence de Hegel, les grands maîtres de l'École de Tübingen, Drey et Staudenmaier, Newman, d'autres encore, ont parlé de l'« esprit du christianisme », du « concept du christianisme », de l'« idée du christianisme ». De nos jours, Welte et Rahner ont écrit dans le même sens. Aucune œuvre portant ce titre n'existe en espagnol. Nous avons écarté le mot « essence » parce que, même si nous sommes animés du même souci que les auteurs que nous venons de citer, ce mot ne nous est pas apparu le plus approprié.

Au cœur du christianisme

Lorsque nous faisons référence à quelque chose, nous parlons de son « essence » ; en revanche, lorsque nous parlons d'une personne, en voulant désigner ce qu'elle a de plus intime en elle, nous parlons de son cœur. Le christianisme est une réalité de caractère personnel, tant pour son fondateur, l'homme Jésus, que pour le contenu de son message, l'autorévélation de Dieu et pour son objectif ultime : configurer la personne à la vie même de Dieu, par la médiation du Christ et de l'Esprit saint. Dans le christianisme, nous voyons comme le cœur miséricordieux de Dieu, manifesté en la personne de Jésus, livré pour nous à la mort et qui par la résurrection nous a rendu possibles une vie nouvelle et la résurrection de toute chair. Le cœur du christianisme est que Dieu a pris corps de l'homme (l'Incarnation) et à cause de cela a pris un cœur d'homme, il sait de lui-même ce que c'est que l'homme, avec sa réalisation dans le temps (l'histoire) et sa consommation par le temps (la mort). Le christianisme passe du cœur de Dieu incarné au cœur de l'homme mortel et pécheur, rachetable et ressuscitable dans sa constitution la plus intime. L'homme est chair, âme et esprit. Avec ce mot de « cœur » qui guide toute l'orientation de ce livre, nous avons voulu offrir une compréhension historique et théologique, intime et personnelle, du christianisme qui puisse dépasser toute compréhension rationaliste et moraliste, ou simplement institutionnelle ou pratique.

La théologie française a toujours souligné la dimension historique du christianisme et sa signification culturelle ; la théologie allemande a cherché son essence et a élaboré une conception philosophique ; la théologie espagnole a perçu son intentionnalité personnelle, en montrant comment sa substance est la communion intime du destin, de l'expérience et du futur entre Dieu et l'homme, réalisée extérieurement pour tous les hommes par l'Incarnation et intérieurement en chacun de nous par le don de l'Esprit saint. Le meilleur exposé est celui de Jean de la Croix, avec une théologie précise dans son orientation biblique et trinitaire, qui se réfère au Fils (le *Cantique*), à l'Esprit (la *Vive Flamme*) et au Père (la *Nuit*). Les historiens ont cherché l'origine des expressions « essence du christianisme » et « substance du christianisme » en remontant du romantisme aux Lumières et au delà jusqu'à la spiritualité française et la réforme protestante. Il y a un texte de Jean de la Croix qui unit la substance objective de la réalité chrétienne avec l'expérience intime qu'elle comporte :

SIGNETS _____ **Olegario González de Cardedal**

« parce qu'il y a des choses si intérieures et si spirituelles pour lesquelles les mots font couramment défaut, parce que le spirituel excède le sensible, il est bien difficile de dire quoi que ce soit de la substance ; car on parle bien mal de ce qu'on a le plus à cœur, sinon dans un esprit cordial »².

Prolongeant la concentration sur l'humanité du Christ, dont sainte Thérèse est au principe et qui fut actualisée en France par les Carmélites déchaussées, le cardinal de Bérulle³, qui était venu les chercher personnellement à Salamanque, écrivait en 1623 :

« Comme Dieu a fait, en l'homme, un abrégé du monde et de soi-même, aussi a-t-il voulu faire, en l'homme-Dieu, en une manière bien plus excellente, un divin composé de l'être créé et increé, un abrégé de soi-même et du monde, ou pour mieux dire, un nouveau monde et bien plus excellent : un monde incomparable, le soutien, le salut, l'appui et la fin* du monde. Et, en ce monde nouveau, incomparable et divin, il fait non un raccourcissement, mais une étendue et diffusion de ses grandeurs et perfections divines, où la profusion et la plénitude de la divinité reluit singulièrement et s'y rend également aimable et adorable. »⁴ (*Bien noter le sens finaliste du mot employé ici.*)

Au xx^e siècle, nous trouvons de nouvelles expressions de la dimension d'incarnation et d'intimité du christianisme. Unamuno suggère comment l'Éternel a déployé son cœur sur le monde :

« le temps se retire, /et l'éternel déploie son cœur ».

Xavier Zubiri explicite avec rigueur la définition personnelle de la vérité et de l'implication corporelle du Dieu :

« le corps de la vérité est un corps (*sôma*) intrinsèquement historique. Et, précisément à cause de cela, il va nous éclairer sur Dieu et sur le Christ, mais pas séparément. Le Christ n'a pas révélé Dieu en disant ce que Dieu était, mais il le fit d'une manière plus modeste, plus radicale aussi. Il nous a révélé Dieu non pas en parlant, mais en l'étant. D'où l'implication intérieure, "somatique" entre l'idée de Dieu qui se déploie dans le christianisme et l'idée de la réalité même du Christ »⁴ ;

2. Nous avons essayé de rendre l'intraduisible jeu de mots de Jean de la Croix : « también porque se habla mal en las entra » *La vive flamme d'amour* (N.d.T.).

3. Cardinal Pierre de Bérulle, *Œuvres complètes*, discours 11. t. VII, p. 427,

Éd. Oratoire de Jésus, Éd. du Cerf, 1996.

4. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, p. 267-268.

Au cœur du christianisme

On ne peut parler en vérité de l'essence du christianisme que si on comprend Dieu et l'homme sur le mode de l'incarnation et de la relation, à la lumière de la double mission trinitaire : l'incarnation du Fils, qui confère à Dieu figure dans le monde et l'envoi de l'Esprit, qui lui confère forme dans l'Église et contenu dans la conscience de chaque homme. C'est pour cela que le cœur du christianisme ne se comprend qu'à la lumière du cœur humain du Christ, où la majesté de Dieu coexiste avec la petitesse de l'homme, sa gloire avec nos péchés, dans un admirable échange. Depuis que Dieu et l'homme se sont rencontrés, c'est là que se trouvent le cœur du monde et le centre de l'histoire. Tertullien a formulé d'une façon indépassable comment en Christ le *Deus semper major* (le « Dieu toujours plus grand ») se fait *Deus semper minor* (« le Dieu toujours plus petit »), afin que l'homme qui par le péché s'était trouvé au plus bas de tout fut exalté au plus haut. « Deus pusillus inventus est ut homo maximus fieret » (« Dieu s'est fait le plus petit pour que l'homme devînt le plus grand »⁵). Le cœur du christianisme ne se comprend que dans un culte en esprit, joint à la docilité à l'Esprit, qui est l'actualité du Christ et l'actualisation du Père dans l'homme et dans le monde.

II

Nous avons voulu commencer par cet enracinement de Dieu et de l'homme dans le Christ pour remonter le long du tronc et des branches du christianisme historique. Ces racines permettent de comprendre l'épais feuillage de tant d'institutions et de situations qui parfois nous cachent, comme des arbres, la forêt ou comme des feuilles, les fruits. Il arrive à beaucoup de nos contemporains la même chose qui arriva à saint Millán⁶, quand de berger il voulut devenir ermite et, reconnaissant qu'il ne savait pas le contenu ni les fondements de la foi, se rendit devant l'abbé pour lui exposer son sentiment :

« je ne sais pas les lettres, daigne me les apprendre ;
de la croyance sainte, je ne comprends pas la racine ;

5. Tertullien, *Contre Marcion* II, 27, 7.

6. Æmilianus, qui fonda au VI^{ème} siècle le monastère de la Cogolla, dans la province de la Rioja. Sa vie fait l'objet d'un long poème de Gonzalo de Berceo (XVIII^{ème} siècle) (N.d.T.).

SIGNETS _____ **Olegario González de Cardedal**

père, prends pitié de moi, prosterné à tes pieds,
pour qu'en cette misère, tu me tendes la main⁷. »

Le théologien a voulu accomplir sa mission en « tendant la main », c'est-à-dire en étendant la main pour rendre le christianisme intelligible, crédible et aimable à nos contemporains. La tâche primordiale de la théologie aujourd'hui est de conjuguer la réalité de Dieu et la vocation de l'homme, dépassant l'écart entre l'histoire et le dogme, le récit évangélique et la pensée métaphysique, la piété individuelle et l'appartenance ecclésiale, l'existence historique et l'existence chrétienne. Ce travail de « conjugaison » constitue le plus grand apport que la théologie puisse faire à la vérité et à la plénitude de l'existence humaine.

Le rythme intérieur de ce livre a été commandé par deux objectifs. Le premier est de comprendre la trajectoire de la conscience moderne, de la Renaissance à nos jours, pour voir comment elle a conditionné la manière dont les réalités chrétiennes sont conçues et jugées. Le second objectif est d'offrir les contenus essentiels de la foi, tels qu'ils sont exprimés dans le credo, en référence et en dialogue avec leur histoire. Nous partons de l'extériorité historique pour atteindre l'intériorité personnelle et atteindre pour finir l'altérité métaphysique. Le christianisme présuppose ces trois dimensions : la transcendance, l'historicité, l'intériorité. Il met en jeu tous les dynamismes de la personne humaine : mémoire, intelligence, volonté. Il actualise les trois temps de l'homme : passé, présent et avenir. Il ouvre au mystère de Dieu comme Principe absolu (Père), comme Figure dans l'histoire (Fils), comme Don dans l'intériorité (Esprit saint). C'est la logique qui détermine les trois parties de ce livre.

Tout ceci étant dit, nous n'avons pas pour autant l'intention de donner une démonstration du christianisme à partir de faits qui garantissent sa vérité positive, ni à partir de principes généraux dont l'évidence logique rende l'adhésion nécessaire. Dieu, dans sa transcendance comme dans son incarnation, n'est pas déductible comme une conséquence des prémisses ; et il est encore moins réductible comme on réduit un ennemi, un fauve ou un dément. Dieu est par nature personnel, il est un sujet de liberté et un arbitre de souverai-

7. G. de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla*, strophe 18 in *Obra Completa* Madrid 1992, p. 131.

Au cœur du christianisme

neté. Il n'est connu que s'il est reconnu, cherché et aimé, et, comme tout être personnel, il n'accepte ni violence ni violation. Pour le connaître, il faut s'engager dans une relation réciproque de liberté et d'amour.

Le christianisme n'a pas besoin de démonstration théorique ni de vérification empirique : il a besoin d'une interprétation intellectuelle et d'une mise en œuvre réelle. La philosophie antique parlait déjà des « exercices spirituels »⁸, les Pères de l'Église de la « gymnastique des yeux du cœur », saint Ignace de Loyola passe de la contemplation théorique aux « exercices spirituels » et Kierkegaard oppose au christianisme spéculatif de Hegel un « exercice du christianisme évangélique ». La théologie ne doit pas tant démontrer la foi que la montrer, comme on montre une œuvre d'art ou on interprète une symphonie. Sa vérité se dévoile dans la révélation à ceux qui ont des yeux aimants et des oreilles attentives. Sa vérité s'atteste, s'accrédite et se défend par elle-même ; mais davantage à ceux qui veulent l'accueillir et qui la « cherchent », parce que tout échappe aux yeux aveugles et aux oreilles sourdes. Mais les perles ne cessent pas pour autant d'être des perles, même si tous les animaux ne les reconnaissent pas. L'Évangile révèle toute sa beauté et toute sa puissance quand il cesse d'être une partition de notes mortes pour devenir un concert d'hommes vivants. Les vrais croyants, et parmi eux les saints, montrent la différence et la continuité entre la musique écrite et la musique vivante. François de Sales écrivait justement : « qu'est autre chose la vie des saints que l'Évangile mis en œuvre ? Il n'y a non plus de différence entre l'Évangile écrit et la vie des saints qu'entre une musique notée et une musique chantée »⁹. Lorsqu'une personne paraît, lorsqu'un tableau est dévoilé ou qu'une symphonie est interprétée, on ne répond pas par des arguments, avant de l'avoir contemplée, écoutée et accueillie. Le christianisme est un fait qui doit se situer dans l'histoire, une proposition de sentiment qui doit s'intégrer dans la personne, une promesse qui doit s'interpréter après l'ouverture profonde de notre esprit au Futur absolu.

8. Voy. Pierre Hadot *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, 1995 p. 276-333 (N.d.T.).

9. Lettre du 5 octobre 1604 à Mgr Frémyot, archevêque de Bourges et frère de Jeanne de Chantal (*Œuvres complètes*, Annecy, 1902, t. 12, p. 306).

SIGNETS _____ **Olegario González de Cardedal****III**

Je me suis proposé dans le présent ouvrage d'établir un pont entre la théologie scientifique, qui travaille entre ses murs, et la piété des fidèles, qui, dans les intempéries et hors des murs, vit de réflexion nourricière et d'illumination critique. Ce livre voudrait offrir un fil d'Ariane pour s'orienter dans le christianisme comme un fait vérifiable, une idée pensable et une proposition vivable, afin qu'il ne nous apparaisse pas comme un labyrinthe où l'on n'a pas d'accès si on est au dehors et où on se perd si on se trouve à l'intérieur. Le lecteur excusera la taille excessive de ce livre, mais il peut d'abord s'en tenir aux cent premières pages du livre, qui sont une anticipation de la totalité (ou comme un seul et même chapitre réécrit dans tous les autres). Chaque chapitre est suivi d'une bibliographie minimale, qui permet de continuer à penser. L'auteur a toujours envié l'admirable monotonie du Quatrième Évangile, où chaque chapitre traite toujours de la même chose, tout en ayant à chaque fois un caractère de nouveauté ! Le reste du livre est une explicitation et n'a peut-être de valeur que parce qu'au dessus de lui comme le bel encadrement d'un tissu grossier, apparaissent les centaines de textes que j'ai tirés de la meilleure tradition chrétienne. Ils composent notre horizon spirituel, nous arrachant à la concentration dans l'instant temporel où nous enferment les pouvoirs dominants afin de nous distraire et de nous empêcher de répondre à tout autre appel qu'à leur service. L'histoire n'est pas d'abord une source d'information : elle est d'abord une source de libération. Ne peut vraiment connaître le christianisme que celui qui sait ce qu'il a donné de lui-même dans les trente siècles de son existence, ce qu'il contient aujourd'hui, et ce qu'il permet d'espérer pour demain. Notre méthode d'exposition est une méthode de pénétration concentrique et non pas d'avancée linéaire, de sorte que dans chaque thème les questions apparaissent, qui sont connexes de manière directe ou indirecte avec lui. Un index général permet au lecteur de retrouver les thèmes, les auteurs, les passages de la Bible, qu'il peut chercher.

Le style du livre a voulu être tout à la fois édifiant, critique et méditatif. Édifiant, parce qu'il a été écrit avec l'amour qui seul construit. Critique parce que la foi donne des yeux à notre esprit pour discerner et deviner ce qui est au delà de notre regard naturel, méditatif enfin parce qu'il implique le sujet pensant avec son destin pensé et parce que la véritable méditation ne s'arrête jamais. Depuis

Au cœur du christianisme

cette extension à l'infini et cette connaturalisation avec l'Infini, devenu finitude par l'Incarnation en Christ, nous pouvons distinguer la gloire de Dieu et admirer dans sa lumière notre gloire d'hommes. « Per quem glorificatur Pater et glorificatur homo » (« l'homme est aussi glorifié par Celui par qui le Père est glorifié »), disait saint Irénée¹⁰. Dans le christianisme, il est question de cœur et d'appétit, et pas seulement d'idées et de raisons. Un des maîtres de la pensée théologique du vingtième siècle, Henri de Lubac, a écrit, dans une lettre à Maurice Blondel :

« si trop souvent aujourd'hui la vie générale de l'humanité se retire du christianisme, c'est peut-être qu'on a trop souvent déraciné le christianisme des viscères intimes de l'homme »¹¹.

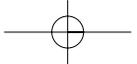
Les trois paroles clefs de ce livre sont : racine, cœur et christianisme ; elles parlent d'un christianisme radical, intime et vraiment chrétien. Elles nous renvoient au mystère qui, étant le Principe éternel, a jailli comme une source dans notre monde, est parvenu à tout homme comme une eau vive, qui arrose sa terre et éclaire sa conscience. La réalité divine qui est révélée possède une dimension absolue, une dimension objective et une dimension subjective ; à cause de cela, la métaphysique, l'histoire et la mystique sont également nécessaires au christianisme, chacun en son lieu propre, sans pouvoir remplacer les autres. Au delà d'une conception statique (essence du christianisme) et en deçà d'une conception tragique (agonie du christianisme), nous proposons une compréhension dynamique, valide en théorie et vivable dans l'histoire.

Ce livre ne prétend certes pas réserver à l'exercice ou à l'engagement éthique de la raison l'accès à l'absolu, mais il demande de l'intégrer à la route jusqu'à la rencontre, de même qu'il faut intégrer l'histoire comme le lieu possible où la liberté souveraine de Dieu visite et rencontre l'humanité.

(Traduit de l'espagnol par J. R. Armogathe.)

10. *Contre les hérésies* IV, 17, 6.

11. Lettre du 3 avril 1932, reproduite dans *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* Namur 1989, p. 189.



Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999

Georges CHANTRAINE

L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac

*Pour annoncer la publication des œuvres complètes du cardinal
Henri De Lubac*

En 1992, la revue *Communio* a consacré un numéro substantiel à la pensée du cardinal Henri de Lubac (1896-1991)¹. Nous y renvoyons le lecteur. Cet article-ci vise uniquement à annoncer la parution des œuvres complètes du cardinal. Les Éditions du Cerf viennent, en effet, d'entamer leur publication et se donnent huit ans pour l'achever. Le premier des 50 volumes à paraître, *Le Drame de l'humanisme athée*², fut présenté à la presse le 11 décembre dernier,

1 Henri de Lubac, le théologien à l'œuvre, *Communio* 17-5 (1992) 142 p.

2 Publié sous la direction scientifique de Georges Chantraine s. j. et Michel Sales s. j. assistés de Fabienne Clinquart, Paris, Éd. du Cerf, 1998, 448 p., 185 F. Les volumes à paraître en 1999 sont : *Paradoxes* (Paradoxes + Nouveaux Paradoxes + Autres Paradoxes + 1 inédit). Présentation de Georges Chantraine s. j. et Michel Sales s. j.: *Le mystère du surnaturel*. Présentation de Michaël Figura : *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Présentation de Jean Noël Robert : *Méditation sur l'Église* (+ 4 articles + 1 inédit). Présentation du cardinal Jean-Marie Lustiger : *La pensée religieuse du P. Theillard de Chardin*. Présentation de Michel Sales s. j.: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique* (+ 4 articles). Présentation de Georges Chantraine s. j.: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (+ 5 articles). Présentation de Jean Stern ms. Hors série : *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*. Actes du colloque tenu à l'Institut de France le 12 octobre 1996.

SIGNETS _____ **Georges Chantraine**

à Paris, à l'Institut de France, en présence du cardinal Jean-Marie Lustiger. Pourquoi le P. Nicolas-Jean Sed, directeur général des Éditions du Cerf, sous la direction scientifique de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac³, a-t-il souhaité mettre à la portée de tous⁴ cette œuvre considérable⁵? Quelle est l'actualité de la pensée de Henri de Lubac?

La vie et l'œuvre du P. de Lubac⁶.

Ardéchois par son père, bressan par sa mère, Henri de Lubac est né à Cambrai en 1896. Troisième de six enfants, il a « été élevé – pour reprendre ses propres mots – avec beaucoup d'affection mais avec un soin sévère ». Il « en a une immense reconnaissance à ses

3. Cette association internationale, créée en 1994, a pour but de diffuser l'œuvre ecclésiale, scientifique, culturelle et humaine du cardinal de Lubac et de rassembler du matériel documentaire concernant sa personne et ses activités. On peut y adhérer et verser sa cotisation à l'ordre de l'Association, 128, rue Blomet, F-75015 Paris, par chèque postal au numéro de CCP : La Source 40 790 66 H (clé RIP 78). Cotisation annuelle ordinaire : 130 F, étudiant : 50 F, soutien : 500 F. La cotisation inclut l'abonnement au *Bulletin* annuel de l'Association et une réduction sur le prix de vente des livres.

4. Un accès simple et aisé à chaque œuvre est assuré grâce à des outils adéquats : présentation du contexte historique, de la place de l'ouvrage dans l'ensemble de l'œuvre et de la portée théologique de chaque ouvrage ; traduction des textes cités en langues étrangères, anciennes et modernes ; index des noms de personnes.

5. En janvier 1978, le P. de Lubac a établi le programme de ses *Œuvres complètes* en vue de leur publication en langue italienne ; à ses livres il a joint ses articles les plus significatifs. Les PP. G. Chantraine et M. Sales ont mis ce programme à jour ; ils y ont ajouté les ouvrages et des articles publiés depuis 1978, des écrits de jeunesse, les correspondances rassemblées et annotées par le Père lui-même et sa bibliographie ; une section est réservée à la publication d'inédits. Ces *Œuvres*, reprenant de manière thématique bien des livres et des articles aujourd'hui introuvables, peuvent être considérées comme complètes ; n'ont été laissés de côté que des articles mineurs.

6. Pour cette partie biographique, nous renvoyons aux articles du P. Michel Sales, « *Les richesses de la Révélation* » dans *France catholique*, 13/9/91 et de J. de la Rosière « *Éloge du cardinal de Lubac* », dans *Communio* 19-4 (1994), dont nous nous sommes inspirés.

L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac

parents »⁷. Après avoir accompli, à Lyon, ses humanités chez les jésuites et une année universitaire en droit, il entre le 9 octobre 1913 au noviciat de la Compagnie de Jésus réfugié en Angleterre à Saint Leonards (Sussex), depuis les mesures antireligieuses prises par la République française. Il fera la première guerre mondiale au cours de laquelle il sera grièvement blessé. Démobilisé en 1919, il poursuit, en Angleterre, puis à Lyon-Fourvière, les étapes normales de la longue formation intellectuelle et spirituelle des jésuites, avec quelques dérogations en raison de sa santé. Il y accomplit ses études de philosophie et de théologie. Ordonné prêtre à Lyon le 22 août 1927, il prononcera ses vœux solennels de religion le 2 février 1931.

En octobre 1929, il est nommé à la chaire de théologie fondamentale de la Faculté catholique de Lyon et, un an plus tard, à celle d'histoire de la religion. Il les occupera jusqu'à sa retraite en 1960. Quand paraît son premier livre, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme* (1938 ; 7^e éd., Éd. du Cerf, 1983), il a 42 ans passés. Ami intime du P. Pierre Chaillet, fondateur des *Cahiers clandestins du Témoignage chrétien*, il participe activement dès la fin de l'année 1940 à la résistance spirituelle au nazisme. Il fonde aussi avec le P. Jean Daniélou, en 1941, la collection « Sources chrétiennes », destinée à mettre à la disposition d'un large public les textes majeurs, grecs et latins, de la tradition chrétienne (cette collection en est aujourd'hui à son 430^e volume !). Les années de l'Occupation sont pour lui un temps d'intense travail intellectuel qui se traduira, à la Libération, par de nombreuses publications. La plus fameuse est *Surnaturel* (1946 ; 2^e éd., DDB, 1990) : ce livre devait bientôt se trouver au centre de ce que ses adversaires dénommeront abusivement la « Nouvelle théologie », déviation moderniste de théologiens français jésuites et dominicains.

En 1950, en effet, va s'ouvrir dans la vie du P. de Lubac et de plusieurs de ses confrères, une période de crise qui ne durera pas moins de dix ans. Suspendu de son enseignement par les autorités de la Compagnie de Jésus, le P. de Lubac mettra à profit le temps dont il dispose pour rédiger et publier, entre autres, trois importants ouvrages sur le bouddhisme qu'il considère comme le phénomène le plus considérable de l'histoire religieuse à côté du christianisme :

7. Henri DE LUBAC, « Un inédit : Mémoire sur mes vingt premières années (I), édité et annoté par Georges Chantraine et Fabienne Clinquart », dans *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac* I (1998), 11.

SIGNETS _____ **Georges Chantraine**

Aspects du Bouddhisme (Seuil, 1951), *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Aubier-Montaigne, 1952), *Amida* (le plus populaire des bouddhas, vénéré au Japon) (Seuil, 1955). C'est également à cette époque qu'il édite sa célèbre *Méditation sur l'Église* (1953; 4^e éd., DDB, 1985).

En 1958, il est élu à l'Académie des sciences morales et politiques. Deux ans plus tard, au mois d'août 1960, il est nommé par le Pape Jean XXIII expert théologique dans la Commission préparatoire au Concile de Vatican II. Reconduit dans la Commission théologique, de loin la plus importante du concile au point de vue doctrinal, il sera l'un des artisans de Vatican II, travaillant en des lieux-clés sur des points majeurs, négligeant à dessein la vaine publicité des *médias*. On peut le découvrir dans *Entretiens autour de Vatican II, Souvenirs et réflexions* (Éd. du Cerf, 1985).

Les obligations de Henri de Lubac, expert du Concile, ne l'empêchent pas de poursuivre ses travaux de fond, notamment les quatre tomes de sa monumentale *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture* (Aubier-Montaigne, I-II : 1959, III : 1961, IV : 1964). Avant l'ouverture du Concile, il fut le premier à défendre la mémoire et la valeur de son confrère, Pierre Teilhard de Chardin, dans un livre traduit en de nombreuses langues : *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin* (Aubier-Montaigne, 1962).

Le Pape Paul VI le nomme successivement consultant du Secrétariat pour les non-chrétiens et de celui pour les non-croyants (1965-1974) et membre de la Commission Théologique internationale (1969-1974). Dans la conjoncture difficile de l'après-concile, il publie plusieurs ouvrages développant ou éclairant l'enseignement de Vatican II sur des points de première importance : ainsi *La Révélation divine* (1968 ; 3^e éd., Éd. du Cerf, 1983), *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Aubier-Montaigne, 1971).

Le 2 février 1983, en même temps que Mgr Lustiger, archevêque de Paris, il est créé cardinal par le Pape Jean-Paul II. Malgré les épreuves de son grand âge, il continua à publier des livres, en particulier un précieux *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1989), rédigé entre 1973 et 1988, document historique capital sur soixantedix ans de l'histoire de l'Église, dont il fut à la fois un acteur discret et décisif en même temps qu'un témoin lucide et courageux. Le 4 septembre 1991, il mourut à Paris, où il résidait depuis 1974, chez les Petites Sœurs des Pauvres, qui prirent soin de lui les deux dernières années de sa vie.

L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac

Dès 1943, ses livres ont été traduits en de nombreuses langues : anglais, allemand, italien, espagnol, portugais, japonais, catalan, polonais, néerlandais. Il a participé à maintes manifestations scientifiques internationales et a été fait docteur *honoris causa* de nombreuses universités. Ses *Œuvres complètes* sont déjà publiées en langue italienne.

Le Cardinal a par ailleurs déployé une impressionnante activité d'éditeur. C'est ainsi qu'on lui doit, par exemple, presque tous les ouvrages du P. Yves de Montcheuil, les *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919) de Teilhard et des correspondances abondamment annotées de Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Gaston Fessard, Pierre Teilhard de Chardin, Étienne Gilson.

L'actualité de la pensée du P. de Lubac

« Si trop souvent aujourd'hui la vie générale de l'humanité se retire du christianisme, c'est peut-être qu'on a trop souvent déraciné le christianisme des viscères intimes de l'homme »⁸. Cette pensée du P. de Lubac inspira toute son œuvre. Il la partageait avec ses guides : Pierre Teilhard de Chardin, Auguste Valensin, Léonce de Grandmaison ; avec ses frères d'études : Gaston Fessard, Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan⁹ ; et avec ses disciples : Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar, François Varillon. Où donc trouver les racines intimes de l'homme d'où jaillit le christianisme en vue de rendre la vie chrétienne accessible à l'humanité ?

1. Les racines intimes de l'homme se trouvent dans l'*esprit*. Ce mot « esprit » est chez lui un mot-clé. L'esprit demeure en Dieu et dans l'homme. Dans ce dernier, *l'esprit* est capable d'aimer Dieu. Car l'esprit, qui est en l'homme, vient *de* Dieu et le tourne *vers* Dieu. Mais, parce qu'il est une créature, l'homme, fait pour aimer Dieu en son Fils, est capable aussi de refuser d'aimer Dieu en

8. Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité (diffusion Éd. du Cerf), 2^e éd., 1992, 189. Lettre du P. H. de Lubac à Maurice Blondel, 3 avril 1932.

9. Cf. Henri DE LUBAC, *Trois jésuites nous parlent. Yves de Montcheuil (1899-1944), Charles Nicolet (1897-1961), Jean Zupan (1899-1968)*, Paris, Lethielleux, 1980.

SIGNETS _____ **Georges Chantraine**

s'aimant lui-même. Créature spirituelle, l'homme ne peut agir avec plénitude qu'en accueillant l'Esprit donné à la Pentecôte. Son esprit est alors pleinement libre. Il entre dans sa destinée surnaturelle. Ainsi être homme, c'est laisser guider son esprit par l'Esprit de Dieu. C'est être enraciné dans le Mystère et se réaliser en lui. Henri de Lubac l'a expliqué dans *Surnaturel*, dans *Le Mystère du surnaturel* (Aubier-Montaigne, 1965), dans *Petite catéchèse sur nature et grâce* (Fayard, 1980)¹⁰.

2. Cette union de l'esprit humain et du Saint-Esprit se réalise et se manifeste dans l'Église et l'Eucharistie. H. de Lubac le mettra en lumière dans *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme* et dans *Corpus Mysticum. Eucharistie et Église au Moyen Âge* (1944 ; 3^e éd., Aubier-Montaigne, 1968). Dans l'Esprit-Saint, l'Église est unie au Christ s'offrant à son Père pour les hommes : c'est l'offrande de la Croix et de l'Eucharistie. Aussi l'Église se constitue-t-elle à l'intérieur de l'Eucharistie, qui fait la communion des saints : réalité qui se déploie dans le temps, elle est personnelle et sociale. Chaque baptisé, qui se laisse conduire par l'Esprit dans l'Église, devient une personne dans la communion de ceux qui vivent aussi selon l'Esprit. Le collégialité des évêques unis entre eux et avec leur chef, le successeur de Pierre, manifeste sacramentellement ce lien constitutif entre l'Église et l'Eucharistie. *Les Églises particulières dans l'Église universelle* le mettent en relief avec une rare profondeur.

Unie à son Époux qu'elle offre dans l'Eucharistie, l'Église le connaît dans l'Esprit-Saint : elle en lit l'histoire et la destinée dans l'Ancien Testament et en voit l'accomplissement dans le Nouveau Testament. C'est ainsi que l'Église lit et comprend l'Écriture dans sa liturgie, dans son enseignement et dans la vie spirituelle. Elle contemple le sens spirituel, dont l'exégèse critique assure les fondements historiques et littéraires. Seul le sens spirituel peut construire l'esprit de l'homme et animer toute culture. Henri de Lubac a eu la joie de le faire voir dans son magnifique livre sur Origène, *Histoire et Esprit* (Aubier-Montaigne, 1950) et dans les quatre tomes d'*Exégèse médiévale*.

Dans *la postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Lethielleux, I : 1979, II : 1981), – Joachim de Flore est un abbé cistercien (vers

10. Le P. H. de Lubac esquissa ce dernier livre dans « *Petite catéchèse sur la nature et la grâce* », *Communio* 2-4 1977.

L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac

1130-1202) –, Henri de Lubac a montré une déviation possible du sens spirituel qui se manifeste depuis le XIII^e siècle. L'Esprit fait, certes, connaître à l'Église son Seigneur et son histoire parmi les hommes. Il n'est pas cependant au-delà du Seigneur ; ce serait une illusion de vouloir dépasser la réalité sacramentelle de l'Église pour trouver le véritable Esprit et s'attacher à un Esprit sans institution ecclésiale, sans dogme, sans sacrement. Le chrétien ne peut pas créer d'expérience authentique de l'esprit en dehors de l'Église. En celle-ci, l'Esprit fait connaître Jésus de Nazareth comme le Fils de Dieu incarné, plénitude de Dieu.

3. Ainsi l'homme ne devient vraiment spirituel que dans l'Église ; celle-ci a pour mission de communiquer la vie de Dieu à tous les hommes. Aussi l'Église est-elle Mystère et elle agit pour faire accéder au Mystère de Dieu, où l'homme lui-même est mystère. Elle est *Paradoxe et Mystère* (Aubier-Montaigne, 1967) : elle seule fait atteindre à l'homme sa réalité dernière, qui est spirituelle. Face aux sociétés, tentées par la volonté de puissance, l'Église affirme la destinée spirituelle de la personne humaine. Aussi, fidèle à l'Église, Henri de Lubac ne fit-il aucune opposition politique aux occupants et aux nazis¹¹, mais il mena une résistance spirituelle à l'antisémitisme, au nazisme et au communisme marxiste. Ce qu'il avait enseigné dans *Catholicisme*, il le pratiqua par sa *Résistance chrétienne à l'antisémitisme* (Fayard, 1988) et il espéra *l'homme nouveau*¹² au milieu de la détresse vécue du *Drame de l'humanisme athée* (1944).

4. Ayant ainsi contemplé l'esprit dans l'homme et dans l'Église, la pensée de Henri de Lubac ouvre deux voies : comment donc les

11. Le P. de Lubac ne fit pas partie de groupes de résistants. Il fit lui-même remarquer que son opposition ne fut pas politique...: Je ne saurais accepter ce qu'a écrit récemment le P. Congar dans le livre d'interviews qu'il a donné à Jean Puyot Centurion 1975 : « Mon réflexe anti-nazi était d'essence patriotique ; il était alimenté également par mes convictions chrétiennes mais il ne débouchait pas, je le reconnais, sur un engagement politique, comme le firent en France des amis comme les PP. Chaillet, de Lubac, Chenu, Maydiéu ». Il est d'ailleurs tout naturel que le P. Congar alors prisonnier en Allemagne n'ait pu saisir exactement la nature de notre engagement (H. de Lubac, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*).

12. Le premier chapitre des *affrontements mystiques* (Paris éd. du Témoignage chrétien 1950) s'intitule : « La recherche d'un homme nouveau », publié d'abord dans *les Études* sous ce titre, octobre 1947.

SIGNETS _____ **Georges Chantraine**

hommes ont-ils réussi à connaître Dieu au cours de leur histoire ? Quel est le contenu de leurs religions ? Avec une acuité qui confond d'admiration les spécialistes actuels, Henri de Lubac a étudié le bouddhisme. Il voit Bouddha et ses disciples se détacher aussi complètement que possible d'eux-mêmes pour ne connaître qu'une réalité impersonnelle, le Soi. Ce détachement est merveilleux. Seulement, l'homme y perd sa réalité personnelle. Disparaissent ainsi personne et communion. Seul le Dieu Trinitaire les donne. Le dialogue interreligieux demande dès lors au chrétien d'entrer dans la vie religieuse intime de l'hindou, ou du bouddhiste ou d'autres encore, d'en connaître intérieurement la puissance religieuse et de s'offrir lui-même comme le Seigneur s'est offert : c'est ce que fit l'abbé Monchanin (*Images de l'abbé Monchanin* [Aubier-Montaigne, 1967]).

5. Tournons-nous maintenant vers la communauté chrétienne. Comment a-t-elle reçu ce don de l'amour ? Dans l'histoire de la pensée chrétienne, le P. de Lubac a constaté, outre la déviation joachimite, trois autres changements de paramètre dont il a montré l'importance théologique. Le premier changement date du XII^e siècle, le second du XIII^e siècle, le troisième du XVI^e siècle. À partir du XII^e siècle, les théologiens se sont montrés de plus en plus attentifs à la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie ; ils en sont venus à perdre de vue l'unité entre l'Eucharistie et l'Église. L'ecclésiologie tendit dès lors à ne plus être eucharistique. À la suite des travaux de H. de Lubac, le Concile de Vatican II a remis en honneur une ecclésiologie eucharistique¹³ : dans l'Église faite par l'Eucharistie, le Concile put voir dès lors l'union des chrétiens entre eux à l'intérieur du Peuple de Dieu, Corps du Christ, et le collège des évêques, uni à la primauté du pape.

Au 13^e siècle, la scolastique a construit une théologie qui élaborait, à l'aide de la philosophie grecque, particulièrement celle d'Aristote, la rationalité de la Révélation et de la foi qui la comprend. Chez saint Thomas, que H. de Lubac a scruté depuis ses études de philosophie, s'est développée et s'est inscrite dans la pensée chrétienne une intelligence intellectuelle qui risquait de considérer de manière abstraite le don de l'amour divin. Elle y a suscité, de fait, une tension entre un universel devenu abstrait et le concret de la Révéla-

13. J. RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, 17-21.

L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac

tion, perçu chez les scotistes et les nominalistes comme provenant de la volonté divine. H. de Lubac a souligné et critiqué cette faute rationaliste successivement dans *Surnaturel*, *Le Mystère du surnaturel* et *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (1969 ; 2^e éd., Aubier-Montaigne, 1970). Il y a vis moins la pensée de saint Thomas, que celle de ses commentateurs du XVI^e siècle à nos jours.

À partir du XVI^e siècle, en effet, la majorité des théologiens, dominicains et jésuites sans distinction, se sont mis à penser l'homme au moyen de cette rationalité abstraite : ils en sont venus ainsi à perdre de vue ce que saint Thomas avait continué à contempler selon l'Écriture et les Pères de l'Église : l'homme est dans le concret aimé par Dieu ; il a une seule destinée réelle qui est de vivre de la vie divine. En inventant la notion de « nature pure », ces théologiens (Suarez et Bannez par exemple) ont donné à l'humanité un destin qui se limite à la terre et aux besoins de la vie en société. Il en est résulté deux choses : la société civile pouvait s'organiser sans Dieu et sans l'Église ; l'homme était en mesure de se connaître lui-même par la philosophie, puis, en notre siècle, par les sciences humaines. C'est la voie du sécularisme. D'autre part, la théologie a mis en œuvre une connaissance de la Révélation qui satisfaisait les besoins religieux sans se laisser interroger par la philosophie. Ainsi théologie et philosophie en viennent à être séparées ; la théologie n'entend plus les questions que les hommes se posent, et ne reçoit plus de la philosophie les moyens d'interroger la Révélation. Elle est tentée par l'intégrisme. Inversement, elle n'appelle plus la philosophie à débattre au-delà de ses propres questions, dites rationnelles, et à savoir que la rationalité se dilate et s'approfondit dans la connaissance du Dieu révélé. Elle laisse croître le rationalisme. La dernière encyclique de Jean-Paul II, *Fides et ratio*¹⁴, vient de rappeler les liens intrinsèques entre foi et raison, théologie et philosophie par-delà cette séparation entre ces deux couples de termes, contre laquelle H. de Lubac a lutté sa vie durant. Celui-ci les avait unis au contraire, dès ses premiers écrits, puis dans *Sur les chemins de Dieu* (1956 ; 3^e éd., Éd. du Cerf, 1983) et ses *Paradoxes*, suivi de *Nouveaux Paradoxes* (1959 ; 2^e éd., Seuil, 1983).

14. JEAN-PAUL II, *La Foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*, présentation par Michel Sales, Paris, Bayard Éditions-Centurion, Fleurus-Mame, Éditions du Cerf, 1998, 146 p.

SIGNETS _____ **Georges Chantraine**

Il est toutefois impossible pour la philosophie de rester séparée. D'où un nouveau champ de recherche du P. de Lubac. Chez Hegel, Feuerbach, Marx et Nietzsche, s'inspirant de l'héritage luthérien, ou chez Auguste Comte, le père du positivisme, la pensée humaine tend à s'emparer de la Révélation et à se l'approprier selon sa mesure. Par deux voies diverses, les héritiers de Luther et le positiviste français créent une théologie inversée. Ils suscitent ainsi *Le Drame de l'humanisme athée* (1944). Son aboutissement : quand l'homme se substitue à Dieu, il disparaît lui-même. La mort de Dieu entraîne la mort de l'homme. La société se veut totalitaire. Ce totalitarisme fut, du temps du P. de Lubac, le national-socialisme et le communisme marxiste. Il n'a pas disparu avec la fin de ces régimes. Au niveau individuel, se développent individualisme, désespoir et suicide. La vie n'a plus de prix : C'est le vide. L'espérance demeure, au contraire, chez qui regarde l'homme comme esprit. Elle permet de projeter, à la lumière de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, une idée chrétienne de l'homme affrontée à la réalité du monde actuel, au sein duquel le chrétien doit vivre et agir. H. de Lubac s'y est essayé dans *Athéisme et sens de l'homme* (Éd. du Cerf, 1968).

Conclusion.

« Comme Claudel et Theillard étaient nés avec la passion de l'Univers, le Père de Lubac portait la passion de l'Église catholique et des âmes et donc de l'unité »¹⁵. Qu'il s'agisse de considérer l'homme dans sa recherche de Dieu avant le Christ ou l'homme qui a connu, fût-ce de loin, dans le Christ, le don de Dieu, le P. de Lubac a mis toute son énergie et sa foi à s'ouvrir à la Nouveauté Absolue du Dieu trinitaire dans le Christ Jésus en le recevant de toute la Tradition chrétienne. Avec une intelligence aussi docile que « critique »¹⁶, il en a accueilli la richesse débordante, une dans sa diversité déconcertante. « J'ai cherché à faire connaître quelques-uns des grands lieux communs de la tradition catholique. J'ai voulu la faire

15. X. Tilliette s. j. « le legs du théologien, dans *Communio* 17/5 (1992).

16. V. Carraud « une œuvre nécessairement immense » dans *Communio* 17/5 (1992).

————— *L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac*

aimer, en montrer la fécondité actuelle.¹⁷ » Cette fécondité ouvre les esprits à l'actualité de la pensée et de la vie. Telle est l'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac.

Georges Chantraine, né à Namur en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain, 1968) et en théologie (Paris, 1978). Professeur ordinaire à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Directeur scientifique, avec le P. Michel Sales s. j., de la publication des *Œuvres complètes* du Cardinal Henri de Lubac aux Éditions du Cerf. Vice-président de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac. Cofondateur et membre du comité de rédaction de la *Revue catholique internationale Communio*. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995). Rédige actuellement une biographie du cardinal Henri de Lubac.

17. Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (n. 6), 147.

Prochain numéro : mai-juin 1999

Décalogue VIII : Tu ne porteras pas de faux témoignage

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 « Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)

L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)

SCIENCES

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

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Le Pèlerinage (1997/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience et consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'imagination (1989/6)

LE DÉCALOGUE

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

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

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :
 Librairie du Baptistère
 13, rue Portalis

AMIENS : Brandicourt
 13, rue de Noyon

ANGERS : Richer
 6, rue Chaperonnière

ANGOUÛME : Auvin
 38, avenue Gambetta

BEAUVAIS : Prévot
 20, rue Saint-Pierre

BESANÇON : Chevassu
 119, Grande-Rue

BORDEAUX :
 Les Bons Livres
 35, rue Fondaudège

BREST : La Procure
 2, rue Boussingault

BRUXELLES : U.O.P.C.
 Chaussée de Wavre, 216

CHANTILLY : Les Fontaines
 B.P. 205

CHOLET :
 Librairie Jeanne-d'Arc
 29, rue du Commerce

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

FRIBOURG (Suisse) :
 – Librairie Saint-Augustin
 rue de Lausanne, 88
 – Librairie Saint-Paul
 Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
 13, rue Camot

GENÈVE : Labor et Fides
 rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
 Librairie Notre-Dame
 2, rue Lafayette

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

LE PUY : Cazes-Bonneton
 21, bd Mal-Fayolle

LILLE : Tirloty
 62, rue Esquemoise

LIMOGES :
 Librairie Catholique
 6, rue de la Courtine

LYON : Decitre
 6, place Bellecour
 – Éditions Ouvrières
 9, rue Henri-IV
 – Librairie Saint-Paul
 8, place Bellecour

MARSEILLE 1^{er} : Le Mistral
 11, impasse Flammarion

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

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

NANCY : Le Vent
 30, rue Gambetta

NANTES : Lanoë
 2, rue de Verdun

NEUILLY-SUR-SEINE :
 Kiosque Saint-Jacques
 167, bd Bineau

NICE : La Procure
 10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
 23, bd Amiral-Courbet

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

PARIS 1^{er} : Librairie Delamain
 155, rue Saint-Honoré

PARIS 4^e : École-Cathédrale
 8, rue Massillon

PARIS 5^e : PUF
 49, bd Saint-Michel
 – Saint-Jacques-du-Haut-Pas
 252, rue Saint-Jacques

PARIS 6^e :
 – Apostolat des Éditions
 46-18, rue du Four
 – La Procure
 3, rue de Mézières
 – Librairie Saint-Paul
 6, rue Cassette

PARIS 7^e :
 – Basilique Sainte-Clothilde
 23 bis, rue Las-Cases
 – Saint-François-Xavier
 12, pl. Président Mithouard
 – Librairie du Cerf
 29, bd Latour-Maubourg
 – Stella Maris
 132, rue du Bac

PARIS 9^e : Saint-Louis-d'Antin
 63, rue Caumartin

PARIS 12^e : Paroisse du Saint-
 Esprit
 1, rue Canebière

PARIS 16^e :
 – Lavocat
 101, avenue Mozart
 – Notre-Dame-d'Auteuil
 2, place d'Auteuil
 – Pavillet
 50, avenue Victor-Hugo

PARIS 17^e : Chanel
 26, rue d'Armaillé

PARIS 18^e :
 Librairie de la Basilique
 35, rue du Chevalier-de-la-
 Barre

PAU : Duval
 1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
 64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
 9, rue du Frouit

REIMS : Largeton
 23, rue Carnot

RENNES :
 – Béon Saint-Germain
 6, rue Nationale
 – Matinales
 9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
 24, rue de la République

SAINT-BRIEUC : SOFEC
 13, rue Saint-François

SAINT-DIÉ : Le Neuf
 15, place d'Alsace

SAINT-ÉTIENNE :
 Culture et foi
 20, rue Berthelot

STRASBOURG :
 Librairie du Dôme
 29, place de la Cathédrale

TOULON :
 Librairie Catholique Saint-Louis
 6, rue Anatole-France

TOULOUSE :
 – Église de Gesu
 22, rue des Fleurs
 – Jouanaud
 19, rue de la Trinité
 – Sístac Maffre
 33, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
 2, rue Émile-Augier

VERSAILLES :
 – Arts et Commerces
 1, place Saint-Louis

VINCENNES : Notre-Dame
 82, rue Raymond-du-Temple
 Comités de presses paroissiaux

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2 114 \$ + Taxes (avion économique)
 130 \$ + Taxes (avion prioritaire)

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement au prix préférentiel de : Pour la Belgique : 1 775 FB ; la Suisse : 80 FS ; la France et les Autres pays : 280 FF. (L'offre de parrainage est limitée à un premier abonnement d'un an.)
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **65 FF** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	350 FF <input type="checkbox"/>	630 FF <input type="checkbox"/>	Communio, CCP - 18676 - 23 F Paris 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	425 FF	795 FF	
Belgique	Normal	2 150 FB	3 950 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	2 675 FB	5 025 FB	
Suisse	Normal	95 FS	175 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	380 FF	710 FF	Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Prioritaire	420 FF	785 FF	
	Soutien	430 FF	810 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Isabelle LEDOUX. Rédacteur en chef-adjoint : Corinne MARION. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Chantilly), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Vente au numéro : Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

Dépôt légal : avril 1999 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-74-5 –
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 3259.