

Sommaire

EDITORIAL : **Avons-nous quelque chose à dire?**

* * *

Rémi BRAGUE : **La vérité vous rendra libres**

9 La vérité est à la fois ce qui éclaire les choses (rend les objets visibles) et nous met en lumière (nous rend visibles à nous-mêmes) : puissance illuminante et confondante, la vérité n'a pas alors pour contraire l'erreur, mais le mensonge ; elle ne se possède pas (entière, partielle ou partagée), mais vient nous libérer. Ainsi *est la vérité* Celui qui, sur la Croix, montre dans l'obéissance l'accès au Père et ouvre à la vie donnée par Celui-ci.

Cardinal Joseph RATZINGER : **Foi, théologie et philosophie**

24 Le vrai philosophe, c'est le Christ, disaient les Pères. Si la distinction entre théologie et philosophie est nécessaire, elle ne saurait être durcie en opposition ; il convient de tenir ensemble histoire et ontologie. Car la Parole qui nous est d'abord adressée est aussi *réponse*, et la théologie est essentiellement missionnaire.

Jean-Luc MARION : **L'avenir du catholicisme**

38 La modernité se caractérise par l'équivalence fondamentale Je = Je, par laquelle l'homme décide de tout (de la vérité comme des valeurs), et s'assigne à lui-même, contradictoirement, sa propre fin. Mais dénoncer la tautologie ne suffit pas ; encore faut-il penser la Révélation, puisque l'impossible s'est produit : que l'homme reçoive son humanité d'un Autre, et ne se connaisse qu'à l'image de l'inconnaissable. Alors seulement, par le don de Dieu, l'homme passe infiniment l'homme.

Jean-Robert ARMOGATHE : **Father Brown contre Sherlock Holmes, ou : la vérité est catholique**

48 La question n'est pas : qu'est-ce que la vérité? Les «preuves» matérielles ne recomposent pas même sa figure. C'est ce que nous dit, romancier policier contre le roman policier, G.K. Chesterton, avec le personnage du Père Brown, qui substitue dans ses enquêtes la connaissance du cœur de l'homme à la collection d'indices ; c'est cette connaissance qui seule peut nous dire *Qui* est la vérité.

Jean DUCHESNE : **Anniversaires**

55 Du tricentenaire de la révocation de l'édit de Nantes au premier anniversaire de la « bataille de l'école », en passant par Hiroshima en 1945, les prêtres-ouvriers il y a trente ans et la première décennie de *Communio en français*, la mémoire est durement sollicitée cette année. Mais aussi l'intelligence du catholicisme. Il faut se demander si la déchristianisation a été si complète, et donc si la christianisation antérieure était si parfaite. Est-ce d'ailleurs possible ? Le rapport du christianisme au politique s'en trouve éclairé. Non pour régler au présent les comptes du passé. Non pour accuser ni justifier. Mais pour tenter de comprendre ce que changera toujours la foi catholique, les risques pris dans sa confession et l'avenir qu'elle ouvre.

Thierry BERT : **Église, où est ton pouvoir?**

62 Société humaine instituée par le Christ, l'Église peut se prêter à une analyse en termes politiques, tout en étant une réalité transpolitique. Le bien commun qu'elle vise n'est autre que le salut du monde ; elle est un peuple limité en son histoire ; elle n'en est pas moins universelle. Elle dépasse les dialectiques du commandement et de l'obéissance, de l'ami et de l'ennemi, du privé et du public. Ainsi, l'Église, avenir du monde, est sans avenir politique : sa seule fin, c'est le Christ, auquel elle se conforme (martyre) et qu'elle annonce inlassablement (mission), jusqu'à la conversion eschatologique des nations.

Denise TINTANT : **L'Église et son histoire**

83 L'Église est dans l'histoire, a une histoire. L'historien peut répartir les moments difficiles selon trois grands thèmes : le conflit entre vérité et liberté, la tension entre les pouvoirs spirituel et temporel, et les divisions internes de l'Église. Le scandale est proportionné à l'idéal évangélique. Mais il convient de replacer chaque question dans son contexte et dans l'intégralité de l'histoire du christianisme. Cependant, c'est finalement la dialectique transhistorique du péché et de la grâce qui doit prolonger et compléter le travail de l'historien.

Émile POULAT : **La nef de l'Église sur la mer des contraintes**

98 Il était de tradition que la théologie entretienne un rapport à la fois d'opposition et de connivence à la pensée de son temps. Mais aujourd'hui plus que jamais, le catholicisme s'avère être une réalité complexe dont aucun champ de réflexion ne saurait pleinement rendre compte : si l'Église n'a jamais été soumise à tant de contraintes, externes et internes, face à son histoire, celles-ci n'en sont pas moins le terrain d'exercice de sa liberté.

Cardinal Godfried DANNEELS : **L'Église de la «seconde évangélisation»**

107 Jean-Paul II a parlé pendant son voyage au Bénélux d'une «seconde» évangélisation. Parce que l'évangélisation comporte désormais une dimension nouvelle : elle s'adresse à un monde sécularisé et non plus religieux. L'évangélisation doit alors redevenir prophétique, charismatique et kérygmatic. Mais il faudra que l'enseignement suive les conversions.

Georges CHANTRAINE, s.j. **Les tâches missionnaires reçues de Vatican II**

111

Pour éduquer les hommes à la vraie liberté et inculquer aux chrétiens le courage de la foi, il faut prendre conscience des tâches missionnaires qui s'imposent dans les trois cercles que forment les sociétés démocratiques, le monde communiste et le Tiers Monde. Mais loin qu'il y ait une tâche assignée à chacun de ces cercles, c'est l'unité de la mission confiée à l'unique Église du Christ qui les ordonne et les fonde, qu'il s'agisse de justice, de morale ou d'inculturation. Dans l'élan de liberté reçu du Concile, ce n'est que dans l'horizon du martyre que ces tâches acquièrent leur vérité.

Mgr Robert COFFY : **L'apport du Renouveau**

119

Par delà des formes parfois déconcertantes, le Renouveau actualise certains aspects fondamentaux du mystère de l'Église. Manifestant la puissance de la parole de Dieu, invitant à chanter sans cesse les louanges du Seigneur, témoignant d'un dynamisme de la mission, il apporte beaucoup à l'Église, et nous rappelle à l'essentiel: la conversion.

Jean-Maurice de MONTREMY : **La fête de saint Opportun**

127

Le dogme n'a pas à être opportun ou actuel. Il est gênant pour tout le monde, inopportun parce qu'il juge nos façons de penser ou d'agir. Faute d'avoir compris cela, certains ont prétendu fixer à l'Église des rendez-vous avec les idéologies du moment. Elle les a évidemment manqués, puisqu'un rendez-vous réussi de l'Église avec son temps a pour nom hérésie.

Dominique PONNAU : **Préparer ses chemins**

135

« Nous oserons accepter le nom de peuple saint que nous donne Dieu lui-même. Et nous saurons, sans vertige, peu à peu discerner que l'humanité entière respire ce mystère de sainteté ».

Thomas F. TORRANCE : **Sur le dialogue du juif et du chrétien**

140

La relation de l'Église à Israël n'est analogue à aucune autre : ce dialogue détient intrinsèquement sa propre logique. En quoi l'annonce de l'Évangile concerne-t-elle Israël ? L'article tente de penser ensemble l'élection sans retour du peuple d'Israël et l'horizon christologique de l'alliance. Il élucide ainsi le secret christologique sans lequel l'existence d'Israël est théologiquement inintelligible. Et il reprend, après dix-neuf siècles, par delà l'analyse du dialogue du juif et du chrétien, l'examen de la « judéité » de l'expérience chrétienne, et de la « christianité » de l'expérience juive.

Christophe CARRAUD : **Misère de la poésie**

153

Les textes d'Yves Bonnefoy et de Gustave Roud, témoins d'une nouvelle exigence poétique, celle d'une présence, nous apprennent que la poésie, en se dépossédant elle-même de sa parole et en la désirant toujours presque chair, nous fait nécessairement rencontrer le mystère de l'Incarnation.

Algirdas-Julien GREIMAS entretien avec Michel COSTANTINI) :

L'outre-sens est l'avenir du sens

166

La sémiotique connaît une instance d'origine, ultime noyau de résistance à sa quête du définissable : ce lieu du sens inarticulable marque sa limite *a quo*, tandis qu'elle se meut dans la manifestation *ad quem* du sens — la nature tout entière — vers cet outre-sens inatteignable. De plus, elle passe toujours par l'analyse du faire, de cette conjonction sans cesse renouvelée du sujet avec l'objet de valeur : pour elle, l'axiologie ne peut que précéder l'ontologie.

Alain JURANVILLE : **Psychanalyse et religion**

Si la psychanalyse, pour des raisons internes, est amenée à refuser

172

la « forme » de la religion, elle en présuppose l'essence. En permet- tant de formuler à nouveau le « mystère » trinitaire qu'elle peut rencontrer, avec Lacan, et l'idée d'une relation à l'Autre absolu, la psychanalyse pense (et permet à la philosophie de penser) la vérité de la religion révélée.

* * *

Alain BONFAND et Vincent CARRAUD : **Kreuzherz**

188

(illustration de couverture)

193

R.B. : **Ce numéro**

Avons-nous quelque chose à dire ?

APRÈS dix ans, la constatation s'impose : nous n'avons rien à dire. Entendons-nous : rien qui nous appartienne ; rien que nous ayons trouvé ; aucune théorie dont Communio ait été le laboratoire ; rien qui nous donne envie de passer pour une école, même mineure. Faut-il s'en étonner ? Certes non. Les fondateurs de Communio, il y a donc dix ans, le disaient clairement : cette revue n'a été voulue que comme le lieu d'une transmission et l'instrument d'une confession de foi. La création théologique, avec toute la technicité qui est son lot, est une activité majeure de l'Église. Et il est juste d'avouer (il n'y a d'ailleurs pas péché...) que Communio a aussi ouvert ses colonnes (trop largement ? trop chichement ? la question n'est pas simple à trancher) à des textes authentiquement pionniers, et souvent ardu. Mais s'il y a une activité de l'Église que Communio s'entête, et s'entêtera, à servir, il s'agit de la « simple » annonce de la foi.

Les analystes du XX^e siècle finissant ont beaucoup à interpréter. En 1975, Communio affirmait que la principale oeuvre de charité à l'égard des hommes de ce temps était de leur dire la vérité : donc de leur parler infatigablement de Dieu. Dans la certitude axiomatique que la vérité de Dieu n'est pas fatigante. L'on ne se trompait pas. En 1985, nous percevons un peu mieux encore, peut-être, que l'homme — tous les hommes, l'humanité — est en danger : danger de perdre la vie physique ; danger de perdre sa nature (quelle autre question les problèmes les plus graves du jour, ceux de la bioéthique, nous posent-ils ?) ; danger de perdre son âme, puisqu'il oublie qu'il en a une. Le salut de l'homme lui est et sera don de Dieu, et don de Dieu par son Église. Une revue ne sauvera pas le monde... Mais la tâche d'une revue de culture chrétienne nous apparaît dans une lumière encore plus vive qu'elle n'apparaissait il y a dix ans. Il fut un temps peut-être où d'autres chemins et d'autres vérités promettaient à l'homme la vie.

Dans les impasses angoissées du monde présent, nous devons affirmer de toute notre intelligence et de toute notre foi que le Christ seul est chemin, vérité et vie.

Qu'en est-il alors de nos projets, si nous devons en avoir ? Une double responsabilité nous incombe peut-être : à l'égard du monde, à l'égard de l'Église.

(a) Nous ne savons rien qui ne nous ait été donné, dans la communion de l'Église, par ceux qui nous ont transmis le nom de Dieu et le devoir de le communiquer. Cette communion nous a faits et nous fait. Nous avons à y demeurer, à l'habiter. Nous avons à vivre la communion, qui a donné son nom à Communio, en exerçant, entre autres, le travail de l'édition : car si nous ne sommes pas chrétiens dans le seul espace de notre participation à Communio, notre association à Communio doit être un trait véridique de notre appartenance concrète à l'Église. A ceux qui sont d'Église appartient, fondamentalement, la fidélité. Devant l'Église qui nous fait être, et sans laquelle nous ne serions pas, notre responsabilité réside donc dans notre fidélité à transmettre ce qui nous est confié. Nous n'avons rien à dire que ce qu'elle nous a dit et nous dit. Ni la foi ni l'intelligence de la foi ne sont nôtres. Et Communio mériterait son nom en étant un lieu où puisse retentir la symphonie des interprétations, par l'Église fondée sur les apôtres, de la Parole de Vie.

(b) L'Église est première destinataire de toute parole d'évangélisation. Il est toutefois probable que jamais le monde n'a eu un besoin de la vérité de Dieu, ou un besoin de l'Église, aussi urgent qu'aujourd'hui. L'homme ne vit pas seulement de la Parole de Dieu : les collaborateurs de Communio le savent. Mais l'homme ne survivra peut-être au nihilisme de l'Occident que par cette Parole. Dans la grâce de notre baptême, nous pouvons porter cette Parole : notre sacerdoce royal est ordonné à l'évangélisation. La communion de l'Église n'est pas un état de fait clos. Elle ne peut viser que l'intégral devenir-Église du monde. D'où l'inesquivable mission des intellectuels que nous sommes plus ou moins, et des catholiques que nous voulons être : nous avons à faire résonner la Parole en tout lieu où l'homme est en manque et en attente de vérité. Il faut être entendus par-delà les limites empiriques de l'Église. Il faut alors parler le langage de beaucoup d'hommes. Cette nécessaire ambition doit excuser nos tâtonnements disparates : qui s'étonnera qu'après dix ans seule-

ment, nous ne parlions pas encore toutes les langues ?

Nous n'avons rien à dire qui soit nôtre et tout à dire qui est d'Église. Une telle tâche nous juge : les membres de Communio savent l'imperfection de leur travail ; ils savent ce travail inachevé, inachevable, et perpétuellement à refaire' Communio n'est qu'un instrument au service de l'Église et du monde, et un instrument immensément perfectible... Communio cependant n'est pas la propriété de quelques dizaines d'auteurs, mais une oeuvre commune à tous ceux, auteurs et lecteurs, qui savent en un tel travail reconnaître un service d'Église et s'y sentent associés. L'avenir de cette revue est dans les mains des 5 000 collaborateurs qu'elle compte dans les pays de langue française. Et il serait bon que tous, de quelque manière qu'ils participent au travail de Communio, sachent employer ici une première personne du pluriel: Communio est notre affaire.

Nous n'avons rien à dire qui nous appartienne, et par son Verbe le Père nous a tout dit. L'Église n'existe que pour autoriser l'homme à entendre cette « dernière parole » de Dieu dite en Jésus-Christ : Église donatrice de baptême et d'Eucharistie, Église interprète de l'Écriture. Tout moyen s'efface devant sa fin. Communio est oeuvre ecclésiale. Et la fin — l'avenir — est à Dieu, et purement et simplement est Dieu. Cette revue sera fidèle à sa mission en intéressant les hommes à Dieu, et à l'Église qu'il rend intéressante parce que sacrement de sa présence...

COMMUNIO

Communio est en vente dans près de cent librairies en France, en Belgique, en Suisse, au Canada. Si vous ne pouvez vous y rendre régulièrement, demandez à votre libraire habituel de prendre contact avec le secrétariat de la revue, ou souscrivez un abonnement.

Rémi BRAGUE

La vérité vous rendra libres

UN chrétien qui réfléchit sur la vérité se trouve d'emblée avec sur les bras, parmi les contenus de la foi qu'il lui faut confesser et attester de sa vie, un certain nombre de déclarations dans lesquelles cette idée intervient d'une façon pour le moins surprenante, et qui ne sont pas sans créer chez lui une certaine gêne. C'est surtout le cas dans *l'Évangile de Jean* : lorsque Jésus affirme être venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (18, 37), qui n'est tenté de faire sien le haussement d'épaules de Pilate ? Et que dire de la phrase dans laquelle il prétend tout bonnement être la vérité (14, 6) ? Ces paroles semblent de pures et simples énormités, et pour bien des raisons.

La première à se présenter à l'esprit est le *danger* d'une telle prétention. Que l'on prétende avoir sa vérité, sa part de vérité, tout en admettant que chacun a sa vérité, que chacun possède une part de la vérité, que chacun a entre les mains une pièce d'un puzzle, passe encore — même si l'on est tacitement prié de ne pas se demander comment les pièces s'assemblent, ni même si elles le peuvent. Mais prétendre avoir toute la vérité, c'est sortir des règles du jeu « pluraliste ». Quant à se déclarer soi-même la vérité, c'est carrément renverser l'échiquier... Ce qu'il y a là d'inacceptable n'est pas seulement l'outrecuidance, qui pourrait n'être que ridicule, mais d'abord le fanatisme qui justifie au nom de la possession de la vérité le droit de contraindre à l'accepter quiconque voudrait la refuser, ou même le devoir d'empêcher les récalcitrants de se mettre en travers de sa marche triomphante. La méfiance devant les systèmes de pensée qui prétendent fournir la seule explication du monde qui soit vraie, et qui fomentent tous les fanatismes, mène assez naturellement à une méfiance contre l'idée autour de laquelle ils se construisent, à savoir l'idée de vérité.

La tentation est forte, alors, de recourir à un moyen radical pour se garantir contre le risque d'une revendication exclusive de la vérité : se débarrasser de l'idée même de vérité. S'il n'y a rien à posséder, pas de danger qu'on se batte pour le partage. Cette tentation est d'autant plus forte qu'elle est corroborée par la façon dont se présente actuellement le savoir sous sa figure dominante, qui est le savoir scientifique. On peut se demander si l'idée de vérité n'y est pas en train d'apparaître, non seulement comme dangereuse, mais déjà comme *superflue* — c'est la seconde des raisons qui font apparaître les prétentions à dire, voire à être, la vérité, comme hautement suspectes. En effet, si la vérité a longtemps été considérée comme l'objet de la connaissance, qu'en est-il lorsque celle-ci se présente sous la figure de la science ? Une fois la connaissance cristallisée et organisée en sciences, à quoi bon dire encore que les résultats de celles-ci sont *vrais* ? Dire que ce que l'on a acquis est vrai n'est-il pas une redondance ? Ne suffit-il pas de parler d'« exactitude », de constater que cela « marche » ? Par exemple, il suffit que les applications de ce qui est découvert soient possibles, aussi bien par leur capacité de se concrétiser en des techniques efficaces que par leur fécondité purement théorique. Ou encore — là où l'expérimentation n'est pas possible, comme en histoire —, il suffit que le fait nouvellement mis en lumière, que le récit proposé, cadrent bien avec l'ensemble de ce qui est déjà su, ou permettent de le recomposer en une configuration plus intelligible, le critère étant la cohérence maximale du schéma d'ensemble. Dans tous les cas, l'idée de vérité est inutile : elle n'ajoute rien à ce qui est acquis. On peut donc se contenter de la mesurabilité (pour ne pas parler de la «réalité»), ou de la falsifiabilité (pour ne pas parler de la «vérité»), quant aux résultats. En ce qui concerne l'activité scientifique elle-même, on se contentera de l'effort indéfiniment prolongeable, de la tension vers une vérité qui doit rester hors d'atteinte pour ne pas immobiliser le mouvement de la recherche. La traduction en termes humains de ce rapport changé à la vérité est la substitution à la figure du « savant » de celle du « chercheur ».

Ainsi, il n'est peut-être même pas nécessaire de prêcher l'abandon de l'idée de vérité. Tout se passe comme si elle n'était guère plus, déjà, qu'un appendice en voie d'atrophie, une fleur de rhétorique destinée à justifier le métier de chercheur aux yeux des débutants, mais contre laquelle le chercheur « arrivé » pourrait se permettre d'avouer son ressentiment. Nous ne pouvons plus prétendre « croire frénétiquement à la vérité »,

comme Renan, qui le disait déjà lui-même non sans quelque ironie (1). La vérité ne fait plus partie de ces grands mots qui réveillent l'« envie de mordre » (Hegel). Ou elle est démasquée comme ce qui, jusqu'à présent, ne nous l'a que trop donnée, ce qui nous a empêchés d'en démordre. De la sorte, la désaffection pratique de l'idée de vérité prépare le terrain pour une désaffection théorique envers celle-ci, laquelle vient en retour justifier la première. Les paroles du Christ auxquelles nous avons commencé par faire allusion doivent en conséquence nous sembler dépourvues de toute pertinence.

POUR tenter de rouvrir un chemin vers ces paroles qu'il nous faut confesser, il nous faut repartir au commencement. Pour ce faire, prenons comme point de départ le point le plus extrême de la négation de l'idée de vérité, et supposons-le acquis : il n'y a pas de vérité, la vérité n'existe pas. Si la vérité ne « se trouve » pas, c'est peine perdue que de s'attendre à la trouver. De telles déclarations, qui se veulent provocatrices dans la bouche de qui les profère, s'avèrent les plus plats des truismes aux yeux de qui a quelque peu médité sur le sens de ce verbe « exister » que l'on refuse à la vérité, et sur son incapacité à exprimer exhaustivement le sens de l'être. De tout ce qui est, on ne peut pas dire que cela « existe ». En particulier, si « exister » veut dire la façon dont un objet est présent, dont il se trouve devant nous, il est bien évident que la vérité n'existe pas, et qu'il serait absurde qu'elle existât. Cette phrase, « la vérité n'existe pas », est tout le contraire d'une avance, de la fine pointe d'une recherche audacieuse. Elle est une massive vérité (!) première, quelque chose dont il faut partir pour s'embarquer dans une analyse plus exigeante. Commençons donc par ce qui est élémentaire : la vérité n'est pas une propriété des choses, mais des jugements que nous portons sur les états de choses. Ce qui est vrai, c'est ce que nous disons de ceux-ci. Le ciel n'est pas « vrai » comme il est bleu ; c'est le jugement « le ciel est bleu » qui est vrai — lorsque c'est le cas. La vérité n'est pas dans les situations dont il est question, mais dans la pensée qui les considère et qui les exprime en formant des jugements. Si donc la vérité « existe » en un quelconque sens, ce ne sera pas comme une chose ; si on peut la « trouver », ce ne sera pas comme on trouve un objet égaré, parce que, si elle « se trouve », ce ne sera pas de la même façon que cet objet.

(1) Renan, Préface (1890) à *L'avenir de la science* (1848).

Allons plus loin : si nous pouvons énoncer des jugements vrais, c'est parce que nous avons une capacité de donner sur la réalité, de la laisser se manifester à nous telle qu'elle est. Cette ouverture sur la réalité nous permet de saisir les états de choses comme ils se donnent et de reproduire leur structure dans ce que nous en disons : c'est parce que nous saisissons le ciel *comme* bleu que nous pouvons dire du ciel qu'il est bleu, et nous pouvons saisir le ciel comme bleu, parce que nous sommes tels que le ciel peut se manifester à nous comme bleu, le triangle comme comportant trois angles dont la somme est égale à 180°, etc. La vérité est ainsi si peu quelque chose qui se trouverait là qu'elle est bien plutôt ce dans quoi nous nous trouvons. Si nous pouvons espérer finir par trouver du vrai, c'est parce que d'emblée nous nous trouvons dans la vérité. Il faut donc retourner la perspective : la vérité ne « se trouve » pas, c'est nous qui nous trouvons en elle. Pour prendre la mesure de ce retournement, il faut se rendre compte de ce qui sépare les deux usages du verbe « trouver » que nous venons d'employer. La vérité ne « se trouve » pas au sens où elle n'est pas une chose inerte qui serait là, à notre disposition, et que nous trouverions. Dans le second cas, « se trouver » n'est pas seulement le réfléchi du verbe « trouver » tel qu'il apparaît dans la phrase qui précède — au sens où « se laver », c'est se prendre soi-même pour objet d'une activité qui ne diffère pas essentiellement de celle que je déploie quand je lave une assiette. « Se trouver », ce n'est pas trouver quelque chose que je suis, de la même façon que je trouve quelque chose que je ne suis pas — mettons, un parapluie perdu. En effet, quand je « me trouve », je n'ai pas à me chercher : je ne me cherche jamais, parce que je sais d'entrée de jeu où me chercher — à savoir, où je me trouve. Je « me trouve » depuis toujours — là où je suis. C'est en ce sens de « se trouver » que nous « nous trouvons » dans la vérité, voire même, puisque nous n'avons pas choisi d'y être, qu'il se trouve que nous nous y trouvons.

Le fait que nous soyons dans la vérité et que nous soyons là pour être le lieu dans lequel les états de fait se donnent comme ce qu'ils sont, n'est pas lui-même un des faits que nous constatons ou un des états de fait que nous saisissons et exprimons. De la sorte, le caractère superflu de l'idée de vérité, tel que nous l'avons vu apparaître dans la pratique scientifique moderne, n'est pas quelque chose de saugrenu contre quoi il faudrait s'indigner vertueusement. Il est au contraire un hommage maladroitement rendu au phénomène. Que la vérité soit superflue est une donnée indépassable et

enracinée dans la chose même : la présence des choses et ma présence aux choses (pour distinguer deux aspects aussi inséparables que le verso et le recto d'une même feuille de papier) ne font pas nombre avec celles-ci, elle n'est pas une des choses qui sont là. Le superflu est ce qui dépasse, ce qui va au-delà (*super*) du nécessaire, ce qui déborde (*-fluere*) sur lui. Or, ce qui, lorsqu'on pose l'idée de vérité, dépasse l'accumulation ordonnée du constatable et du répéta-ble, n'est autre que l'affirmation selon laquelle « c'est vrai ». Cette affirmation, qui est effectivement superflue, est la présence du sujet qui atteste et, ce faisant, se montre présent pour dire qu'il est convaincu, qu'il croit, etc., que la situation est telle qu'il la décrit. L'intervention du sujet n'est pas toujours aussi manifeste. Elle l'est dans le cas de la vérité connue par témoignage, comme la vérité historique, dans laquelle l'auteur d'un document volontaire doit faire ses preuves avant de servir de témoin. Elle est moins bruyante dans le cas de ce qui est constatable par tout le monde (au moins en droit), comme dans les sciences exactes. En effet, le sujet, que nous confondons souvent avec l'individu, est moins visible lorsque ce sujet, comme c'est alors le cas, est collectif : la science est portée par une communauté de savants plus que par un artisan isolé du savoir ; par suite, les individus sont interchangeable, dans la mesure où ce que je constate en fait de vérité peut être montré à qui que ce soit que sa formation aura rendu capable de « voir ». En réalité, il faut ici retourner ce que nous serions spontanément portés à nous imaginer : c'est dans le second cas, celui des sciences exactes, que le sujet apparaît le mieux *tel qu'il est*. Ce qui apparaît dans le cas du savoir par témoignage, c'est l'individu déterminé, marqué par un point de vue particulier, etc. Ici, en revanche, le sujet de la vérité se montre sous ses propres traits, c'est-à-dire, justement, dépouillé de tout contenu et réduit à la pure présence de ce qui est là. Un contenu déterminé ferait du sujet un objet à son tour observable et descriptible. Or, le mode de présence normal du sujet en tant que sujet est l'indivisibilité : le sujet n'est pas une partie du monde qu'il rend visible. Il n'est pas une chose, mais ce qui fait qu'il y a des choses à voir.

Le sujet n'intervient donc, dans l'idée de vérité, que d'une manière assez paradoxale. D'une part, il est requis, convoqué par ce qui s'ouvre à lui ; mais, d'autre part, ce n'est pas pour qu'il « fasse » quoi que ce soit, c'est au contraire pour qu'il s'efface devant ce qui se manifeste à lui. Le sujet, dès que l'optique de la vérité entre en jeu, ne peut s'affirmer et se poser. Tout au contraire, il est réduit à sa plus simple expression : il n'est que

le lieu de ce qui se donne comme vrai et réclame d'être recueilli et observé (c'est-à-dire, en un sens, sauvé, *servare*). Le sujet ne teinte le vrai d'aucune nuance « subjective » particulière. Il ne constitue rien, ne crée rien. Il doit se contenter de constater, d'être là pour prendre procès verbal d'événements dont il n'est pas un des acteurs, encore moins le metteur en scène. Ainsi exproprié de soi-même, le sujet est nécessairement placé dans une situation d'humilité. Celle-ci n'est pas tant une vertu que le savant, l'observateur, ou le chercheur choisiraient d'adopter ; elle est la structure même du rapport de l'âme à la présence. Cette structure humiliante est nécessairement pénible. C'est pourquoi la vérité ne nous apparaît pas uniquement comme agréable, mais tout aussi décidément comme désagréable.

C'EST ce qu'exprime un texte, très éclairant pour notre propos, et que nous lisons dans les *Confessions* de saint Augustin. Celui-ci distingue deux modes de présence, deux visages, de la vérité. Le problème à résoudre dans le passage, dont nous négligeons ici le contexte, est de savoir comment il se fait que nous n'aimons pas toujours la vérité, que nous ne l'acceptons pas toujours, mais qu'au contraire, il nous arrive souvent de la craindre, voire de la détester. Augustin répond : les hommes aiment la vérité dans la mesure où elle brille (*amant eam lucentem*), mais ils la haïssent quand elle est — gardons le latin pour quelques instants — *redarguens* (*oderunt eam redarguentem*) (X, xxiii, 34). En un premier temps, il faut traduire : ils la haïssent dans la mesure où elle les confond, où elle les convainc - en l'occurrence, de leur péché. Nous aimons tous la vérité qui brille et dont la lumière éclaire les objets que nous voulons connaître, nous permettant ainsi de ne pas nous tromper à leur sujet et de déployer une pratique efficace, dont les coups frappent juste. En revanche, nous haïssons la vérité lorsqu'elle fait retour sur nous pour nous débusquer de notre invisibilité. Le verbe utilisé ici, *redarguere*, signifie d'abord « convaincre », mais en ce sens que l'« argument » que l'on entend dans la racine, et qui nous convainc, le fait en ce qu'il nous convainc d'une faute. Qui plus est, Augustin donne au verbe une plénitude de sens inouïe en allant puiser à sa racine : l'argument est ce qui met en lumière, ce qui fait apparaître la situation sous un jour nouveau. On perçoit dans *arguere* la racine *arg-*, « briller » (d'où vient le nom du métal brillant, l'argent). L'étymologie n'est pas ici qu'un jeu ; elle nous apprend quelque chose de fondamental. La vérité, même là où elle est *redarguens*, ne cesse pas pour autant d'être ce qui brille et

éclaire. Elle est donc, même en tant qu'elle est *veritas redarguens*, toujours en même temps *veritas lucens*. L'opposition des deux n'est donc pas celle de deux vérités, mais de deux aspects d'une même vérité. La clarté de la *veritas redarguens* est la lumière crue qui rejait sur nous, qui nous accuse — comme on dit que la lumière accuse les traits qu'elle fait ressortir impitoyablement. Cette lumière nous atteint au défaut de la cuirasse, au point faible. Elle tire au clair les agissements que nous aurions mieux aimé camoufler.

Nous pouvons cependant élargir la distinction pratiquée par Augustin au-delà de la morale — ou peut-être, au-delà de l'interprétation morale du péché —, pour voir ce qu'elle met en jeu pour l'idée de vérité. La vérité que nous haïssons, poursuit-il, est celle qui nous rend visibles nous-mêmes. Nous préférons tourner le dos à la lumière afin que soit illuminé ce que nous voulons voir, tandis que nous-mêmes pourrions ainsi rester dans l'ombre (IV, xvi, 30). Les hommes aiment la vérité quand elle se signale et s'expose elle-même (*amant eam cum se ipsa indicat*) ; en revanche, ils la haïssent quand elle les dénonce eux-mêmes (*oderunt eam, cum eos ipsos indicat*) — on aimerait entendre dans cet *indicare* ce que fait l'« indicateur » de police... (X, xxiii, 34). Nous aimons la vérité quand elle nous permet de voir ce qui est tel qu'il est ; nous la détestons quand elle fait retour (*redarguere*) sur nous-mêmes. Ce que la vérité comme *veritas lucens* met en lumière, ce sont les objets qu'elle rend vrais (qu'ils soient saisissables par les sens ou par la seule intelligence) ; ce qu'elle met en lumière comme *veritas redarguens*, ce n'est autre que moi-même.

Soulignons ici un point important, afin de dissiper un éventuel malentendu : la distinction entre les deux aspects de la vérité ne recouvre pas celle du monde extérieur et du moi. On ne peut pas dire que la vérité comme *veritas lucens* porterait sur les objets du monde extérieur (que celui-ci soit matériel et accessible à la perception, ou immatériel et accessible au seul intellect), tandis que la vérité comme *veritas redarguens* aurait pour objet la vie intérieure du moi, dont elle permettrait la découverte et l'analyse. Le « moi » lui aussi peut se présenter comme un objet à la lumière de la vérité comme *veritas lucens*. Il existe un regard sur le « moi » qui est celui de cet aspect de la vérité — si l'on peut dire, une optique « lucente » sur le moi. Cette optique est celle qu'adoptent aussi bien la tradition littéraire d'analyse des sentiments que la psychanalyse. En revanche, la vérité comme *veritas redarguens* porte, dit Augustin, sur moi-même (cf. *eos ipsos*). Le

« moi » qu'éclaire la vérité comme *lucens*, du fait même qu'il est connu, devient un objet, et ne coïncide plus avec le sujet du savoir qui en est ainsi acquis. En revanche, le moi sur lequel la vérité comme *redarguens* projette une lumière qui le prend à contre-pied n'y apparaît pas comme « connu », comme objet de connaissance. Il y est simplement touché, concerné. Il n'est rien dont je puisse m'emparer, rien que je puisse saisir, mais simplement le sujet d'un devoir. Il est le moi dont nous faisons l'expérience quand nous percevons que « *c'est à nous de* » faire ceci ou cela, que c'est à nous, parce que nous sommes à une place que personne d'autre ne peut ni ne pourra jamais occuper.

Ainsi, c'est une seule et même vérité qui comporte en elle les moments qui la font « illuminante » (*lucens*) et « confondante » (*redarguens*). Il importe de ne pas séparer ce qui, dans la vérité, se donne inséparablement. Nous avons à aimer ces deux aspects, sans isoler l'un de ceux-ci. Pour Augustin, le péché est justement de séparer les deux visages de la vérité. En l'occurrence, celui qui se laisse le plus aisément absolutiser est l'aspect « illuminant » (*lucens*) qui, comme nous l'avons vu, est commun aux deux aspects que distingue Augustin.

EXAMINONS ce qui se passe lorsque l'on sépare ces deux aspects pour isoler la vérité comme « illuminante ». Empruntons la formulation de la situation qui se crée alors à Pascal, qui écrit : « *On se fait une idole de la vérité même* » (Br. 582). Pour Pascal, et pour tout chrétien, semble-t-il, même si « *la plus grande des vertus chrétiennes (..) est l'amour de la vérité* » (Br. 945), cet amour doit être lui-même réglé (*ordinatus*, dirait Augustin) ; et il ne saurait l'être par autre chose que par une exigence de conformité à la logique de l'amour lui-même. C'est la vérité sans charité qui devient idole. Comment ? En quoi la vérité est-elle susceptible de devenir idole ? Une idole, comme son nom l'indique (*eidolon image*) est visible, et rend visible. Non seulement elle donne au dieu une figure visible, mais surtout, elle fait apparaître l'ensemble de ce qui est à la lumière de ce qu'elle rend ainsi visible. Ce qui est idolâtré est moins une « chose » (encore moins une personne) qu'une optique sur le monde qui s'organise autour de l'idole. On peut dire, ici, *mutatis mutandis*, ce que l'on a pu dire des dieux grecs : ils ne sont pas une partie du monde, ou les spécialistes d'une activité déterminée (Vénus compétente sur l'« amour », Hermès sur le « commerce », etc.),

mais le monde lui-même, tel qu'il apparaît en sa totalité sous un jour déterminé (2). De même, quoiqu'à un tout autre niveau, pour les idoles contemporaines : qui idolâtre l'argent ne voit le monde lui apparaître que comme un vaste magasin bariolé d'étiquettes, qui idolâtre la puissance voit le monde lui apparaître comme un champ de forces où s'affrontent des centres d'influence plus ou moins gros, etc. L'idole est une lumière sur le monde. Sa « vérité » — car, de fait, le monde est bel et bien lisible selon les grilles que nous avons citées — est une vérité essentiellement « illuminante » (*lucens*). Mais elle n'est jamais « confondante » (*redarguens*) — au point qu'on pourrait presque définir l'idole par cette incapacité de *redarguere*. Elle ne peut jamais faire retour sur moi, parce que ce jour sous lequel les choses apparaissent n'est autre que la lumière que projette sur elles mon désir, et qui ne saurait donc faire retour sur lui pour le contester.

La phrase de Pascal dont nous venons de commenter une des implications permet, parce qu'elle identifie génialement un certain rapport à la vérité comme rapport d'idolâtrie, de comprendre comment la « *croyance frénétique en la vérité* » dont parlait Renan, que nous avons cité plus haut, peut céder la place aussi facilement à une révocation de l'idée de vérité. La croyance « frénétique » en la vérité et le congé donné à l'idée de vérité sont l'avvers et le revers d'une même médaille. C'est précisément ce qu'il y a de « frénétique » dans une telle croyance, c'est le déchaînement du désir oublieux de toute prudence (*phronesis*) qui la rend idolâtrique. Et c'est parce que la vérité est adorée à l'instar d'une idole qu'elle est si facilement rejetée. Une idole peut être rejetée parce qu'elle est instaurée par le désir qui s'y donne un objet, et qui s'avère donc plus fort que sa concrétisation provisoire. Comme on met au rebut un fétiche dédoré, ainsi rien n'empêche que la vérité, d'abord idolâtrée, ne soit démasquée comme idole. Elle l'est, de fait, mais c'est au profit du désir qui l'avait initialement posée, et qui reste identique. Un tel désir est un désir de domination, de contrôle, de maîtrise du champ éclairé par l'idole. C'est encore plus net lorsque l'idole est la vérité, c'est-à-dire ce qui rend accessible tout ce qui peut l'être. Si la vérité est la lumière dans laquelle baignent toutes choses et qui les rend accessibles au désir, alors la vérité devenue idole sera l'idole des idoles, et l'idolâtrie de la vérité sera la pire des idolâtries.

(2) Cf. W.-F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, G. Schulte-Buhnke, Francfort, 1970 (6e éd.), en particulier p. 126.

Je m'avoue donc tenté de ne pas croire sur parole ceux qui allèguent des motivations nobles pour rejeter l'idée de vérité, à savoir le souci d'étouffer dans l'oeuf tout système à prétention totalitaire. Se demander si l'on peut se passer de l'idée de vérité suppose en effet deux opérations, qui sont toutes deux des opérations de maîtrise : a) que nous soyons capables de décider en toute souveraineté d'adopter ou de rejeter l'idée de vérité suppose au moins autant de pouvoir que la prétention à « posséder la vérité » ; b) que nous ayons commencé par faire de la vérité une idée, afin de pouvoir décider de son sort, voilà une décision préalable qui ne va pas de soi. Le refus de la vérité me semble venir — tel est mon soupçon —, non de la crainte de l'utiliser comme instrument, mais de la crainte du jugement qu'elle exerce sur nous. Le rejet de l'idée de vérité est la dernière étape vers la maîtrise absolue — par élimination de ce qui pourrait contraindre le sujet à recevoir le contrecoup de la lumière qui lui permet de connaître.

LA vérité peut devenir idole. « Une idole est un faux dieu ». Voire. Mais y en a-t-il un vrai ? Et que doit être un dieu pour être « vrai » ? Si la vérité est ce qui décide si un dieu a le droit d'être le vrai Dieu, la vérité n'est-elle pas au-dessus de Dieu ? Cette détermination de Dieu à partir de la vérité est grosse de la possibilité de se défaire de Dieu au profit de la vérité qui est le critère de la divinité. Or, n'est-elle pas une idée chrétienne, celle même que supposent les citations de saint Jean dont nous sommes partis ? C'est en tout cas ce que pensait Nietzsche, pour lequel croire que Dieu est la vérité, que la vérité est divine, c'est une croyance de chrétiens, croyance qui était déjà celle de Platon (3). De fait, l'idée selon laquelle Dieu est essentiellement véridique, bien qu'elle n'aille pas de soi, est ancienne, et se rencontre effectivement chez Platon (4). Elle n'entre pourtant dans la métaphysique à une place fondamentale qu'à une époque relativement récente. C'est justement peu de temps avant Pascal qu'elle le fait, chez Descartes, qui voit

(3) *Gai Savoir*, v, § 344, fin. Il n'est pas exclu que le philosophe allemand se soit inspiré de Renan, qui prétendait avoir retourné contre le christianisme une passion pour la vérité à tout prix héritée, justement, de son éducation de séminariste. On comparera *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 111, 1 (livre de poche, p. 92), à *Gai Savoir*, V, § 357, p. 227 s. Schlechta.

(4) Cf. *République*, 111, 382 a et contexte.

dans l'idée de véracité divine un des pivots de sa métaphysique : c'est elle qui garantit la possibilité pour l'homme d'accéder à une vérité objective. Le Dieu de la métaphysique classique restera le garant d'une vérité disponible à la connaissance humaine. La divinité de la vérité est la véracité de Dieu.

A cette idée, Nietzsche opposera, comme on sait, une démarche commune à tout athéisme : jouer le divin contre Dieu, en maintenant tel ou tel des attributs de Dieu, mais en les faisant porter sur un autre sujet — la matière devenant le sujet des attributs d'aséité et d'éternité dans l'athéisme matérialiste, l'humanité devenant celui de tous les attributs divins chez Feuerbach, etc. Nietzsche, lui, rétorque à l'idée de véracité divine que « rien ne s'avère plus divin que l'erreur, l'aveuglement, le mensonge ». Que signifie ici « divin » ? Un autre passage permet de le deviner, qui affirme que, plus que la vérité, on doit estimer « la force qui donne forme, qui simplifie, qui donne figure, qui invente » (5). Nous ne pouvons ici regarder de près ces affirmations ; nous voudrions seulement souligner un point qui nous semble décisif, à savoir que partisans et adversaires de l'idée de vérité se font de la divinité de ce qui mérite d'être appelé divin, à commencer par la vérité dont il est ici question, une représentation identique.

C'est peut-être ce que l'on peut voir à travers une phrase d'un troisième penseur appartenant lui aussi, comme Descartes et Pascal dont il est le contemporain, à cette époque classique pendant laquelle la figure moderne de la vérité s'est mise en place. Il s'agit de Milton, chez lequel nous lisons cette question rhétorique : « *Qui ne sait que la Vérité ne le cède en force qu'au Tout-Puissant ?* » (6). Négligeons ici le contexte — une très noble défense de la liberté de la presse — pour ne nous attacher qu'à la logique implicite de cette affirmation. Elle éclate une fois comparée à des déclarations analogues (7) qui permettent de percevoir le poids de tous les mots. La phrase de Milton implique : a) que la vérité n'est pas Dieu, ni un nom de Dieu situé, comme tous les attributs, dans le Verbe qui l'exprime (8) ;

(5) *Gai Savoir*, V, § 344, fin (et cf. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Essai sur l'imagination constituante, Seuil, Paris, 1983, p. 137), puis *Volonté de Puissance*, § 602.

(6) « *Areopagitica* », dans *Selected Prose*, The World's Classics, Oxford U.P., 1959, p. 319.

(7) Cf. par exemple Pascal, fin de la douzième *Provinciale*.

(8) Cf. Denys, *Noms Divins*, VII, 4, § 326. On perçoit ici par comparaison une conséquence de l'arianisme de Milton.

b) qu'il y a une commune mesure entre Dieu et ce qui n'est pas Lui, et en particulier la Vérité ; c) que cette mesure est la force, la capacité de s'imposer ; d) que, corrélativement, Dieu est déterminé comme Dieu à partir du concept de puissance, et comme le plus haut degré de celle-ci (le « Tout-Puissant ») — détermination dont il faudrait retracer la généalogie médiévale.

Ainsi, la détermination de l'essence du divin est au fond la même chez Nietzsche et dans la tendance de la métaphysique classique que la phrase de Milton nous a aidés à percevoir. Que cette métaphysique soit théiste, voire explicitement chrétienne, ne change rien à l'affaire. Le critère du divin reste le même. Si donc Nietzsche congédie Dieu, c'est parce que celui-ci ne satisfait pas suffisamment au critère de ce qui doit pouvoir se présenter comme divin, à savoir la puissance. Vérité, puissance et divinité forment un système dans lequel la puissance fait communiquer vérité et divinité, comme le moyen terme d'un syllogisme. Elle seule est indispensable. C'est pourquoi on peut laisser de côté, soit la vérité, pour ne garder que la divinité et la puissance (Nietzsche), soit la divinité, pour ne garder que la vérité et la puissance — ce que fait Lénine quand il affirme que « la théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie ».

La puissance même peut avoir à un tel point le pas sur la vérité qu'elle est ce qui en décide en imposant un mensonge obligatoire. Ce stade suprême est celui de l'idéologie, telle qu'elle se présente sous sa forme la plus pure : les régimes léninistes, qui retournent par leur pratique la formule de Lénine que nous venons de citer, mettent la puissance étatique et policière au service d'une «vérité» (en russe : *Pravda*). Ce n'est pas alors le mensonge qui est au service de la violence, comme c'est le cas depuis que le monde est monde, soit, au niveau individuel, dans la mauvaise foi, la rationalisation après coup des conduites passionnelles, etc., soit, au niveau collectif, dans le mensonge machiavélien. C'est au contraire la violence qui est au service du mensonge, qui oblige à confesser le contraire de ce que les yeux voient et de ce que les oreilles entendent. S'il en est ainsi, deux conséquences s'ensuivent, qui donnent à notre propos une pertinence accrue : a) si la plus grande souffrance imposée par le régime soviétique n'est ni la violence, ni la misère, pourtant réelles, mais l'obligation de mentir (9), la nonchalance devant la

(9) Soljenitsyne, *Lettre aux dirigeants de l'Union Soviétique*, § 6, Seuil, Paris, 1974, p. 36. Pour cette idée, et pour tout le présent paragraphe, cf. l'oeuvre d'A. Besançon, et en particulier, dernièrement, *La falsification du Bien*. Soloviev et Orwell, Julliard, Paris, 1985, p. 176-186.

vérité apparaît d'une part comme un luxe de nantis, et d'autre part la vérité apparaît non plus comme le contraire de l'erreur, mais comme celui du mensonge ; b) si ce n'est pas la violence qui est au pouvoir, et qu'il s'agirait de priver de ses armes en niant la vérité, mais si c'est au contraire le mensonge qui prend la violence à son service, son contraire, qui est la vérité, doit retrouver une importance très réelle.

LE rapport de Dieu à la vérité pourrait-il donc se laisser décrire autrement que ne le fait la métaphysique classique, puis nietzschéenne ? Que ce rapport existe, les paroles de *l'Évangile de Jean* que nous avons citées au commencement invitent les chrétiens à le confesser. Mais nous ne pouvons les comprendre indépendamment de l'expérience renouvelée de Dieu que leur contexte d'ensemble, le Nouveau Testament, nous propose. Hors de ce contexte, ces paroles deviennent folles. Il faudrait donc retracer tout le fond néotestamentaire des déclarations du Christ johannique, ce qu'il n'est évidemment pas possible de faire ici (10). Il nous faut nous contenter d'une très rapide esquisse.

Le Dieu qui entre en jeu, lorsque le christianisme le pense comme vérité, n'est pas celui de la métaphysique, mais le Dieu trinitaire, Père, Fils et Esprit. La vérité que le Christ johannique dit «être» n'est pas d'abord une doctrine, encore moins une explication dernière du monde dans laquelle seraient données à la fois la connaissance définitive du réel et la règle sans appel de l'agir moral. Elle est son rapport au Père, le rapport par lequel il est le Fils. La vérité est son être de Fils, tel qu'il l'atteste sous un mode humain par sa Passion. « Je suis la vérité » est le mot de celui qui est aussi la voie et la vie (14, 6). Est la vérité celui qui, sur la croix, montre dans l'obéissance l'accès au Père, et ouvre à la vie donnée par celui-ci. S'affirmer la vérité, pour le Christ, ce n'est nullement se poser comme le point de référence absolu. Ce n'est pas « parler de son propre fond », comme le fait... le diable (8, 44), qui apparaît ainsi, paradoxalement, comme l'être « sincère » et « authentique » s'il en est, et *donc* comme le menteur par excellence. La « vérité » du Christ consiste à reporter tout au Père, dont il se sait venu, et à céder la place à l'Esprit qui, le rendant visible comme le visage du Père, conduit ainsi à la vérité

(10) Sur Jean, voir le remarquable petit essai de H. Schlier, « Méditation sur la notion johannique de vérité », dans *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1968, p.317-324.

totale (16, 13). Ce n'est qu'en « s'en allant » par sa Pâque que le Christ est vérité. « Je suis la vérité » est ainsi une parole de crucifié, et ce n'est que comme telle qu'elle est supportable.

Elle l'est parce qu'elle ne contraint pas, parce qu'elle s'adresse à ce qui ne saurait supporter une contrainte, à savoir la liberté. La vérité du Christ ne se distingue donc pas, il vaut de le montrer, de celle que nous avons caractérisée plus haut en ce que, face à une force, elle serait impuissante. Elle est bel et bien une force. Elle est même une force qui fait apparaître la faiblesse des plus violents déchaînements de puissance : ceux-ci ne peuvent agir sur la liberté, alors qu'elle le peut. Elle le fait en suscitant la liberté là où elle est le plus elle-même, c'est-à-dire la charité. C'est quand il est « élevé » (auprès du Père, mais déjà sur la croix) que le Christ « attire tout » (12, 32). Sans cette puissance paradoxale, le Christ ne serait pas la vérité.

On peut le voir en examinant une parole qui se voulait suprêmement chrétienne, et qui me semble ne l'être en rien. Dostoïevsky a cru exprimer son profond amour du Christ en écrivant que, si on lui donnait à choisir entre le Christ et la vérité, il rejeterait la vérité et choisirait le Christ (11). Je ne connais pas de plus monstrueux blasphème. Un Christ sans vérité serait un Jésus sans Père, une idole impuissante (un « idiot ») sur lequel nous projeterions notre masochisme. Combien plus chrétienne, dans son paradoxe, cette phrase de Maître Eckhart qui, prenant d'avance le contre-pied exact de l'écrivain russe, écrit : « *La vérité est si noble que, si Dieu pouvait se détourner de la vérité, je m'attacherais à la vérité et laisserais Dieu, car Dieu est la vérité* » (12).

Il n'y a donc pas de rapport chrétien à la vérité qui ne soit impliqué dans le jeu trinitaire, et qui ne soit un rapport de liberté. Non seulement en ce sens que la vérité serait choisie librement, par une liberté ; mais d'abord en celui qu'elle suscite et sollicite la liberté. C'est pourquoi « la vérité vous rendra libres » (8, 32). La vérité, pour le chrétien, ne se réduira donc jamais à l'une des figures partielles du vrai dans lesquelles on peut reconnaître les hypostases trinitaires, isolées les unes des autres, et perverses du fait même. La vérité ne sera pour lui ni

tradition, vérités éternelles (Père), ni intelligibilité obtenue par la seule cohérence du discours rationnel (Fils), ni créativité, inventivité, création de perspectives nouvelles (Esprit). Elle sera inséparablement les trois. Pour lui, l'humilité devant la réalité ne sera pas écrasement devant le fait brut, mais reconnaissance d'une intelligibilité présente dès le commencement, dès la création dans le Verbe ; l'inventivité ne sera pas jaillissement désordonné, mais marche vers l'intelligibilité ; l'humilité de la connaissance devant le fait mimera pour lui l'abandon du Verbe entre les mains du Père.

Ce nouveau rapport à la vérité ne sera plus tellement un rapport, en rigueur de termes. Il ne restera pas extérieur à la vérité. Il ne consistera pas à l'utiliser comme l'instrument qui nous garantit une connaissance et une maîtrise du monde, éventuellement affectées d'un coefficient « divin » de certitude. « Connaître » une vérité ainsi renouvelée, ce sera la « faire dans la charité » (*Ephésiens* 4, 15), ce sera, non pas s'engager pour elle, mais d'abord s'engager en elle. On voit alors en quoi la parole « je suis la vérité » est tout le contraire de ce que nous y lisons spontanément. Sida vérité est une personne, elle ne peut être l'objet d'une possession. Que cette possession soit entière ou partagée (chacun sa « part de vérité ») ne diminuerait pas ici l'absurdité. La question n'est pas de savoir si nous connaissons la vérité, mais si nous acceptons qu'elle nous connaisse. La question n'est pas de savoir si nous la possédons, ou, comme on dit magnifiquement, si nous la « détenons » comme un « détenu » dans une prison (cf. *Romains* 1, 18), mais si nous acceptons qu'elle vienne nous libérer.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. Ecole Normale Supérieure en 1967, agrégation de Philosophie en 1971, thèse de 3^e cycle en 1976. Chargé de recherches au CNRS. Rédacteur-en-chef de l'édition francophone de *Communio*. Publications : articles et livres sur la philosophie grecque.

(11) Lettre à N.D. von Vazine, vers le 20.2.1854, dans *Correspondance*, t. 1, Calmann-Lévy, Paris, 1949, p. 157. La même formule est placée dans la bouche de Chatov, qui est plus ou moins le porte-parole de l'auteur, dans les *Possédés*, II, I, 7 (livre de poche, p. 258).

(12) *Sermon* 26, DW 2, 24 s. et trad. fr., Seuil, Paris, 1974, t. 1, p. 219,

Abonnés, n'attendez pas pour renouveler votre souscription dès que la demande vous parvient. Merci.

Cardinal Joseph RATZINGER

Foi, philosophie et théologie

1. L'unité de la philosophie et de la théologie dans la chrétienté primitive

Au premier abord, la question de la relation entre foi et philosophie paraît abstraite. A l'époque de l'Église primitive, elle ne l'était pas ; elle a même suscité les premières représentations du Christ. En effet, à ses origines l'art chrétien est issu de la question de la vraie philosophie, et la philosophie a donné à la foi l'un de ses premiers thèmes de figuration. Les plus anciennes sculptures chrétiennes connues, datant du III^e siècle, ornent des sarcophages ; leur canon iconique comprend trois figures : le Pasteur, l'Orante et le Philosophe (1). Cette conjonction est significative : elle montre que l'art chrétien a ses racines dans la certitude de la victoire sur la mort. Ces trois figures sont en effet des réponses à la question existentielle de la mort. Les deux premières sont tout à fait claires. Même s'il faut être prudent en avançant une interprétation christologique et ecclésiologique des symboles du Pasteur et de l'Orante, les références au fondement de l'espérance chrétienne y sont dénuées de toute équivoque. Il y a là le Pasteur qui rassure au sein même des ombres de la mort ; l'âme confortée peut alors dire : « Je ne crains aucun mal » (*Psaume* 23, 4). Et la prière accompagne l'âme dans son cheminement, la suit et la protège. Mais qu'est-ce que représente, dans ce contexte, le Philosophe ?

(1) Cf. F. Gerke, *Christus in der spdtantiken Plastik*. Mainz (3 1948), p. 5. Cf. également F. van der Meer, *Die Ursprünge christlicher Kunst*, Freiburg, 1982, p. 51 s.

Cette figure correspond à l'image du Cynique, du philosophe itinérant, qui n'a cure de théories savantes, qui «prêche *parce que la mort l'obsède* » (2). Il n'échafaude pas des hypothèses, mais cherche à maîtriser la vie en méditant sur la mort. Le philosophe chrétien correspond bien à ce type, et pourtant il est différent. Il tient à la main les Évangiles, d'où il tire non des discours mais des faits. Il est le vrai philosophe, car il sait ce qu'il en est de la mort. F. Gerke résume dans une excellente formule ce que cet art donne à voir de l'esprit du christianisme : « *Ce n'est pas le monde de la Bible et de l'Histoire sainte qui est au centre des figurations chrétiennes les plus anciennes, mais le philosophe comme prototype de l'homo christianus qui, à travers les Évangiles, a reçu la révélation du vrai Paradis* ».

La fusion de la philosophie et du christianisme qu'opère l'image — où l'on reconnaît que la question de la mort est au centre de l'interrogation humaine — atteint bientôt à une nouvelle densité : la figure du philosophe devient celle du Christ lui-même. On ne cherche pas à montrer comment était le Christ, mais à représenter *qui* il était et *ce* qu'il était : le parfait Philosophe. Le Christ apparaît, comme le dit si bien Gerke, « *sous le vêtement de celui qui l'a appelé* » (4). La philosophie, la recherche du sens en regard de la mort, se pose comme quête du Christ. Dans la résurrection de Lazare, il est vraiment le Philosophe qui a la réponse : en changeant le sens de la mort, il transforme la vie. On voit ici ce qu'avait été la conviction des apologistes. Déjà le martyr Justin, dans la première moitié du II^e siècle, avait caractérisé le christianisme comme la vraie philosophie. Il y avait à cela deux raisons principales :

1. la tâche essentielle de la philosophie est de s'interroger sur Dieu ;
2. la vie philosophique consiste à vivre selon le Logos et avec lui.

Si donc la vie chrétienne consiste à vivre selon le Logos, les chrétiens sont les vrais philosophes et le christianisme est bien la vraie philosophie (5).

(2) Gerke, p. 6.

(3) *Ibid.*, p. 7.

(4) *Ibid.*, p. 8.

(5) Cf. O. Michel, *Philosophia in Th WNTIX*, 185. Indications importantes chez H.-U. von Balthasar, « *Philosophie, Christentum, Monchtum* » dans, du même, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1960, p. 349-387.

De semblables propos, même s'ils peuvent nous paraître abstraits, sont inscrits dans la réalité du chrétien de l'époque. Non seulement le philosophe itinérant n'était pas une figure insolite, mais le manque de sens ressenti par beaucoup, l'absence d'une orientation de vie, les angoisses qui en découlaient valaient aux philosophes un large marché et une abondante clientèle. Comme aujourd'hui encore, la philosophie suscitait autant de faussaires de la pensée que d'esprits réellement éprouvés et secourables. Ainsi le philosophe, malgré toutes les déceptions et les falsifications dues à ce contexte, était-il une référence au travers de laquelle on pouvait comprendre de quoi il est question dans le message relatif au Christ et à la Résurrection.

Celui qui porte quelque attention à la vie du monde sait que cela n'appartient pas simplement au passé. Après l'ébranlement de toutes les certitudes énoncées par le christianisme durant des siècles, notamment au sujet de la mort et du chemin vers la Vie, on voit augmenter le nombre des « sages » qui prétendent conduire à la vraie « philosophie ». En ce qui concerne les rapports entre foi et philosophie, cela n'est pas sans importance ; les philosophes et les théologiens sont ainsi rappelés à la réalité. Par-delà leurs théories et leur érudition, ils sont appelés à répondre à une interpellation vitale : « Qu'en est-il de l'homme et de l'existence humaine ? Comment faut-il vivre pour que cela réussisse ? ». Nous ne devons pas perdre de vue cet appel, car c'est là que s'énonce ce qui concrètement relie philosophie et théologie. Quant à savoir comment effectivement les deux disciplines se joignent, et comment on peut distinguer les exigences de rationalité qui les caractérisent, cette question ne peut être élaborée à partir de cette inquiétude. Il y faut un effort méthodique.

2. Une distinction qui tourne en opposition

A ses débuts, le christianisme se comprit lui-même comme philosophie, voire comme *la* philosophie. Pourrions-nous en dire autant aujourd'hui ? Certes non. Mais pour quelle raison ? Qu'est-ce que qui s'est passé ? Comment devons-nous définir aujourd'hui la relation : foi chrétienne-philosophie ? L'identification christianisme = philosophie procédait d'une certaine conception de la philosophie. Cette conception fut soumise à la critique des penseurs chrétiens, et finalement abandonnée au XIII^e siècle. La distinction qu'opéra en particulier Thomas d'Aquin les délimite de la manière suivante : la philosophie est

l'œuvre de la pure raison cherchant une réponse aux questions sur les derniers fondements de la réalité. N'est philosophique qu'une connaissance qui procède de la raison en tant que telle, sans concours de la révélation. Elle ne doit ses certitudes qu'à l'argumentation, et ses énoncés valent ce que valent ses arguments. En revanche, la théologie est l'intelligence de la révélation, la foi cherchant à comprendre ce qu'elle accepte : *fides quaerens intellectum*.

Elle ne trouve donc pas elle-même ses contenus, mais les reçoit par voie de révélation, pour ensuite les ressaisir dans leur cohérence interne et selon leur signifiante. Usant d'une terminologie introduite par Thomas d'Aquin, on a distingué les domaines respectifs de la philosophie et de la théologie comme l'ordre *naturel* et l'ordre *supernaturel*. Ces distinctions n'ont été portées à leur extrême conséquence qu'à l'époque moderne. On les a reprises de Thomas, mais en les interprétant dans un sens qui les arrache beaucoup plus nettement à la tradition des Pères que ne le laissent entendre les textes (6).

Ces aspects historiques de la question importent peu ici. Le fait est que depuis le moyen-âge finissant, la philosophie est référée à la simple raison, et la théologie à la foi, cette distinction conférant à l'une et à l'autre leur image de marque. Une fois cette séparation établie, une question s'impose inéluctablement : philosophie et théologie peuvent-elles encore avoir entre elles un rapport méthodique ? De part et d'autre on le dément, et l'on a pour ce faire des arguments de poids. Pour donner des exemples du déni des philosophes, je citerai deux noms : Martin Heidegger et Karl Jaspers. Pour Heidegger, la philosophie est essentiellement questionnante. Qui prétend avoir déjà la réponse aux questions qu'il pose, ne peut plus philosopher. La question philosophique est folie aux yeux de la théologie ; une philosophie chrétienne est de ce fait un fer en bois. Jaspers lui aussi admet que celui qui se targue d'avoir la réponse se discrédite comme philosophe : transcender, ce mouvement qui doit rester ouvert, est alors cassé au profit d'un semblant de certitude définitive (7).

(6) Cf. au sujet de l'ensemble des problèmes historiques : F. van Steenberghe, *Die Philosophie im XIII Jahrhundert*, München/Paderborn, 1977 ; E. Gilson, *Le thomisme*, Paris, 5^e éd., 1945 ; E. Hayen, *Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt, 1953. Systématique du même problème : E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris.

(7) Cf. J. Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, 1966, p. 128 ; W. M. Neidl, *Christliche Philosophie — eine Absurdität ?* Salzburg, 1981.

En réalité il faut dire : si la philosophie requiert une raison absolument neutre à l'égard de la foi chrétienne, et si elle doit ignorer tout préalable qui pourrait venir de la foi, le philosophe d'un chrétien croyant doit avoir quelque chose de fictif.

Toutefois, les réponses chrétiennes sont-elles de nature à entraver la pensée ? Les réponses au sujet de l'ultime ne sont-elles pas toujours ouvertes sur le non-dit et l'indicible ? Ne se pourrait-il pas que ces réponses-là donnent en définitive aux questions leur véritable profondeur et leur densité dramatique ? qu'elles radicalisent autant la pensée que les questions ? qu'elles mettent la pensée sur la voie, bien plus qu'elles ne l'arrêtent ? Jaspers lui-même a admis qu'une pensée qui se coupe de la grande tradition tombe dans un sérieux un peu vide (8). N'est-ce pas accorder que la rencontre des grandes questions — telles qu'en communique la foi — est pour la pensée questionnante plus une stimulation qu'un obstacle ?

Nous aurons à revenir sur ces questions. Pour l'instant, voyons plutôt l'inverse : le refus de la philosophie par la théologie. Le procès fait à la philosophie de pervertir la théologie remonte à très loin : déjà Tertullien s'en prit avec beaucoup de vigueur à la philosophie. Le procès est reconduit au moyen-âge, et il se radicalise dans l'oeuvre tardive de saint Bonaventure (9). Avec Martin Luther s'ouvre une ère nouvelle de l'opposition à la philosophie au nom de la seule Parole de Dieu. Sa devise *Sola Scriptura* n'était pas seulement un cri de guerre dirigé contre l'exégèse traditionnelle et contre le Magistère de l'Église ; c'était aussi un défi radical à la scolastique, à l'aristotélisme et au platonisme en théologie. Introduire la philosophie en théologie, c'était à son sens détruire la doctrine de la grâce, donc atteindre l'Évangile à sa racine. Pour Luther, la philosophie est l'expression même de l'homme qui ignore tout de la grâce et qui tente de produire par lui-même sa sagesse et sa justice. La différence entre la justification par les oeuvres et la justification par la grâce, qui représente pour Luther la ligne de séparation entre le Christ et l'Antéchrist, s'identifie ainsi à l'opposition entre la philosophie et une pensée issue de la Bible. S'il en est ainsi, la

(8) K. Jaspers. R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München, 1954, p. 12. Cf. J. Pieper, *Ueber die Schwierigkeit heute zu glauben*. Aufsätze und Reden, München, 1974, p. 302.

(9) Cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl Bonaventura*, München/Zürich, 1959, p. 140-161.

philosophie entraîne purement et simplement la ruine de la théologie (10).

A notre époque, c'est notamment Karl Barth qui a donné de nouveaux arguments et une nouvelle vigueur à cette défense de la théologie contre la philosophie. Il s'en prit surtout à *l'analogia entis*, dans laquelle il voyait une invention de l'Antéchrist et la seule raison pour lui — mais c'était une raison invincible — de ne pas devenir catholique. Or, l'emblème *analogia entis* est simplement l'expression de l'option ontologique de la théologie catholique en vue de concilier la théorie philosophique de l'être et la conception biblique de Dieu. Barth oppose à cette continuité entre la quête philosophique et l'appropriation théologique de la foi biblique, une discontinuité radicale ; à son avis, la foi dénonce toutes les représentations conceptuelles de Dieu comme autant d'idoles. Elle ne vit pas de synthèses, mais du paradoxe. Elle accueille un Dieu Tout-Autre, que notre pensée ne saurait ni développer ni menacer (11).

Ainsi, des deux côtés la voie semble barrée : la philosophie se méfie de tout présupposé de la pensée ; la foi lui apparaît comme une entrave à son pur et libre déploiement. Quant à la théologie, elle se méfie de tout préalable épistémologique, où elle voit une menace pour la pureté et la nouveauté de la foi. En réalité, le pathos de semblables refus est intenable. Comment la pensée philosophique pourrait-elle être franche de tout préalable ? Depuis Platon, la philosophie a toujours vécu du dialogue critique avec les grandes traditions religieuses. Elle doit son rang à celui des traditions auxquelles elle se réfère dans sa recherche de la vérité. Et là où elle renonce à ce dialogue, elle va rapidement s'éteindre comme philosophie. A l'inverse, la théologie, en réfléchissant sur le texte de la révélation, ne peut pas simplement renoncer à procéder *more philosophico*. Dès qu'elle ne se contente pas de réciter — de reciter —, dès qu'elle fait plus que rassembler des faits historiques, mais cherche réellement à comprendre, elle entre en philosophie. En fait, ni Luther ni Barth n'ont pu se défaire de la pensée et de la tradition philosophiques, et l'histoire de la théologie protestante n'est pas moins marquée par le dialogue avec la philosophie que celle de la théologie catholique.

(10) Cf. B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München, 1981, p. 166 s.

(11) Au sujet du cheminement de K. Barth en matière d'*analogia entis*, on consultera en particulier H.-U. von Balthasar, *Karl Barth*, Köln, 1951.

Il faut néanmoins signaler une différence, dont l'analyse nous conduit au coeur même de notre problème. Le refus, en ses diverses variantes, qui rebondit de Luther à Barth concerne non pas la philosophie en général, mais la métaphysique dans la forme que lui donnèrent Platon et Aristote. L'opposition de Luther à la métaphysique est largement conditionnée par la scolastique du moyen-âge finissant ; elle se trouve limitée par sa fidélité au dogme de l'Église ancienne. L'orthodoxie protestante, qui a donné naissance à sa propre scolastique, au demeurant fidèle aux anciennes confessions de foi, a modéré ce qu'il y avait de révolutionnaire dans les positions de Luther ; celles-ci ne percèrent que dans la seconde moitié des temps modernes. A ce moment, le dogme traditionnel apparaît par excellence comme le produit de l'hellénisation et de l'ontologisation de la foi. En fait, tant le dogme de la Trinité que la confession du Christ vrai Dieu et vrai Homme avaient porté le contenu ontologique de l'énoncé biblique au centre de la pensée et de la foi chrétiennes. Les critiques de l'hellénisation, qui dominent depuis le XIX^e siècle la scène théologique, vont y voir la trahison de la pure foi au salut selon la Bible. Dans ce procès, le motif dominant est le refus de toute métaphysique, alors qu'au même moment on ouvre largement les portes à des considérations inspirées de la philosophie de l'histoire. On peut dire que la progressive substitution de la philosophie de l'histoire à la métaphysique qui s'opéra après Kant, fut autant une conséquence de développements théologiques précédents qu'une condition de nouvelles options théologiques (12). Dans cette situation philosophique, de nombreux penseurs admettent comme philosophiquement justifié de s'abstenir de toute considération ontologique. Néanmoins, on ne peut simplement en rester à ce refus de l'ontologie : c'est à long terme l'idée de Dieu qui pâlit et s'efface ; la seule possibilité qui reste alors est de penser la foi comme un pur paradoxe, comme le fait Barth pour le moins dans ses prémisses. Mais alors, c'est de nouveau l'accord initial avec la raison qui est dénoncé. Lorsque la foi devient pur paradoxe, elle n'est plus à même d'éclairer le quotidien, ni de pénétrer la réalité du monde. Et en sens inverse, on ne peut pas vivre la pure contradiction. Ceci montre bien que l'on ne peut forclorre la question de la métaphysique, ni la rejeter

(12) Cf. H. Tielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübingen, 1983. On profitera également de K. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Wiesbaden, 1982.

à comme un reliquat du monde hellénistique. Lorsqu'on renonce à poser la question de l'origine et de la fin du tout, on renonce à l'essentiel du questionnement philosophique. Dans le passé comme aujourd'hui, l'opposition des théologiens à la philosophie est pour l'essentiel une opposition à la métaphysique, et non une éviction de toute philosophie. Néanmoins, le théologien moins que tout autre peut légitimement séparer l'un de l'autre. Inversement, un philosophe qui va jusqu'au fond des choses n'a pas le droit de se débarrasser de l'aiguillon de la question de Dieu, de la question du fondement et de la fin de l'être.

3. Recherche d'une nouvelle relation

Les précédentes remarques ont permis de préciser dans ses grandes lignes ce qui distingue philosophie et théologie. On a vu par ailleurs qu'à travers l'histoire des deux disciplines, leurs différences ont pris une allure d'opposition. Mais on voit aussi toujours plus clairement que cette opposition entre philosophie et théologie a modifié l'une et l'autre. Suite à cette évolution, la philosophie est portée à rejeter l'ontologie, c'est-à-dire son propre questionnement originaire. Et à son tour la théologie, dans ce processus, se donne à elle-même les fondements qui l'avaient rendue possible selon sa double attache à la révélation et à la raison.

Face à cette double évolution, nous disons que la philosophie, en tant que telle, ne peut renoncer à l'ontologie, et que la théologie n'y fait pas moins référence. L'exclusion de l'ontologie hors du champ théologique ne libère pas la pensée philosophique mais la paralyse. La victoire sur l'ontologie ne purifie pas la théologie mais la livre aux abîmes. Devant la commune hostilité envers la métaphysique — qui est aujourd'hui souvent le dernier lien entre théologiens et philosophes —, nous affirmons que tous deux ont besoin de cette dimension de la pensée et qu'en elle ils sont indissociablement ordonnés les uns aux autres.

Ce diagnostic tout à fait général demande à être précisé et concrétisé. Après avoir traversé l'aporie de cette opposition, nous devons poser la question en quel sens la foi a-t-elle besoin de la philosophie ? De quelle manière la philosophie est-elle ouverte à la foi, et est-elle intérieurement disposée à entrer en dialogue avec le message de la foi ? Je voudrais esquisser une réponse à trois niveaux :

(a) Un premier niveau de corrélation entre questions théologiques et philosophiques s'est manifesté à travers les premières « images » de la foi : la foi comme la philosophie est ordonnée aux questions fondamentales que la mort adresse à l'homme. La question de la mort n'est que la forme radicale de la question du *comment* d'une vie droite. C'est la question : d'où vient l'homme et où va-t-il ? C'est la question de l'origine et de la fin. La mort est la question finalement inéluctable que l'homme ressent comme un aiguillon métaphysique. L'homme *doit* demander ce qu'il en est de cette fin. D'autre part, tout homme de réflexion voit que ne peut répondre à cette question que celui qui connaît l'au-delà de la mort. Si la foi donne une réponse, elle exige une écoute et une réflexion animées par la question. Une telle réponse ne représente pas l'échec du questionnement, comme le pense Jaspers. Bien au contraire : la question échoue lorsque la chose et la question sont sans issue. La foi reçoit une réponse parce qu'elle ravive la question. Elle ne peut recevoir la réponse comme une réponse que si elle parvient à la mettre en rapport intelligible avec sa propre question. Lorsque la foi parle de la résurrection des morts, il ne s'agit pas d'un énoncé plus ou moins obscur sur un lieu futur incontrôlable, mais de comprendre l'être de l'homme dans l'ensemble de la réalité. Avec cette compréhension est mise en jeu la question fondamentale de la justice, elle-même inséparable de celle de l'espérance. Il y va de la relation entre *éthos* et histoire, de la relation entre l'agir de l'homme et l'immodifiabilité du réel. Il y va des questions qui, toujours nouvellement formulées, sont en définitive éternelles, et qui ne peuvent progresser que dans un échange de questions et de réponses, de réflexions philosophiques et de propositions théologiques. Ce dialogue de la pensée humaine avec les prémisses de la foi aura une certaine allure s'il est conduit comme un dialogue rigoureusement philosophique, et une autre s'il est proprement théologique. Mais les deux dialogues doivent être référés l'un à l'autre ; aucun ne peut se passer complètement de l'autre.

(b) Le second niveau se donne également avec ce qui précède. La foi, lorsqu'elle affirme l'existence de Dieu, pose une assertion philosophique, et plus précisément ontologique. D'autant plus que ce Dieu a puissance sur la totalité du réel. Un Dieu impuissant est une contradiction en soi. S'il ne peut ni agir, ni se manifester, ni être interpellé, et s'il n'est qu'une dernière hypothèse de pensée, il n'a aucun rapport avec celui que les *hommes religiosi* appellent « Dieu ». Par ailleurs, l'affirmation d'un Dieu

créateur et sauveur de tous s'étend au-delà des différentes communautés de croyance. Elle ne veut pas être un symbole de l'innommable valant dans telle ou telle religion ; c'est une affirmation sur la réalité prise en elle-même. Cette prétention de la pensée « Dieu » à interpellier la raison humaine universellement, s'atteste dans la critique de la religion des prophètes d'Israël et des Livres sapientiaux de la Bible. Si l'on y dénonce si durement les idoles faites de main d'homme, et si on leur oppose le seul Dieu réel, le même mouvement de pensée est à l'oeuvre que chez les présocratiques au premier âge des Lumières, dans la Grèce antique. Lorsque les prophètes voient dans le Dieu d'Israël le principe créateur de toute réalité, leur critique de la religion soutient une juste compréhension de la réalité. La foi d'Israël transcende ici nettement les limites d'une religion populaire ; elle prétend à l'universalité qui a trait à la raison qui s'y fait jour. Sans cette critique prophétique de la religion, l'universalité du christianisme serait demeurée impensable. Par elle a été préparée, à l'intérieur d'Israël lui-même, cette synthèse du grec et du biblique que les Pères ont ardemment promue. C'est pourquoi il serait illicite de ramener ce concentré du message chrétien que sont, dans saint Jean, les notions de *logos* et *d'alèthéia* à une signification purement hébraïque, où *logos* ne serait que « parole » au sens de la parole historique de Dieu, et *alèthéia* pure « vérité » et fidélité de Dieu.

A l'inverse, et pour les mêmes raisons, on ne peut reprocher à saint Jean d'avoir hellénisé la Bible. Il se tient dans la tradition sapientiale classique. Il rend visible l'orientation intérieure de la foi biblique en Dieu et de la christologie biblique vers le questionnement philosophique, tant dans ses conséquences que dans ses origines (13).

L'alternative entre la compréhension du monde à partir d'une Intelligence créatrice ou à partir d'une combinaison de probabilités à l'intérieur du Hasard, demeure déterminante pour notre intelligence du réel. Et c'est une alternative inéluctable. Ceux qui tentent d'en dégager la foi, et qui cherchent à lui assurer le retrait dans le paradoxe ou dans un symbolisme purement historique, passent à côté de la situation de la foi dans l'histoire des religions défendue tant par les Prophètes que par les Apôtres.

(13) On trouve des indications importantes à ce sujet chez H. Gese, *Der Johannesprolog*, in «*Der Johannesprolog. Zur biblischen Theologie*», München, 1977, p. 152-201.

L'universalité de la foi que présuppose la *mission n'a* de sens et de légitimité éthique que si on y dépasse vraiment le symbolisme des religions vers une réponse commune, à laquelle est également intéressée la raison commune des hommes. Là où cette communauté est exclue, les hommes ne peuvent communiquer sur les questions ultimes. C'est pourquoi la foi, abordée du point de vue de la question de Dieu, doit accepter le débat avec la philosophie. Si elle renonce à l'intelligibilité de ses propositions fondamentales, elle ne se retire pas dans une croyance plus pure, mais trahit l'une de ses propriétés essentielles. A l'inverse, si la philosophie veut rester fidèle à son propos, elle doit accepter l'interpellation de la foi. La réciprocité de la philosophie et de la théologie est également indénonçable à ce niveau.

(c) Je voudrais finalement indiquer en quelques phrases les efforts de pensée déployés dans la théologie médiévale autour de ce problème. On trouve chez saint Bonaventure deux réponses majeures à la question de savoir si et pourquoi il est légitime de tenter de comprendre le message de la Bible en usant des méthodes de la philosophie. La première fait référence à un topos classique (*I Pierre* 3, 15) sur lequel on fondait la théologie systématique «...Toujours prêts à répondre à quiconque vous interroge sur les raisons de l'espérance qui est en vous ». (...*étoimoi aei pros apologian panti tô aitounti humas logon péri tés en humin elpidos*).

Le texte grec a une vigueur que ne rend aucune traduction. A qui les interroge sur le *logos* de leur espérance, les croyants répondent par une *apo-logia*. Le *logos* doit être leur être si propre qu'il peut devenir *apo-logia* : par les chrétiens, la Parole devient réponse à la question humaine. A première vue, cela semble être une justification purement apologétique de la théologie et de la recherche des raisons de croire : il faut savoir s'en expliquer. Déjà cela n'est pas une mince affaire. La foi n'est pas une pure décision qui au fond ne concernerait pas autrui ; elle veut et peut se justifier. Elle veut se rendre intelligible aux autres. Elle prétend au rang de *logos-parole* pour pouvoir devenir *apologia-réponse*. Mais plus profondément, cette interprétation apologétique de la théologie est missionnaire, et cette conception missionnaire permet de voir de quelle nature est la foi. Elle ne peut être missionnaire que si elle transcende toutes les traditions pour en appeler à la raison, pour se constituer en approche de la vérité elle-même. Mais elle doit également être missionnaire si l'homme est

destiné à reconnaître la réalité et à se comporter, dans sa réponse aux questions ultimes, non seulement selon la tradition, mais selon la vérité. Avec l'exigence missionnaire, la foi chrétienne est sortie du courant de l'histoire des religions. Cette exigence lui vient de sa critique philosophique des religions et n'est justifiable qu'à partir de là. L'épuisement de l'esprit missionnaire auquel on assiste aujourd'hui est à mettre en rapport avec la perte de la philosophie qui caractérise la situation actuelle de la théologie.

On remarque chez Bonaventure une autre justification de la théologie, qui d'abord semble orientée dans un tout autre sens, et qui pourtant rejoint de l'intérieur ce qui précède. Il sait que l'accueil de la philosophie en théologie ne va pas sans difficultés. Il admet qu'il y a une violence de la raison qui n'est pas compatible avec la foi. Mais il reconnaît aussi un questionnement qui a sa source ailleurs : il se peut que la foi veuille comprendre par amour pour ce à quoi elle consent (14). L'amour veut comprendre ; il veut toujours mieux comprendre ce qu'il aime. «Il cherche son visage », comme dit saint Augustin avec les *Psaumes* (15).

Aimer, c'est vouloir connaître ; aussi, chercher à comprendre peut être une exigence intérieure de l'amour. Autrement dit : il y a une relation entre amour et vérité aussi importante pour la théologie que pour la philosophie. La foi chrétienne peut dire d'elle-même : j'ai trouvé l'amour. Mais l'amour du Christ et l'amour du prochain à partir du Christ ne peuvent avoir pleine consistance que s'ils sont amour de la Vérité. La *mission en* reçoit un nouvel éclairage : le véritable amour du prochain cherche aussi à donner ce dont l'homme a le plus profond besoin : la connaissance et la vérité.

Nous sommes partis de la question de la mort, aiguillon philosophique de la foi. Puis nous avons découvert la question de Dieu et son universalité comme le lieu philosophique de la théologie. A cela nous pouvons ajouter un troisième thème : l'amour, au centre de ce qui est chrétien et référence obligée de « la loi et les prophètes », est simultanément *eros* de la vérité ; et ce n'est qu'ainsi qu'il peut prospérer comme *agapè* de Dieu et des hommes.

(14) Bonaventura, *Sent.*, Prooem., qu. 2, ad. 6.

(15) Cf. par ex. *En. in ps.* 104, 3. C. Chr., XI, p. 1537.

Remarque finale : gnose, philosophie et théologie

Pour terminer, je voudrais faire retour sur notre point de départ : l'idée des Pères selon laquelle le christianisme serait la vraie philosophie. Otto Michel a montré que les gnostiques évitaient le terme de « philosophie ». Utilisant l'expression « *gnosis* », ils prétendaient à plus. La philosophie toujours questionnante, attendant des réponses qu'elle est incapable de donner elle-même, ne leur suffisait pas. Ils exigeaient un savoir certain — un savoir qui serait une puissance au moyen de laquelle on pourrait maîtriser le monde en-deçà et au-delà de la mort (16). La gnose devient ainsi la négation de la philosophie tandis que la foi défendait la grandeur et l'humilité de la philosophie. Ne connaissons-nous pas aujourd'hui quelque chose de tout à fait semblable ? Nous sommes déçus par une philosophie que travaillent ses ultimes incertitudes. Nous ne voulons plus de la philosophie, mais désirons une gnose, c'est-à-dire un savoir exact et efficace et une science démontrable. La philosophie est fatiguée d'elle-même. Elle aussi voudrait s'aligner sur les autres disciplines universitaires. Elle aussi voudrait être « exacte ». Mais cela, elle le paie du prix de sa grandeur, car elle ne peut alors poser de questions essentielles. Elle cesse de traiter du tout pour se contenter de la partie ; et, renonçant au général, elle est prise dans le particulier. Or, l'homme ne doit pas se taire au sujet de ce dont il ne peut parler, car il resterait muet sur le plus propre de son être (17). Là où l'exactitude devient une valeur si absolue qu'il n'est plus possible de questionner au-delà de la gnose exacte, l'homme se perd lui-même, privé de ses questions les plus importantes. Josef Pieper, dans une vision presque apocalyptique, disait une fois : « *Il se pourrait que, à la fin de l'Histoire, la racine de toutes choses et l'extrême menace qui pèse*

(16) Cf. O. Michel, *Philosophia*, in *ThWNT IX*, 185, n. 136.

(17) Je fais évidemment allusion à la proposition finale du *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein : « *Ce dont on ne peut pas parler, il faut le passer sous silence* ». Sans aucun doute Wittgenstein songe à l'indicible (6.522) de la meilleure tradition philosophique, théologique et mystique. Wittgenstein se situe également dans la tradition mystique lorsqu'il désigne les propositions de la philosophie comme l'échelle qu'il faut rejeter lorsque « *passant par elles — sur elles — on les a dépassées* » (6.54). Mais alors c'est précisément le renvoi de la métaphysique et sa relégation dans l'indicible, apparemment préconisés en 6.54, qui sont réfutés. Pour que des propositions puissent être des échelles pour passer au-delà du dicible, elles doivent elles-mêmes transcender vers cet au-delà. Sans quoi ne reste effectivement que ce qu'énonce le début de 6.54 : « *La bonne méthode de la philosophie serait au fond : ne dire rien que ce qui se laisse dire, donc rien d'autre que les propositions des sciences de la nature...* ». Le « *serait au fond* » laisse entendre que, même pour Wittgenstein, ce n'est pas la bonne méthode.

sur l'existence — et cela signifie bien : l'objet propre de la philosophie — ne soient plus envisagées que par les croyants » (18).

Il ne décrivait pas, ce disant, la situation actuelle ; mais prospectant un avenir possible, il montrait un aspect de tout ce qui, aujourd'hui encore, nous relie aux Pères. La foi ne menace pas la philosophie, mais la défend contre la prétention omnisciente de la gnose. Elle défend la philosophie parce qu'elle en a besoin — parce qu'elle a besoin de l'homme interrogeant et cherchant. Ce qui l'arrête, ce n'est pas la question mais la fermeture : celle qui refuse de questionner, qui considère la vérité comme inatteignable ou comme dénuée de valeur. La foi ne détruit pas la philosophie ; elle la défend. C'est ainsi qu'elle reste fidèle à elle-même.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Philibert Secrétan)

(18) J. Pieper, *Ueber die Schwierigkeiten, heute zu glauben*, München, 1974, p. 303.

(*) Cette conférence a été prononcée à l'occasion de la réception du doctorat *honoris causa* of Human Letters décerné par le College of St. Thomas à St. Paul, Minnesota; répétée à l'occasion du quatrième centenaire du Séminaire et de la Faculté de Théologie de Fulda, le 22 octobre 1984.

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Dernières publications en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979 ; *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985 ; *Entretien sur la foi*, Fayard, 1985.

Jean-Luc MARION

L'avenir du catholicisme

L'AVENIR du catholicisme peut se penser à partir de concepts strictement théologiques. Mais il peut et doit aussi s'établir selon la considération de ses rapports avec le monde, ne fût-ce que parce que le monde changera d'avenir selon que le catholicisme aura, ou non, un réel avenir. Quel est, en d'autres termes, l'avenir du catholicisme du point de vue du monde — et non du point de vue de la Révélation ?

Cette façon de poser la question ne doit ni surprendre, ni choquer, si l'on considère la situation aujourd'hui faite au catholicisme en Europe, et particulièrement en France. D'une part, il paraît sur la voie d'une marginalisation sociologique généralisée et durable, les pays du Sud ne s'opposant plus désormais sur ce point aux pays du Nord. D'autre part, il garde une capacité d'intervention culturelle, de mobilisation morale et d'autorité spirituelle sans égale par rapport à l'ensemble de la société civile. Le catholicisme n'est pas majoritaire dans les convictions et comportements moyens, mais il exerce une fonction de discernement des normes toujours primordiale. L'interrogation sur l'avenir du catholicisme revient, du point de vue extérieur, du monde, à demander ce que le discours à prétentions normatives du catholicisme peut apporter à la société civile dans son ensemble. Autrement dit : le catholicisme peut-il contribuer dans l'avenir au bien de la société civile en général — même et surtout s'il se trouve contraint de condamner ses tendances majoritaires ? Plus nettement encore : le catholicisme pourra-t-il servir à quelque chose, s'il n'a d'autre rôle que de récuser les thèses où se fixe le *quasi-consensus* de la société civile ?

Avant de poursuivre, en vue d'une réponse à cette question, marquons un préalable : le rapport souvent conflictuel entre ce

que dit l'Église catholique et les opinions majoritaires de nos sociétés civiles n'implique pas que le catholicisme n'exerce plus de rôle positif ; au contraire, sa contribution tient justement dans la capacité, qu'il atteste, de dire la parole précise qui contredit de plein fouet et comme à visage découvert l'opinion dominante, et lui rend à tout le moins ce service inappréciable, de manifester qu'elle ne va pas de soi, qu'elle implique des présupposés infiniment sérieux, et s'expose à falsification : quand le monde contredit le catholicisme, il a encore besoin de lui pour ne pas seulement énoncer des banalités ; le monde n'aurait peut-être même pas conscience de ses innovations et de ses dérives, si le catholicisme n'était là, avec encore assez de courage pour lui donner mauvaise conscience — car la mauvaise conscience se donne aussi, et comme une conscience, toujours. Le catholicisme peut revendiquer un tel rôle comme déjà considérable et estimable autant que d'autres.

Mais il peut aussi en espérer, si Dieu le lui donne et donc si l'Église lui en demande la force, un autre : répondre directement dans la poursuite de ses propres buts, comme si l'Église recérait, seule et par une grâce imméritée, le diagnostic de la crise, voire la parole qui en libère. En cette rencontre, l'Église ne parlerait plus à contre-temps, mais, proclamant toujours le même paradoxe du Christ mis en croix, parlerait en temps opportun, en sorte d'être entendue. Il ne s'agit pas là d'une modification d'orientation, qui dépendrait de l'Église — elle a reçu de donner un seul et immuable Verbe au monde, sans l'aménager ni l'adoucir, puisqu'Il ne lui appartient pas, et qu'elle, au contraire, lui revient —, mais d'un don de Dieu. Un don de Dieu ne se prévoit pas plus qu'un avenir ; mais l'un comme l'autre se prévoient à la manière d'un don advenant à notre trop étroite attente, toujours surprise — quand encore elle les voit seulement ! — par la surabondance des promesses tenues. Il faut peut-être aujourd'hui entrevoir une telle situation. Le droit à la confession, que nous revendiquions en des temps où le doute l'emportait avec la confusion et la dérision, ne disparaît ni ne s'estompe (1) ; seulement, la grâce advient peut-être, qui permettrait à la confession elle-même de pouvoir faire entendre le discours raisonnable de sa logique inédite, d'autant plus recevable que les autres logiques ont montré leurs faillites.

(1) En ce sens, nous restons fidèle à notre éditorial du [numéro 1,1 de l'édition francophone de Communio](#), « [Droit à la confession](#) », et à notre contribution au numéro [VIII, 6](#), « [La crise et la Croix](#) ».

DE lui-même, que dit le monde ? Le monde tel qu'il va et s'est compris, se définit encore principalement par les traits de la modernité. La modernité se caractérise par une équivalence fondamentale : *Je* revient à *Je*, selon l'intermédiaire immédiat de la conscience de soi. Descartes radicalise la maxime delphique « Connais-toi toi-même » en se connaissant lui-même en tant que connaissant, en sorte que, dans toutes les autres connaissances, sera d'abord connue la connaissance du *Je* par lui-même. Heidegger a donc justement développé le « *Cogito, ergo sum* » de Descartes en un « *Cogito me cogitare* » ; je ne pense jamais rien, sans d'abord penser que je (me) pense, je pense moi qui pense, *Je* pense *Je*. D'où suit l'autre équivalence — en fait la même déployée par Fichte : *Je* = *Je* comme *A* = *A*. Et Hegel l'enrichira d'assez de médiations, pour qu'elle reprenne en son égalité la totalité de l'effectivité, dans le savoir, le concept et l'esprit absolu. L'absolu récapitule toutes choses à l'intérieur, désormais sans extérieur, de l'égalité dialectiquement médiatisée de l'esprit avec lui-même. L'esprit *revient* à lui-même, tant au sens d'une équivalence stricte, qu'au sens d'une appropriation complète. Il ne s'agit pas ici d'une métaphore imprudemment exploitée, mais de la figure fondatrice du savoir de la modernité. Le principe d'identité (non contradiction — Aristote) de la métaphysique antérieure se réalise concrètement et primordialement avec l'identité de la conscience à soi. Le principe de raison suffisante (Leibniz) se borne à généraliser la recherche d'équivalences, dans les domaines surtout où l'équivalence logique ne peut opérer. L'engendrement moderne des sciences pourrait sans doute aussi se lire comme généralisation d'équivalences — toutes dérivées de l'équivalence originare de la conscience avec elle-même. Aux tautologies de la logique formelle et aux équations, systèmes d'équations et identités remarquables des mathématiques, se sont ajoutées les constantes des sciences physiques, en nombre indéfini. Analogiquement, d'autres domaines portent la même marque de l'équivalence : en économie, les « grands équilibres » ; en psychologie et psychiatrie, l'équilibre encore ; en stratégie, l'équilibre de la terreur, etc. Il n'est pas jusqu'à la logique du désir, qui ne vise l'égalité entre partenaires, éventuellement par l'homosexualité comme ultime refus de la dissemblance. L'homme revient à l'homme, et le monde ne revient à l'homme qu'en reproduisant cette équivalence fondamentale. Il n'y a donc rien que de logique à ce que l'histoire doive, elle-même, revenir à l'équivalence : l'éternel retour du pareil ne contredit pas chez Nietzsche l'essence (cartésienne) de

La modernité, mais l'achève rigoureusement, bien mieux que les eschatologies simplistes du progrès ; car le progrès lui-même vise à pousser à son terme l'équivalence du monde à l'homme, en sorte que l'homme y progresse seulement vers son équivalence avec lui-même.

Il faut souligner enfin qu'une telle tautologie généralisée n'est pas un délire de philosophe, puisqu'elle trouve au contraire sa plus exacte formulation dans la philosophie pratique la plus sage qui soit, celle de Kant, qui, mieux que tout autre, a défini l'homme comme fin absolue de lui-même, but final : « *Un but final est ce but, qui n'a besoin d'aucun autre comme sa condition de possibilité (..). L'existence de l'homme a en soi le but suprême lui-même* ». Il s'ensuit que « *l'homme (et avec lui tout étant raisonnable) est un but en soi, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais être utilisé comme un simple moyen (même pas par Dieu), sans être aussi en même temps un but* » (2). Ce qui, par un retournement paradoxal mais inévitable, signifie aujourd'hui que tout ce qui peut prétendre servir l'homme comme but final se justifie aussitôt ; l'homme lui-même peut devenir moyen pour l'homme, entendu comme fin — la violence des États, les manipulations biologiques, les atteintes à la vie *in utero*, etc., tiennent leur apparente légitimité de prétendre servir l'Homme, but final, au risque de réduire des hommes — concrets ceux-là — au rang de simples moyens. Ce n'est pas la moindre étrangeté de la modernité que le retournement contre l'homme lui-même de son égalité, en principe absolue et transparente, avec lui-même : l'homme peut bien se faire reconnaître comme étant à lui-même son dernier but et son plus prochain, il reste à décider *qui* est un tel homme. Ou bien, l'on récusera cette égalité en révoquant son autre extrême : que signifie l'homme, à quoi nous sommes tous, individus atomiques, censés revenir et nous égaliser comme à notre fin ?

L'APORIE ici repérée — celle en fait de la modernité —

inaugure ce qu'on ne pourrait manquer de nommer la post-modernité (bien que d'une formule aussi floue que ce qu'elle dépasse) : l'homme ne *revient* pas à l'homme, l'homme n'égalise pas l'homme, ni comme conscience, ni comme fin.

(2) Kant, respectivement *Critique de la faculté de juger*, § 84, et *Critique de la raison pratique*, page 237 dans l'édition Meiner (Philosophische Bibl.).

Nietzsche l'avait vu et dit : chaque but humain résulte d'une évaluation, chaque évaluation accomplit l'un des états de la volonté de puissance ; donc les buts, même et surtout les plus transcendants, dépendent directement de l'homme en tant que surhomme, instance dernière de toute évaluation ; tout but prend place parmi les « mille et un buts », donc aucun n'est but final, mais le pur effet de la volonté de puissance à l'oeuvre dans l'évaluateur. Tous les buts sont possibles, et donc aucun n'est final, ni absolu. Le surhomme ne dit pas à l'homme qui il est, ou devrait être, mais lui annonce seulement que l'« *homme est quelque chose qui doit être dépassé* » (3). Ainsi se rompt la transparente équivalence de l'homme avec lui-même ; ne demeure que l'écart incommensurable entre la volonté de puissance du surhomme et ses mille et un buts.

Rapportée à l'origine cartésienne de l'équivalence, cette rupture se formulerait ainsi : l'égalité $Je = Je$ suppose que l'un des deux *Je* nommés dans l'équation seulement revienne exactement à l'autre, mais aussi qu'il connaisse cette égalité. Or le fait seul de voir l'autre, même si l'autre m'est censément égal et semblable, provoque une inégalité foncière et entre lui et moi : car c'est à moi qu'il revient de se reconnaître soi-même comme moi ; je ne suis pas seulement l'un des membres de l'équivalence, je la mesure aussi et la maîtrise. Même si aucune inégalité réelle ne distinguait le *Je* connu (la fin, le *spectacle*) du *Je* connaissant (*spectateur*, en quelque sorte), la polarisation de la visée par ce *Je* que je suis, qui la décide et l'exerce sur un *Je* tenant lieu d'idéal, inflige à ce dernier une inégalité fonctionnelle et transcendantale, que nulle excellence ne pourra résorber. Il en va de l'homme en son essence comme de l'individu empirique : jamais il ne pourra se voir lui-même, bien qu'il voie tout le reste, sinon peut-être en symétrie inversée ; il n'y a pas que la mort et le soleil qui ne puissent se regarder en face : le *Je* non plus (ni Dieu). Du simple fait que je (l'homme) me pose et fixe une identité, celle-ci, devenant mienne, tombe sous mon empire et ne peut donc paradoxalement plus me présenter l'image de moi. Toute image de moi, si c'est moi-même qui la fixe, déchoit immédiatement de son rang ; l'image n'est plus *de* moi, si elle est *par* moi. Ce que je connais de moi par moi régresse immanquablement de ce qu'il s'agit de donner à connaître — le *Je*, en tant qu'il précède toutes les connaissances qui en procèdent. Si, transgressant cette règle

étrange, l'homme prétend revenir à lui — par équivalence de connaissance ou de finalité —, il revient en fait à moins que lui, et, se confondant avec ce qui déchoit de lui-même, il se méprend, ou, en quelque sorte, se méprise. Quand la crise de cette méprise, au sens propre, ne peut plus se dissimuler, comme aujourd'hui, alors l'auto-affirmation devient homicide, le « connais-toi toi-même ! » s'accomplit en suicide. Tous ne s'engloutissent pas dans le volcan, comme Empédocle, mais la plupart se perdent dans moins que rien - en tout cas dans et pour moins que ce qu'il y avait d'humain en eux. Dans la modernité, l'on meurt souvent pour se connaître, pour ne connaître en fait que la dernière vérité — et cette dernière « valeur », précisément parce qu'elle résulte d'une évaluation venue de l'homme, vaut moins que lui. Dans la modernité, l'homme ne cesse de prier des idoles de lui-même comme l'original dont il ne sait pas qu'il est inaccessible au pur spectacle de soi par soi. Si l'homme *ne* revient *qu'à* lui-même, il revient donc à beaucoup moins qu'à lui-même. Comment donc accèdera-t-il à soi ? Ce sera en revenant à plus qu'à lui-même. --

Pour que l'homme soit enfin égal à lui-même, il faut qu'il revienne à plus qu'à lui-même — entendons plus qu'à l'image qu'il peut voir de lui-même, où il se méprend et se méprise. Pour que l'homme se connaisse lui-même, il lui faut reconnaître que l'homme passe l'homme. Que signifie ici connaître plus que l'homme ? Evidemment pas connaître un autre objet substitué à l'homme — car l'« homme nouveau », sauf en son acception paulinienne, autorise les barbaries. Mais connaître, peut-être, sur un mode différent de l'objectivation, en sorte d'accéder à mieux qu'un objet, soumis par définition à la sujétion de l'esprit connaissant. Connaître sans destituer en un objet impliquerait de connaître ce qu'aucun esprit ne maîtrise, n'organise ni ne produit ; connaître ainsi sans méprendre, cela pourrait se dire : reconnaître. Reconnaître une figure de l'homme, qui ne nous serait pas d'emblée sujette et donc indigne, parce que nous ne l'aurions pas produite, mais bien reçue comme un don. Si l'homme ne peut se connaître à la mesure de sa dignité infinie qu'en excédant tout objet connaissable sur le mode de l'objectivation, alors il n'atteindra cet excédent qu'en excédant la connaissance objective elle-même, ce qui ne se peut, à son tour, que si l'homme s'excède lui-même. S'excéder soi-même ne signifie pas reculer les limites de sa finitude (qui ainsi se renforcerait et dissimulerait à la fois), mais, justement cesser d'étendre le domaine empirique et objectif de la connaissance, pour attendre de

(3) Où l'on reconnaît un leitmotiv d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

reconnaître. Reconnaître une image de l'homme, « non faite de main d'homme », dans le don qu'en fait, à l'homme, Dieu. Pascal dit ici l'essentiel : « *L'homme passe l'homme (...). Concevons donc que l'homme passe infiniment l'homme et qu'il était inconcevable à soi-même sans le secours de la foi (...). Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes* » (4). Qui peut donner à l'homme de reconnaître une figure de l'homme enfin digne de lui car soustraite à sa maîtrise ? Pascal dit *la foi*. De fait, la foi connaît ce qu'elle ne maîtrise pas, puisqu'elle reçoit, sans certitude, de connaître, donc connaît sur le mode de la grâce.

Aujourd'hui, la fonction de l'Église catholique pourrait constituer en ceci : laisser paraître que Dieu seul peut donner à l'homme de revenir — d'abord — à l'homme lui-même, en lui donnant de ne ressembler à rien de moins qu'à Dieu même. Que l'homme se reconnaisse créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » n'implique pas sa soumission à quelque essence strictement définie (qui limiterait sa liberté, selon l'inconsistant contresens sartrien), mais le délivre et dispense au contraire de devoir se conformer à toute norme connue. Ressembler à Dieu délivre d'avoir à se conformer aux modèles idéologiques qui, eux, défont l'humanité de l'homme. En effet, si l'homme ressemble à Dieu, il ne ressemble à rien de connu, puisque Dieu se définit précisément par l'inconnaissabilité : « *Donc, puisque, parmi ce que nous contemplons de la nature divine, il y a l'insaisissable de son essence, il faut nécessairement que toute icône garde, même sur ce point, une similitude avec l'archétype (...). Puisque la nature, en ce qui concerne notre esprit, qui est à l'image du Créateur, se dérobe à la connaissance, elle garde donc très exactement sa ressemblance avec son modèle supérieur, marquant la nature insaisissable par une image inconnaissable en soi* » (5).

Dieu ne donne pas à l'homme une essence fixe et close comme en ont les choses et les animaux ; Dieu lui donne l'inconnaissabilité même qui le libère de toute définition ; porter l'image de la ressemblance de Dieu signifie — selon Grégoire de Nysse — s'excepter de toute connaissance réductrice, donc se libérer de toute idole que l'homme pourrait produire sur Dieu

(4) Pascal, *Pensées*, Lafuma 131 (= Brunschvicg 246).

(5) Grégoire de Nysse, *De la création de l'homme*. PG 44, I56b.

et, du même geste, sur lui-même. L'inconnaissance marque la liberté inaliénable de Dieu et, par conséquence de ce don qu'accomplit la création, de l'homme. Aussi maints théologiens tiennent-ils justement (avec saint Bernard), que la liberté (*liber-tas arbitrii*), donnée avec l'image originelle, ne peut jamais être perdue par la créature. L'homme ne porte pas l'image de Dieu comme un esclave porte un matricule, un produit à commercialiser, le signe de son fabricant, une donnée, un code ; il porte cette image comme un tableau porte, sur toute sa surface, le style, la touche et le talent du peintre, qui le fait immédiatement identifier comme tel par un connaisseur : « c'est un... ! » — en ce sens, il faut dire de l'homme que « c'est un Dieu ! », tant il en porte la marque indubitable. L'image qu'il porte ainsi de Dieu ne fait pas nombre avec son propre visage, pas plus qu'un portrait de Cézanne cessait d'être d'abord un portrait de sa femme, de Vollard ou d'un paysan ; l'image et la ressemblance s'attendent en ce que l'homme le plus irréductiblement lui-même renvoie, par la perfection propre de sa face, à une gloire qui l'honore et le baigne, sans même qu'il la connaisse, la provoque, ni la remarque. L'homme exerce ainsi une liberté rationnellement incompréhensible qui, précisément parce qu'elle ne revient à rien de ce que l'homme connaît, met en oeuvre effectivement l'incompréhensible, et témoigne, tout naturellement, de la gloire de l'Incompréhensible en personne. Dieu rend à l'homme de la post-modernité ce service (pour ne pas dire cette grâce) de lui donner, non point tant une nouvelle définition de lui-même, qui fasse nombre avec les innombrables idéaux idéologiques dont le sombre combat confus submerge le monde d'horreur dérisoire, que la révélation de son essentielle inconnaissabilité, marque de sa liberté, sceau de sa création. Dieu donne ainsi à l'homme d'outrepasser tout ce dont il pourra jamais avoir la moindre idée — car la plus grande idée sera toujours moindre que la reconnaissance de ce qui échappe à notre capacité de produire des idées. L'homme ne revient à lui-même qu'en en venant à l'Inconnaissable.

NOUS demandions : comment le catholicisme, c'est-à-dire les chrétiens rassemblés par l'Église catholique, peuvent-ils, aujourd'hui, aider la société civile à survivre, voire à se renforcer ? Une réponse semble acquise, en esquisse du moins ils doivent assurer la veille de l'inconnaissable. Ni défenseur d'un parti parmi d'autres, ni dépositaire d'une science en con-

currence avec d'autres, le catholique dit que l'homme, moi, mon prochain, ne peut se connaître à la manière d'un objet, d'un idéal ou d'une idole, mais qu'il se reçoit, inconnaissable définitivement, comme un don du Dieu inconnaissable à jamais.

Cette réponse s'attire pourtant une objection inévitable : énoncer que l'homme ne peut se connaître relève, dans le meilleur des cas, de la parénèse, mais ne contribue pas à clarifier ou enrichir le débat conceptuel réel. Et de même que l'agnosticisme concernant Dieu aboutit, sous des dehors pieux, à favoriser les athéismes, de même, appliqué à l'homme, pourrait-il autoriser les pires abandons. Il y aurait difficulté, de fait, si nous croyions énoncer une thèse nouvelle — « l'homme, cet inconnu », « l'homme inconnaissable » —, parmi d'autres possibles — « l'homme neuronal », « l'homme libidinal », « l'homme structural », etc. Telle ne semble pas la fonction des catholiques, veilleurs de l'inconnaissable ; ils ne proposent pas un nouveau slogan au marché des idées, même scientifiques ; ils imposent une norme à tous les discours qui se prétendent, aujourd'hui et demain, anthropologiques. Un discours peut démontrer que tel organe du corps des hommes satisfait à tel ou tel modèle, lui-même emprunté à telle ou telle science matérielle (aussi étrange et « spirituelle » que soit cette matière) : c'est un point ; mais c'en est un autre, différent *toto caelo*, de prétendre que cette analyse concerne, aussi peu que ce soit, quelqu'un comme l'homme ; le seul passage entre l'un et l'autre tient, la plupart du temps, en un constat négatif : si l'on contredit le modèle matériel découvert, involontairement (maladie) ou volontairement (meurtre), de fait, ce qui meurt, c'est, c'était un homme. Cette preuve négative confirme ce que nous savons depuis longtemps : la connaissance, appliquée à l'homme comme à un objet, sait presque infailliblement le tuer. Mais l'inverse ne s'établit pas si simplement : sans doute, l'âme n'apparaît sous aucun scalpel, scanner ou analyse ; mais il n'y a pas de quoi se réjouir ; car l'âme existe, avant qu'on ne la mette à mort ; et plus nous connaissons ce qu'elle abandonne ou ce qu'elle gérait, moins nous la connaissons, elle. Sitôt qu'un médecin, un biologiste, un psychologue, un ethnologue, etc. parle, il convient d'adopter une double attitude : d'abord l'écouter, pour s'instruire, ensuite comprendre en quoi il *ne s'agit pas* de l'homme. Les problèmes anthropologiques ne se décident pas en termes de savoir positif, mais en termes de droit (juridiquement, philosophiquement) : nous aurons, à l'avenir, à *décider* de ce qui ne doit pas s'appliquer aux hommes, parmi les techniques possibles ; ce redoutable

défi ne pourra se relever que si nous avons d'abord compris que l'homme ne se connaît pas, et qu'on ne le respecte qu'à la mesure où l'on n'autorise pas toute techno-science à le traiter comme si l'inconnaissabilité ne le glorifiait pas. L'inconnaissabilité de l'homme est un fait — un fait théorique constaté malgré elle par la post-modernité —, mais c'est un fait qui exige un droit pour le défendre, parce que ce fait, nous ne le produisons pas dans l'effectivité, mais nous le recevons comme un don. Le propre de l'homme, c'est qu'il sait n'être rien que ce qu'il a reçu ; il a reçu d'être si radicalement qu'être revient sans reste, pour lui, et lui seul dans le monde, à se recevoir. Originellement, l'homme est en dette de lui-même (6). Cette dette n'a ni à être remboursée, ni à peser comme une malédiction ; elle ne demande qu'à être reconnue. Non pas connue, mais reconnue — acceptée comme un don. C'est pourquoi nous devons — c'est un commandement du Christ — nous aimer nous-mêmes, faute de quoi nous ne pardonnerons jamais, nous ne nous pardonnerons rien, et nous serons suicidaires autant qu'homicides. Apprendre à se reconnaître comme étant sur le mode du don, les chrétiens rassemblés dans l'Église catholique ont en propre de s'y appliquer suivant *l'imitatio Christi*, qui les fait *accomplir* en eux la ressemblance de l'inconnaissable. Mais il se pourrait aussi que ce même et unique devoir définisse, comme tel, leur apport le plus précieux et le plus irremplaçable au destin de notre commune société civile. Car voici venir les temps où, pour rester un homme, il faudra le vouloir, et où, pour le vouloir en vérité, il faudra le pouvoir. Et en cette urgence, tous les moyens sont bons, pour tout un chacun — même le don de Dieu.

Jean-Luc MARION

(6) Voir les analyses de C. Bruaire dans *L'être et l'esprit*. Paris, 1983, p. 29-83.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Ecole Normale Supérieure en 1967, agrégation en 1971 et doctorat d'Etat de philosophie en 1980. Professeur à l'Université de Poitiers depuis 1981. Marié, deux enfants. Membre du comité de rédaction de l'édition en français de *Communio*. Principales publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975 (1) et 1981 (2) ; *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977 ; *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981 ; *Dieu sans l'être*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1982.

Jean-Robert ARMOGATHE

Father Brown contre Sherlock Holmes

ou : la vérité est catholique

« Le presbytère n'a rien perdu de son
charme, ni le jardin de son éclat. »

Gaston LEROUX,
Le Mystère de la chambre jaune (1907).

PONCE Pilate, ce vieux colonial, avait trop longtemps vécu en Orient pour n'être pas devenu un peu philosophe. Les philosophes connaissent les réponses aux questions qu'ils posent, et c'est pour cela que Pilate, ce jour-là, n'attendit pas de réponse lorsqu'il demanda au prophète juif livré par sa nation et les grands prêtres : « Qu'est-ce que la vérité ? ». Saint Jean, bon témoin de la scène, poursuit : « Ayant dit cela, Pilate sortit » (*Jean* 18, 38).

Car Pilate avait bien formulé la question comme les philosophes apprennent à le faire, en posant le *qu'est-ce que*, le réquisit d'identité, qui appelle une définition. Et il était bien convaincu, le posant en ces termes, qu'il n'y avait pas de réponse à attendre. Il avait raison.

On ne peut pas répondre en vérité à la question : « Qu'est-ce que... ». La seule bonne formulation est : « Qui dit la vérité ? » Et par « bonne formulation », « bonne question », j'entends bien : la question qui peut attendre réponse. Celui-là seul peut énoncer la vérité qui est lui-même la vérité ; l'interrogation doit porter sur l'énonciation, non sur la définition d'objet (ou *réelle*).

L'homme véridique est la vérité, ce qui distingue la vérité de tout autre objet, puisqu'elle, qui fonde l'être-vrai de toute chose, ne peut pas se fonder elle-même pour être (vraie). Tout discours de vérité se heurte à cette limite formelle. Il est donc nécessaire d'avoir recours à l'*Amen* de Dieu, au Témoin fidèle, à l'*Aléthomythe* (en grec, le « véridique ») qui seul, peut dire la vérité. Pilate était aveugle ; la vérité lui avait crevé la vue. Il se demandait ce qu'elle pouvait bien être, tandis qu'elle se tenait là, devant lui. Certes, il ne voyait qu'un gueux bon pour la croix. Parce qu'il avait des yeux, et ne voyait pas : il était aveugle. S'il avait vu vraiment, il aurait discerné le Roi de gloire, il aurait vu Elie et Moïse s'entretenir avec Lui, et la complaisance du Très-Haut obombrant sa tête. Mais il n'a rien vu, et il a posé sa question idiote.

Bien d'autres, après lui, en ont fait autant, au point de transformer en sottisier l'histoire de la pensée ; et de proposer Bouyard et Péouchet qui ne font que poser et reposer inlassablement la question de Pilate.

Depuis les romans alexandrins, cette (en)quête de la vérité a une tournure initiatique, à épisodes ; et de nos jours, depuis Edgar Poe, un genre littéraire a pris le relais, je veux dire : le roman policier. Je ne parle pas des sous-produits banalisés qui encombrant les kiosques des gares, mais de ces textes qui méritent le nom de roman. On sait combien Maurice Leblanc (1864-1941) en France et Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930) en Grande-Bretagne ont honoré ce genre, avec talent, au début du siècle. Mais le véritable adversaire d'Arsène Lupin n'est pas « Herlock Sholmès » ; il faut plutôt le voir dans la contribution au genre « détective » que proposa, à la même époque, G. K. Chesterton (1874-1936), dans les histoires de Father Brown*. Chesterton en effet écrivit entre 1910 et 1936 une cinquantaine de courtes histoires policières ayant pour héros « le détective du Bon Dieu », le Père Brown. Entre 1914 et 1923, la démarche spirituelle de conversion de Chesterton entraîna la suspension des aventures policières. Father Brown est, délibérément, l'anti-Sherlock Holmes. Il exerce un sacerdoce sans éclat, dans d'obscurités paroisses de la banlieue ouvrière de Londres. On a souligné son comportement distrait, ahuri, égaré ; ce prêtre crotté n'a rien de l'élégance parfois inquiétante de Sherlock Holmes ; petit,

(*) Nos lecteurs trouveront sans peine auprès des maisons d'édition françaises les ouvrages de G. K. Chesterton auxquels l'article fait référence (note de la rédaction).

mal fagoté dans sa soutane usée, avec son vieux chapeau mité, son grand parapluie et ses brodequins usés. Ses enquêtes démarrent sur les données classiques ; mais on ne trouve chez lui aucune trace du superbe orgueil d'Hercule Poirot, ni même des subtils dons d'observation (psychologiques) de Miss Marple, ces deux héros siamois d'Agatha Christie.

Father Brown est un prêtre catholique ; il sait qui est la vérité, et il est bien conscient que Celui-là seul en est le maître. En lui, le prêtre s'oppose au détective : « *Si le second hait le crime, le premier est loin de haïr les criminels ; à leur égard, il n'est pas animé par un sentiment de justice, mais par un désir de charité* » (Francis Lacassin). Le crime est puni, mais le coupable est pardonné ; mieux encore, il est sauvé, racheté, purifié par les épreuves. C'est que la méthode de Father Brown n'est pas l'enquête scientifique, attentive aux indices matériels, que suit Sherlock Holmes. Pour le héros de Conan Doyle, en effet, l'accumulation de minces détails physiques conduit à l'évidence, cette évidence qui éclate soudain comme la figure qui apparaît dans un puzzle (et qui échappe au malheureux Watson) ; ce que voit Sherlock Holmes, c'est une vérité chosifiée, saisissable par la matérialité des preuves accumulées. N'oublions pas que Conan Doyle était un médecin, et que le modèle (ou les modèles) de son détective sont des médecins ; dans un des premiers entretiens accordés à la presse par Conan Doyle, en 1892, il confesse : « *Sherlock est totalement inhumain, sans coeur, mais avec une magnifique intelligence logique* » (dans *The Bookman*, mai 1892). Maurice Leblanc, raillant le héros britannique sous les traits de Herlock Sholmès, y reconnaît pourtant le produit de deux types des plus extraordinaires policiers de la terre, le Dupin d'Edgar Poe et le Lecoq de Gaboriau, « *plus extraordinaire encore et plus irréel* » (*Arsène Lupin contre Herlock Sholmès*, 1908).

Il en va tout autrement chez Chesterton. Cet aspect est souligné dans une courte histoire où Chesterton dénonce le secret de Sherlock Holmes, alias Dr. Hyde. Le détective a commis un meurtre et répond au frère de la victime, venu dans son bureau pour un chantage, en l'accusant d'avoir déserté et fait de la prison à la suite d'un hold-up (1). La désertion et l'emprisonnement sont décelables par des indices physiques, mais les jeunes

aides du détective s'aperçoivent que leur patron en a trop dit : comment a-t-il pu déduire, par la seule observation, le crime qui avait valu à cet homme la prison ? Comme le plus intelligent des deux explique à son ami : « *Au diable la science de l'observation ! Penses-tu encore que les détectives reconnaissent les criminels en reniflant leur lotion ou comptant leurs boutons ? Ils essaient de connaître les criminels en étant eux-mêmes de demi-criminels, en appartenant à ce même monde pourri, et en le trahissant, lâchant un voleur pour en attraper un autre, montrant qu'il n'y a pas d'honneur chez les voleurs* ».

Mais cette connaissance de l'intérieur, qui déshonore celui qui fait commerce de science, c'est précisément ce que fait Father Brown, et ce qu'il explique comme son *secret*. Father Brown n'a pas de loupe et n'étudie pas les cendres de cigarettes ni les traces des pneus de bicyclette, mais il connaît le coeur des hommes. Pour avoir passé de longues heures au confessionnal de sa misérable paroisse, il sait de quoi le coeur des criminels (le coeur des hommes) est fait : « *Ce que vous appelez 'le secret' est l'exact opposé de la méthode scientifique. Je n'essaie pas de sortir de l'homme ; j'essaie de pénétrer dans le meurtrier (...). Je suis toujours un homme, remuant ses bras et ses jambes, mais j'attends jusqu'à ce que je reconnaisse que j'habite un meurtrier, en pensant ses pensées et en luttant contre ses passions, jusqu'à ce que je me recroqueville dans la position de sa haine refermée et à l'affût, jusqu'à ce que je voie le monde de ses propres yeux louches injectés de sang, entre les oeillères de sa fixation démente, jusqu'à ce que je sois, en vérité, devenu meurtrier (...). Nul n'est vraiment bon tant qu'il ne connaît pas combien il est mauvais, ou peut le devenir (...), jusqu'à ce que son seul espoir soit d'avoir arrêté un criminel et de l'avoir gardé sain et sauf sous son propre chapeau" (Le secret du Père Brown, 1927).*

Dans l'admirable nouvelle qui a pour titre *Le marteau de Dieu*, où le seul agent criminel véritable est la pesanteur, Father Brown témoigne de la grâce en face d'un médecin soupçonneux, qui pourrait bien être le Dr. Doyle : « *l' Comme lui-même* », dit le Père, « *est un miracle, avec son coeur étrange, pervers et à demi-héroïque* ». Le métier de Father Brown, comme il le reconnaît dans le même texte, c'est de « *découvrir les mouvements de générosité chez les assassins* ». On pourrait multiplier les citations, qui convergent vers ce constat : la vérité que cherche Father Brown, c'est celle des coeurs. Il ne cherche pas tant à savoir qui est l'assassin que comment il s'y est pris. *Le secret du*

(1) Histoire parue en 1925, reproduite dans *Tire Chesterton Review*, X, 2 (1984), p. 119-133 (ce numéro est tout entier sur Father Brown).

Père Brown est bien le manifeste métaphysique d'un Chesterton converti du catholicisme ; mais le personnage qu'il avait créé plus de quinze ans auparavant témoignait admirablement de ce qu'est la vérité **catholique**.

En 1926, lors de la dramatique disparition d'Agatha Christie, Conan Doyle joue les détectives, mais non pas d'après les vieilles méthodes scientifiques de Sherlock Holmes. Entretemps, Doyle s'était converti au spiritisme. Il participait ainsi à un mouvement général auquel participait également l'historien jésuite Herbert Thurnston, en qui l'on voit parfois un modèle pour Watson... Doyle eut recours, dans le « cas Christie », aux bons offices d'un médium. Ce qui nous sert de transition vers les œuvres de cette romancière : Poirot pratique des déductions psychologiques savantes, grâce à l'action merveilleuse de ses « petites cellules grises », tandis que Miss Marple, la vieille dame de Saint Mary's Mead, a des dons de psychologue, voire de psychanalyste. Les « sciences humaines », qu'Agatha Christie n'appréciait guère, sont mises en œuvre dans ses romans policiers comme du reste elle avait su, sous son nom de Mary Westmacott, les utiliser pour écrire d'excellents romans « psychologiques ». Mais Father Brown n'est pas un brillant détective belge : il se contente de faire fonctionner les vertus d'homme et non pas de détective. Ce qui lui permet de reconnaître la vérité là où elle se trouve : dans l'espérance et la confiance des hommes, dans leurs passions et dans leur héroïsme. La vérité, pour Father Brown, est un être vivant ; c'est Celui qui est la vérité de l'homme pour en avoir été l'archétype et modèle. Elle est tout aussi réelle et objective que celle que Sherlock Holmes cherche à atteindre, elle l'est encore davantage, car ce n'est pas une chose que l'on peut saisir. La vérité du crime, ce n'est pas l'arme, ni le mobile, ni les circonstances, c'est le criminel et, plus encore, c'est le drame de la liberté et de la grâce qui fondent l'homme en grandeur d'humanité.

Nul, de la sorte, ne peut faire main basse sur la vérité ou plutôt, elle est le bien commun de chacun. Il ne s'agit pas de dire, d'un ton désabusé, « à chacun sa vérité », car nous retrouverions, par ce biais, Pilate. Il s'agit de dire que la vérité est pour tous, que la vérité est **catholique**. Parce qu'elle est pauvre, et qu'on ne peut ni la stocker, ni la faire produire, elle est à la portée du cœur du pauvre. Parce qu'elle est pure, et qu'elle ne peut se compromettre avec rien ni personne, elle est offerte au cœur chaste. Parce qu'elle est belle, enfin, et qu'elle ne suppose

pas de difformité, elle apparaît au regard de simple vue. A des moments divers de l'histoire humaine, on a pu confondre pauvreté et misère, pureté et rigueur, beauté et faste (ou richesse) : à chaque fois, un parti, une idéologie, une faction a voulu confisquer la vérité à son profit. Mais leurs mains avides n'ont saisi qu'un faux semblant, un *Ersatz* de vérité. La vérité est catholique parce que la Parole a pris toute chair pour en vérifier, en valider, l'origine divine. « Nul ne peut dire 'Jésus est Seigneur', s'il n'est avec l'Esprit saint » (1 Corinthiens 12, 3).

De la sorte, le créé reflète l'incréé, l'éphémère reflète l'éternel et l'inconstance des hommes reflète la Vérité de Dieu. Cette Vérité est comme portée par la Sagesse, dont Louis Bouyer a rappelé naguère les deux aspects : la dispersion dans de multiples personnalités individuelles, leur réunion, ou sommation, dans le Verbe-Fils, à la fin des temps (*Le Trône de la Sagesse*, 1957, p. 285 s. ; *Cosmos*, 1982, p. 312). Vérité dispersée, vérité recueillie : elle est tout entière catholique, offerte à chacun et pourtant la même pour tous, totalement donnée à chacun et pourtant conservant son intégrité. Cette vérité virgineale, qui nous enfante à la contemplation, a cette réalité têtue qui caractérise notre existence, tout en tirant son origine d'en-deçà. C'est pourquoi on ne peut pas la **dire**, on ne peut que la **confesser** dans les multiples formes où elle se présente.

« *Securus judicat orbis terrarum* » : la citation d'Augustin qui troubla tant le cœur de Newman (*Apologia*, Everyman's, p. 120-121) explique et justifie toute la catholicité de la vérité. Elle ne peut être que catholique, elle ne peut se manifester et être perçue que dans le cœur des hommes, et non pas dans notre perception des phénomènes.

DIRE la vérité, confesser le véridique, c'est prononcer le • nom de Jésus, dévoilement du Père invisible, annonce du mystère de Dieu comme Celui-qui-sauve, celui qui tire de la mort. Invoquer le Nom, c'est être du parti de la vérité (*Marc* 9, 39-40) ; l'humiliation du Fils comme esclave dans l'humanité conduit à l'exaltation du Nom ineffable qui, traduit dans notre chair, s'épèle Jésus (*Philippiens* 2, 9-10). Dire qu'il *est Seigneur, à la gloire du Père*, c'est épuiser « la vérité tout entière » (*Jean* 16, 13). C'est ce que proclame « toute langue », dans cette catholicité où ceux qui s'avancent *le visage découvert*

réfléchissent comme en un miroir la gloire du Seigneur et sont transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit (2 Corinthiens 3, 18).

Conan Doyle, malgré lui, illustre cela dans une des meilleures histoires de Sherlock Holmes (ou, du moins, dans son titre) : « Silver Blaze » (« Eclair d'Argent », mais *blazes* désigne aussi l'Enfer en argot). Comme le commente Chesterton (3) : « *Au milieu de tous ces Watsons écarquillant leurs yeux de chouette, il est possible d'affirmer que le peuple qui était assis dans les ténèbres a vu une grande lumière, et que la ténèbre ne peut servir qu'à rendre plus brillante la lumière de l'esprit* ».

Jean-Robert ARMOGATHE

(3) « How to Write a Detective Story », paru dans *G.K.'s Weekly* (17.10.1925), repris dans *The Chesterton Review*, *op. cit.*, p. 113.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947 ; prêtre. Professeur associé A Oxford (All Souls), il est aumônier de l'École Normale Supérieure et curé de Paris (Saint-Pierre-de-Chaillot). Il appartient au bureau de rédaction de *Communio francophone*. Dernière publication : *Croire en liberté. L'Église catholique et la Révocation de l'édit de Nantes*, O.E.I.L., Paris, 1985.

**Des prêtres, des séminaristes, des missionnaires,
des personnes âgées souhaitent recevoir Communio :
Offrez des abonnements de parrainage
(tarif réduit).**

Jean DUCHESNE

Anniversaires

EN cet an de grâce 1985, les événements à commémorer ne manquent pas. D'abord le tricentenaire de la révocation de l'édit de Nantes (1685). Puis les quatre-vingts ans de la séparation de l'Église et de l'État (1905). Encore les quarante ans de la bombe atomique. Aussi les trente ans écoulés depuis l'affaire des prêtres-ouvriers (1954-55). Et puis le premier anniversaire en français. Cet événement-là est bien plus modeste que les autres. Mais il ne leur est pas étranger et peut aider à les comprendre.

Il y a trois cents ans, le roi Louis XIV révoquait l'édit de Nantes. On ne pouvait plus être protestant ou, plus exactement, non-catholique et français. Le catholicisme semblait ainsi s'identifier à la nation. Mais ce catholicisme-là était fatalement circonscrit dans les étroites frontières du politique, sous le nom de gallicanisme. Le roi était en conflit avec Rome. Aussi le consensus hégémonique qui permettait de considérer comme privilèges insupportables les droits des réformés était-il bien fragile. Le siècle des « lumières » rêva bientôt d'une universalité moins contingente, enracinée dans la raison et où la religion n'avait plus de fonction que morale et sociale. Elle se trouva d'abord réduite au déisme, puis rejetée dans la sphère du privé et finalement exclue du domaine public.

Il y a quatre-vingts ans, au terme symétrique du processus et après maintes secousses et péripéties, l'État et l'Église divorçaient donc en France. Ce ne fut pas une séparation à l'amiable. Il n'y eut pas de consentement mutuel. La loi ne vint pas consacrer le fait ni même feindre de le constater : encore une fois, elle l'imposa. L'Église se trouva du coup dans une situation moins enviable encore que celle de la femme abandonnée : elle

connut le triste sort de l'épouse chassée et spoliée, privée de ses enfants qu'elle n'avait plus le droit d'éduquer.

L'année dernière, cependant, plus d'un million de personnes défilèrent le 24 juin à la Bastille. Non certes pour « la reprendre » (1) et revenir ainsi deux ou trois cents ans en arrière. Le message de cette manifestation sans précédent était clair : un rejet pur et simple du monopole de l'État sur l'enseignement, sans que pour autant soient contestées la légitimité et même la nécessité du service public de l'éducation. Mais, dans un pays censé largement déchristianisé, c'étaient essentiellement les écoles catholiques qui s'avéraient incarner le recours (voire le salut) contre les insuffisances (si ce n'est les menaces) de tout système à prétention totalitaire, qu'elle soit implicite ou avouée. Ce n'est pas un hasard si, en même temps, Jean-Paul II émergeait comme le défenseur le plus convaincant des droits de l'homme.

Bien plus, les catholiques n'étaient pas seuls dans les rues de Paris pour proclamer que l'enjeu vital que représentent les enfants ne peut être totalement abandonné à l'État et que l'Église demeure, au moins à cet égard, une institution fiable. Il y a, tous comptes faits, plus de parents d'élèves de l'enseignement privé que d'adultes pratiquants, et ces derniers sont loin de placer tous leur progéniture dans des établissements confessionnels.

Ce qui frappe dans cette affaire, c'est que, globalement, l'Église semble avoir été plutôt prise au dépourvu par cette spectaculaire marque de confiance. Elle peut même donner l'impression d'en avoir été embarrassée, pour ne pas dire réticente. De la même manière, le « retour du religieux » a volontiers été perçu comme déconcertant et même vaguement inquiétant. Il faut reconnaître que cette résurgence était relativement inattendue. Elle a remis en cause une idée reçue qui influençait peut-être la pastorale et l'apologétique, quand elle n'entravait pas toute espérance d'évangélisation.

Qui, en effet, aurait osé il y a dix ans douter ouvertement de l'irréversibilité de la sécularisation, de l'irrésistible ascension du marxisme et des autres idéologies sociales, des progrès perpétuels de l'agnosticisme au moins pratique et de l'indifférence religieuse ? Toute forme de religiosité apparaissait alors

comme une alliée potentielle et suscitait une sympathie *a priori*, par contraste avec un athéisme supposé en pleine croissance.

ON peut donc se demander si la déchristianisation était aussi radicale qu'il semblait. Il serait assurément présomptueux de répondre trop vite que les événements récents ont définitivement relégué au musée des antiquités momifiées la sécularité, la modernité, la laïcité, etc. Si la vivacité du besoin religieux et la vitalité du catholicisme en particulier ont été sous-estimées ces dernières années, il ne s'ensuit pas automatiquement qu'on soit généralement resté chrétien sans le savoir. Est-ce d'ailleurs sérieusement envisageable ? Nul ne nie plus guère que notre civilisation, à travers toutes les évolutions et révolutions qu'elle a connues, garde toujours l'empreinte indélébile de la foi qui l'a historiquement façonnée. Mais un christianisme « ambiant » n'est pas la foi. On ne se convertit plus sans le vouloir.

Il faut alors se demander non pas si la déchristianisation n'était qu'un phénomène passager, ni même si ce n'était qu'une trompeuse illusion, mais bel et bien s'il y a jamais eu en France une christianisation achevée. Et si ce n'était qu'un mythe dont la nostalgie serait quasiment irrépensible ? L'Église de France peut encore sembler hantée par la notion paralysante d'une « chrétienté perdue ». L'état de grâce qui aurait régné dans un passé idéalisé ne demeure-t-il pas la référence aussi obligée que ruineuse ?

Pour les uns, qui se veulent réalistes, une restauration est désormais impossible et il n'y a plus qu'à se résigner à la marginalité et à y découvrir, à force d'ingéniosité, des charmes inédits et des vertus encore suspectes pour le commun des mortels. Pour d'autres, qui se posent moins de questions, il suffirait que les masses aient miraculeusement le bon goût d'adopter de nouveau les traditions qu'ils gardent et qu'ils imaginent éternelles. A l'inverse, pour d'autres enfin, qui souffrent sincèrement de voir la foi méprisée, il faudrait plutôt aller au peuple, quitte à jeter beaucoup de lest (paradoxalement pas pour s'élever, mais pour mieux s'enfoncer dans la « pâte humaine »).

Il y a trente ans, la crise des prêtres-ouvriers ouvrait des plaies profondes. Avec le recul, on peut s'interroger : les partisans et les détracteurs de l'expérience n'étaient-ils pas au fond d'accord sur le fait de la déchristianisation ? Ils divergeaient seulement — mais avec quelle passion ! — sur les moyens d'y remédier. Les

(1) Voir le livre de Gérard Leclerc, *La bataille de l'école*. Denoël, Paris, 1985.

premiers semblaient croire que l'avenir de la foi coïncidait nécessairement avec la dure mais irrésistible montée du prolétariat vers la gloire. Les seconds attendaient le miracle qui couronnerait par une approbation massive et spontanée leur imperturbable fidélité à un passé récent. Mais s'il n'y avait eu là qu'un absurde et d'autant plus douloureux malentendu ?

Pour développer l'hypothèse, il faut se hâter de préciser que, si la christianisation achevée qui a implicitement mais forcément précédé la déchristianisation n'est qu'un mythe, il n'y a pas (ou plus) lieu de distinguer dès lors entre des périodes bénies où la foi aurait dominé et des époques malheureuses où quelque idéal areligieux l'aurait refoulée dans une conscience minoritaire. Au contraire, les triomphes apparents du catholicisme comme les succès provisoires des idéologies sont peut-être à comprendre également comme des déviations ou des perversions de la foi, autrement dit comme des phénomènes religieux (ce qui n'équivaut évidemment pas à chrétiens).

Ainsi, le gallicanisme a constitué un redoutable rétrécissement de la catholicité. Et le laïcisme, jusque dans l'austérité morale des vertus républicaines et dans son ambition encyclopédique, garde une parenté avec le christianisme, même s'il veut l'ignorer. Ce qui dans les deux cas se trouve en jeu, c'est la valeur *universelle* de ce qui fonde la volonté de vivre ensemble. La difficulté ou la rupture de la relation avec Rome, comme centre spirituel (et non politique) de la chrétienté (2), est à chaque fois la pierre d'achoppement.

De ce point de vue, établir la nation par une nationalisation du catholicisme ne s'avérerait qu'une tautologie sans avenir. Car dans l'opération, le gallicanisme substituait à la catholicité une religion *made in France*, si bien que la nation ne s'identifiait plus qu'à elle-même. Et instaurer un universel exclusivement profane ouvrait la porte au totalitarisme impérialiste, puisque l'idéal était préjugé exportable et pourvoir à tout absolument. La noblesse et la pureté des intentions et des proclamations de tolérance n'y changent rien.

Dans la mesure où il est bien romain (ce qui ne veut pas dire ultramontain), le catholicisme offre ainsi un modèle à la fois fécond et fragile d'universalité. Celle-ci ne peut se résumer ni

(2) « Chrétienté » n'est pas à comprendre ici comme désignant l'ensemble des nations qui, au Moyen Âge, se disaient chrétiennes, mais comme englobant les Églises et les communautés chrétiennes implantées dans le monde entier.

s'incarner dans aucune entité particulière, qu'elle soit continentale, nationale ou idéologique, en sorte qu'il convient bien en l'occurrence de parler de pluralisme. On n'est pas seulement catholique. On est « catholique et... ». Le catholicisme requiert et promeut un complément d'identité, tout en inscrivant celle-ci dans une universalité qui lui donne sa juste place.

UNE telle articulation est toutefois délicate. Des papes ou des souverains temporels qui se disaient chrétiens ont pu la déséquilibrer (3). Mais en cela (et ce n'est pas la seule nuance), le catholicisme diffère de toute autre religion. Si le christianisme est appelé à fonctionner comme n'importe quelle religion, ou bien il se dissout à justifier une ambition politique qui vise un pouvoir, ou bien il explose dans une tentative totalitaire pour anticiper ou remplacer la Parousie (4). L'abandon de l'universalité est aussi fatal que sa revendication en dehors de la fidélité à l'Église apostolique et romaine.

Il en ressort qu'il faut convenir que le « retour du religieux » n'a rien de spécialement réjouissant. C'est pourtant déjà une clarification. Le problème nouveau posé par les idéologies athées était précisément qu'elles se présentaient comme areligieuses. Or il est désormais possible d'y reconnaître des régressions vers le fanatisme païen : l'idéologie n'est qu'un visage de l'idolâtrie. Mais s'il ne s'agit toujours que d'affronter le paganisme, qu'il s'avoue hostile ou non, la situation est, pour les chrétiens, classique et même fondatrice : la foi s'est imposée à la fin du monde antique face à une religiosité multiforme et omniprésente. Relire (ou lire) les Pères n'est pas un luxe.

Il faut cependant s'empresse d'ajouter qu'un paganisme préchrétien n'est pas entièrement assimilable à un paganisme postchrétien. Le second s'affirme en effet en connaissance de cause, plus ou moins consciemment et ouvertement, contre le christianisme qu'il prétend dépasser ou réinterpréter. La lucidité et le courage consistent alors à n'avoir pas peur d'appeler par leurs noms l'hérésie et le schisme et à dénoncer ce qui est « intrinsèquement pervers », dans la mesure où l'on ne juge pas des per-

(3) Voir à ce propos dans ce numéro l'article de Denise Tintant.

(4) On ne peut ici que renvoyer aux deux livres du Père de Lubac : *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome I (1979) et II (1981), coll. « Le sycomore », Lethielleux, Paris, et Culture et Vérité, Namur.

sonnes, mais des pensées et des mouvements structurés et où ce sont bel et bien des détournements du christianisme.

Reste que tout cela n'explique pas complètement cette fragilité du catholicisme, qui semble contredire sa portée universelle. Reste aussi à tenter de comprendre pourquoi ses « triomphes » sont si brefs et si imparfaits. La raison la plus convaincante de cette faiblesse est peut-être que, jusqu'au retour du Seigneur, être chrétien revient à cheminer sur une ligne de crête redoutablement aiguisée. Chaque pas entraîne sur l'un ou l'autre versant. Plus haut l'on avance et plus grand est le risque, plus dure est la chute. Toute assertion juste en elle-même devient vite unilatérale et fait basculer dans l'abîme, pour peu qu'on y insiste lourdement dans le contentement puéril d'avoir effleuré la vérité ou d'avoir décollé de terre. Quant à la prudence de la *via media*, elle ne conduit qu'à se retrouver inconfortablement assis sur le fil du rasoir. Pas de gloire sans croix, ni inversement.

S'il faut ne donner qu'un seul exemple, prenons celui du pacifisme non-violent. Les fondements chrétiens en sont irréfutables. Quarante ans après Hiroshima, la menace d'une apocalypse nucléaire reste insupportable. Et pourtant, en poussant trop loin cette belle intuition, on peut s'égarer et oublier qu'il est des agressions (l'oppression, c'est autre chose) face auxquelles la douceur et la résistance passive ne sont plus évangéliques. Il faut savoir mourir en martyr. Mais on n'a pas le droit de disposer de la vie des autres quand l'avenir et la survie d'un peuple, d'une famille, de ses enfants est en jeu. On ne peut pas sacrifier autrui. Quarante ans après l'Holocauste, il faut délibérément ignorer ce que fut le nazisme pour croire que Gandhi ou Martin Luther King auraient pu en venir à bout en restant non-violents.

Cette précarité de notre discours et de notre action est peut-être la meilleure justification mondaine de la vie spirituelle, où l'on écoute Celui dont on parle, avant et au lieu de pérorer sur son compte en quête d'applaudissements. Sans doute y a-t-il aussi là moyen d'entrevoir le charisme propre à la hiérarchie et au sacrement de l'Ordre dans leur ministère de la parole. Car la tâche surpasse évidemment les forces tout humaines.

ET cependant, comment se taire, même si l'on n'a la charge d'aucun magistère, même si l'on n'exerce pas la responsabilité du discernement ultime, même si l'on n'ouvre la bouche qu'avec « crainte et tremblement », même si l'on peut

proférer des sottises ? Confesser la foi, appliquer et développer *hic et nunc le Credo* pour être « catholique et... », c'est la nature chrétienne. Ce n'est pas le privilège d'une caste sacerdotale ni d'une corporation de spécialistes stipendiés. Ou alors Vatican II n'aurait encore servi à rien.

Il y a maintenant dix ans que *Communio* s'échine à confesser la foi catholique en langue française. Non pour distribuer bons et mauvais points. Non pour créer ni restaurer une sensibilité particulière dans l'Église. Mais pour explorer les dimensions de la catholicité qui permet de devenir ce que l'on est en communion avec ce que le monde a vocation d'atteindre. C'est une entreprise qui n'est donc dirigée contre personne et qui n'est conforme à aucun projet humain, aussi grandiose ou pieux soit-il.

La difficulté d'un tel effort est accrue par le fait qu'il est inévitablement contingent et que les négations y semblent toujours plus nombreuses que les affirmations positives. On ne confesse pas la foi dans l'abstrait ni sans réagir aux déformations dont elle sera perpétuellement l'objet jusqu'à la fin des temps. Il faut dire ce qu'être chrétien n'est pas, préciser ce qui s'avère incompatible avec le réquisit d'universalité de la foi. C'est en corrigeant les déviations que celle-ci s'est développée (5).

Il est vrai que le zèle à renverser les idoles ne résume pas la foi et sombre vite dans la vaine polémique. C'est la vérité qui critique le mieux tout ce qui la caricature. Et elle dit l'avenir bien plus qu'elle ne procure les moyens de régler des comptes. Ainsi, au-delà de tous les anniversaires, ce qui importe n'est pas tellement la place qu'a eue hier et que garde aujourd'hui chez nous notre foi. C'est plutôt le service qu'elle seule peut rendre pour surmonter les conflits qui opposent nos intérêts entre eux et à sa catholicité.

Jean DUCHESNE

(5) Du moins est-ce la thèse de Newman.

Jean Duchesne, né en 1944. École Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires dans un lycée de Paris. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en français. Marié, cinq enfants.

Thierry BERT

Église, où est ton pouvoir ?

AU nombre des feuilles mortes qui, comme on le sait, se ramassent à la pelle en ce vingtième siècle vieillissant, se trouve, en bonne place, l'illusion politique : il devient patent que le monde a d'énormes difficultés à régler ses problèmes, et que les États ont du mal à expliquer à leurs opinions respectives leur paralysie devant des situations moins scandaleuses.

Cette paralysie n'est pas nouvelle. Ce qui le devient de plus en plus, c'est l'audience que lui donnent les moyens modernes d'information, qui, en amplifiant le phénomène, constituent de plus en plus un quatrième pouvoir, d'une intensité très forte et parfaitement déstabilisante pour les trois pouvoirs traditionnels : quel est le pouvoir exécutif, quel est le juge, quelle est l'assemblée représentative, quelles que soient les formes constitutives que revêtent ces instances, qui n'aient jamais eu à subir les contrecoups d'une campagne mondiale d'information ?

Les images font choc. Du côté du politique, il n'apparaît que guerres, tortures et famines ; on s'indigne du bâillonnement des droits d'expression les plus élémentaires ; périodiquement éclatent des scandales de détournement d'aides internationales ; de manière plus terne, mais non moins irritante, la vieille Europe s'empêtre dans des divergences que l'opinion juge byzantines, sans que l'absence de tels conflits en sa partie orientale, notamment soviétique ou apparentée, apparaisse comme un signe probant d'éclatante vitalité.

En face, d'autres images : le visage de la mère Térésa de Calcutta ; celui de l'abbé Pierre ; celui de Lech Walesa ; et celui du Pape, qui déplace des foules affamées et, de toute évidence,

en constitue le plus ferme espoir. Les prix Nobel de la paix pleuvent sur les gens d'Église.

Alors resurgit la vieille question : que fait donc concrètement l'Église ? Pourquoi ne s'ingérerait-elle pas directement dans les affaires publiques, en utilisant non pas des divisions blindées — elle persiste à ne pas en avoir — mais son pouvoir d'opinion ? D'aucuns rêvent d'un pouvoir moral ; d'autres d'un pouvoir effectif ; en contrepoint, certains fidèles, conscients des dangers qu'une trop grande proximité entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir politique a fait courir, tout au long de l'histoire, à la pureté de l'Église, concluent qu'il conviendrait de revenir à la rigueur des premiers chrétiens, de n'admettre ni compromission ni ingérence du « religieux » au sein des affaires publiques, comme telles corrompues, et de se cantonner dans un rôle d'universelle réprobation.

L'impression qui se dégage de ce type de débat est celle d'un malaise, lié à une mauvaise conscience ou à une immense naïveté. Naïveté de ceux qui croient qu'il suffirait que l'ordre religieux règne sur la terre pour que s'y transpose, mécaniquement, la cité de Dieu ; mauvaise conscience des partisans d'une « Église ghetto », spiritualiste mais insensible au malheur des hommes, inefficace dans son action, idéaliste dans ses principes, décevante dans la réalité de son existence historique, bref totalement irresponsable.

Pour traiter un malaise, il convient d'en faire le diagnostic et d'en déterminer l'étiologie. C'est la raison pour laquelle les développements qui suivent seront d'ordre théorique, plus que pratique. Il semble en effet que l'ambiguïté des concepts qui jouent dans le discours tenu tant sur l'Église que sur la fonction politique soit à la source d'un malentendu persistant (I) qui ne peut être levé que par une mise en situation de l'Église face au pouvoir réel, quelle qu'en soit la forme constitutionnelle (II). Ceci paraît être la seule voie pour traiter la question qui réside au fond de ce malaise et qui peut simplement se formuler ainsi à quoi sert donc l'existence historique de l'Église du Christ ? A-t-elle, en ce sens, un avenir ? (III).

I. Ambiguïtés et proximités...

1. L'ordre politique

Partons de l'ordre politique. Il repose sur une définition et sur quelques concepts dialectiques qui fondent son fonctionnement.

Une définition

Par sa définition, l'ordre politique a comme «raison» la société des hommes. Nous entendons ici par «raison» l'objet constitutif de son essence, de même que la raison de l'art serait la beauté, ou la raison du religieux, le rapport à la divinité quelle qu'en soit la forme (1). A cet égard, l'ordre politique en tant que tel repose sur la nécessité d'organiser les liens des êtres humains entre eux, par la constitution d'une société civile qui dispose de règles s'imposant à l'ensemble de ses membres.

Cette organisation, fondement d'un ordre qui constitue le bien suprême d'un Etat (il n'existerait plus en tant qu'État s'il s'avérait incapable de le faire régner), est considérée comme la donnée de base par l'ensemble des philosophes politiques, à tel point que nombre d'entre eux ne font porter leur analyse que sur les modalités de son application et non sur les fondements mêmes de son existence. Il est frappant que de nombreux penseurs — de Platon à Marx en passant par Montesquieu ou Locke — s'interrogent essentiellement sur la « meilleure » constitution d'un État : la réflexion sur les fondements mêmes d'un tel ordre, qui se trouve en revanche développée de manière très claire, par exemple, dans l'oeuvre de Hobbes, ne peut qu'aboutir à mettre en relief le mal radical de l'État : la guerre civile et la guerre extérieure. C'est pour éviter la dissolution totale des membres d'un ensemble particulier, historiquement et géographiquement défini, et leur assassinat dans des guerres civiles ou extérieures, qu'il convient que s'établisse entre les hommes qui participent à cet ensemble un lien irréfragable et qui s'impose à tous. Il s'agit du pouvoir, qui comme tel est service public. Quant à la forme de ce pouvoir, elle est affaire d'histoire et d'équilibres sociaux, comme le prouvent les évolutions qui l'ont marquée tout au long de l'histoire humaine.

De cette définition, découlent deux idées fondamentales.

La première est que l'ordre politique ne se conçoit pas sans que l'on fasse référence, originellement, à la notion de *peuple* : elle détermine la réalité de l'ensemble humain que l'ordre politique a pour mission de sauvegarder contre lui-même et contre l'extérieur. Cela définit la limite de son pouvoir (2). C'est sur ce

(1) Les développements ici présentés s'inspirent beaucoup des travaux de Julien Freund, *L'essence du politique*, Sirey, 1965, et des thématiques développées dans l'oeuvre de Raymond Aron.

(2) Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff der Politischen*, § 6 : « Il découle du concept même du politique qu'il existe toujours une pluralité d'états dans le monde. L'unité politique

peuple déterminé que le détenteur du pouvoir politique aura souveraineté, car il est à la base de sa cohésion même, et donc de son existence historique en tant qu'entité.

On connaît les célèbres discussions sur le point de savoir qui détient en fait la souveraineté : est-ce le roi, cumulant en ses mains la force militaire, les pouvoirs législatif et judiciaire et l'autorité religieuse, ou ne serait-ce pas plutôt la Nation elle-même, dont le pouvoir s'exercerait par le biais de représentants révocables, mais dont la «volonté générale » s'imposerait de manière souveraine si bien que, comme l'indique Rousseau dans un passage délicat du *Contrat Social*, « *chacun, obéissant à tous, n'obéit en fait à personne* », puisque les volontés particulières, par ce contrat originel et ne comportant qu'une clause, acceptent « *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* » (3)? A la limite, qu'importe : l'essentiel réside dans le principe de souveraineté, constitutif du peuple en tant que réalité historiquement viable.

La deuxième idée fondamentale est que l'ordre politique a comme but ultime le « bien commun » du peuple dont il est le garant. Que ce bien soit nommé « *bien du pays* » (Tocqueville), « *intérêt commun* » (Rousseau), ou « *salut du peuple* » (Hobbes), il recouvre toujours deux notions que l'on trouve encore très clairement exprimées chez Hobbes (4) : la sécurité et la prospérité. Encore faut-il bien concevoir que le mot « prospérité » est ici considéré en son sens le plus extensif — ce que saint Thomas d'Aquin nomme après Aristote (5) « *bona vita* ». Il s'agit ici d'assurer d'une part l'existence même du peuple (sécurité intérieure et extérieure), d'autre part les conditions de la meilleure harmonie possible entre ses membres, sans qu'il soit possible pour autant d'assurer le bonheur maximal à chacun de ses membres. Nous retrouvons ici la superbe image platonicienne du « royal tisserand », chargé de combiner les composantes hétérogènes d'une multitude pour en faire une oeuvre de beauté.

présuppose la réalité de l'ennemi et, de ce fait, une autre entité politique coexistante... Le monde politique est un 'pluriversum' et non un 'universum' ».

(5) *Contrat social*, livre I, chapitre VI.

(6) Notamment *Leviathan*, chapitre XXX : «The Safety of the people and all the contentments of life ».

(7) Aristote, *Politique*, livre III, chapitre VI : les hommes vivent en société non seulement pour vivre (*toû zen*) : mais pour bien vivre (*eû zen*). Cf. saint Thomas d'Aquin, *De Regimine Principum* : « *Le but (du politique) est triple : il consiste d'abord à donner le bien-vivre (bonam vitam) au peuple, lorsqu'il l'a donné, à le conserver, lorsqu'il l'a maintenu, à l'améliorer* ».

Thierry Bert

Concepts fonctionnels

De cette définition procèdent un certain nombre de clés d'interprétation de l'ordre politique.

Fondée sur la sécurité intérieure et extérieure, la fonction politique définit des amis et des ennemis, et cette distinction est fondatrice de tout un plan de son activité. Il s'agit des amis et des « ennemis publics ». Arrêtons-nous un instant sur cette notion : l'ennemi d'un peuple est celui qui le menace en tant qu'entité séparée, et, comme le dit Carl Schmitt (6), « *il suffit à son essence qu'il soit existentiellement et dans un sens particulièrement intense quelque chose d'autre et d'étranger pour que, dans les cas extrêmes, les relations qu'on a avec lui se transforment en conflits qu'il n'est possible de résoudre ni par une normalisation générale préventive ni par l'arbitrage d'un tiers désintéressé ou `impartial'.* » Il ne s'agit pas pour un peuple de définir l'ennemi comme un être éthiquement mauvais, mais donc de déterminer s'il menace « son genre de vie propre et particulier » auquel cas un combat devra être mené, quelle qu'en soit l'intensité (7).

Pour pouvoir assurer la cohésion de ses membres, l'État suit un second schéma opérationnel qui est celui du *commandement et de l'obéissance*. L'ordre repose en effet sur la nécessité de pouvoir maintenir la cohésion à l'intérieur des frontières et déjouer les menaces venant de l'extérieur : cela n'est possible que si l'État dispose du monopole ultime du commandement dans son ordre : les philosophes politiques, qu'ils admettent après Locke ou Spinoza le droit à la résistance de la conscience ou qu'ils n'admettent, comme Hobbes, aucune borne au commandement politique, sont néanmoins d'accord sur le principe du monopole d'État en la matière : nul n'a jamais prétendu, à titre d'exemple, justifier que le soldat déserte ou que l'individu se fasse justice à lui-même. La cohésion sociale est à ce prix.

Elle en a un autre, qui définit le « bien vivre » tel qu'il est apparu plus haut comme but spécifique du politique : il s'agit des relations entre « privé » et « public ». La dialectique public/

privé est le troisième concept opérationnel qui permet de spécifier le fonctionnement du politique dans son ordre propre. Cette distinction, courante dans la philosophie politique grecque (8), est périodiquement remise en cause par des systèmes qui voient, dans l'avènement totalisant d'une sphère politique exclusive de toute autre, la solution à une tension qu'ils estiment préjudiciable à la réalisation du bien commun. Cette conception constitue l'essence du totalitarisme en tant que prétention à réaliser historiquement l'homme total dépourvu de toute détermination individuelle. En fait, pratiquement et théoriquement, le totalitarisme n'est pas réellement possible : pratiquement, parce que les tentatives totalitaires pour briser le jeu du privé et du public et nier en conséquence la spécificité des comportements humains autres que publics se heurtent, même après d'apparents succès, à des résistances de plus en plus vives qui dissolvent à terme ses capacités mêmes de commandement et sa crédibilité interne ; théoriquement, parce que le totalitarisme, qui poursuit des fins autres que politiques en tentant d'imposer ses vues sur tout comportement (artistique, religieux, familial, amical, scientifique), finit par asservir l'État lui-même en tant que garant de la cohésion des membres de la société, parce qu'il tend à anéantir les spécificités de ses membres. La théorie marxiste du nécessaire dépérissement de l'État répond parfaitement à cette analyse théorique : mais elle présuppose un anéantissement de toute détermination extérieure à la sphère publique ; elle ne peut donc aboutir, par l'impossibilité même de ce présupposé, qu'à la dictature, prétendue provisoire, d'une idéologie ou d'un parti qui ne peut que se craqueler au fil du temps, sous les coups de boutoir que lui portent non seulement les aspirations des membres de la société civile mais également la réalité même de l'État en tant que sa souveraineté ne peut être fondée que sur la poursuite de fins spécifiques au nom desquelles elle est recon nue. L'élargissement infini des limites du pouvoir d'État trouve donc sur son chemin, comme obstacle majeur, la réalité même sur laquelle l'État est fondé, et donc l'État ; les totalitarismes

(6) *Op. cit.*, p. 27.

(7) Tout le problème politique et éthique de l'immigration consiste en ce qu'il faut effectivement que le pouvoir ne permette pas qu'on touche au peuple (notion de protection de la collectivité) sans qu'il lui soit pour autant éthiquement permis de toucher aux pots (notion éthique). D'où la confusion extrême du débat, augmentée du fait que nul ne peut prouver que l'immigration « touche au peuple » (débat politique).

(8) Cf. à titre d'exemple Aristote, *Politique*, livre I, ch. 1 : « *Ceux donc qui croient que chef politique, chef royal, chef de famille et maître d'esclaves sont une seule et même notion s'expriment de manière inexacte, ils s'imaginent en effet que ces diverses formes d'autorité ne diffèrent que par le nombre plus ou moins grand des individus qui y sont assujettis mais qu'il n'existe entre elles aucune différence spécifique.* » Cité par J. Freund, *op. cit.*, p. 282.

s'analysent comme une prise de possession de l'État par un parti ou un mouvement, non comme une évolution de l'État lui-même (9).

2. L'ambiguïté de la situation de l'Église

Revenons, après ce détour sur les fondements de tout discours politique, à ce qui fait la trame du discours théologique tenu sur l'Église : on observe que la plupart des concepts politiques ci-dessus définis fonctionnent dans les préparations qui en sont faites ; cette proximité de langage est source d'ambiguïté et se trouve au fondement du « malaise » qui avait été précédemment diagnostiqué.

Définition

Comme une société politique, l'Église prétend être un peuple, et avoir comme « raison » l'organisation de liens particuliers entre les hommes. Elle insiste sur sa filiation par rapport au peuple hébreu, qui était au même titre que ceux qui l'entouraient une nation à part entière, disposant de tous les attributs du politique : limitation géographique, communauté de langue, de destin, d'origine (les patriarches, pères de la race) et de culte. Il est frappant que dans les Évangiles, le mot « *ekklesia* », qui nous est devenu familier par sa traduction en « Église », n'apparaisse que deux fois : en *Matthieu* 16, 18 (où il désigne l'Église dans son ensemble) et en *Matthieu* 18, 17 où il désigne la communauté particulière. Mais parallèlement foisonnent des textes où il est question de troupeau et de pasteur, de nouveau peuple de Dieu (*Matthieu* 16, 18), de Cité de Dieu établie sur la montagne de Sion (*Matthieu* 5, 14). Si l'on remonte aux textes des communautés primitives, il n'est pas douteux — et la tradition l'a confirmé et réalisé — que la volonté de Jésus, suivi en cela par les apôtres et ses successeurs, a bien été d'établir une communauté particulière (10).

(9) A la fin du pouvoir hitlérien, des coups d'état furent tentés contre le Führer par des représentants du pouvoir d'état (notamment l'amiral Doenitz) qui voyaient bien que l'extension du pouvoir totalitaire compromettrait l'existence même de l'État allemand, et tentaient de le sauvegarder, même au risque d'une défaite militaire.

(10) Sur l'ensemble de ce problème, cf. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament, Lectio Divina* 76, Paris, 1975, p. 212s.

On retrouve ici les déterminations, d'ordre politique, de tout ordre social. La communauté dont il s'agit est distincte des autres communautés. Elle l'était lorsque l'Ancien Testament évoquait le peuple d'Israël, à ce point que le mot de peuple (« *am* » en hébreu, « *laos* » ou « *dèmos* » dans la Septante) était réservé au peuple élu, opposé aux « nations » (*goyim* en hébreu, *ethnè* en grec). Elle l'est de même, s'agissant du peuple nouveau constitué par l'Église du Christ qui fait appel aux concepts figuratifs de l'ordre politique : la nouvelle communauté est un peuple (*laos*) (2 *Corinthiens* 6, 16), un troupeau (*Jean* 10, 16), une race élue, une nation sainte, un peuple racheté (1 *Pierre* 2, 9), opposé aux nations païennes (*ethnè*).

Comme tout ordre politique, ce peuple reconnaît une souveraineté, un pouvoir, qui est celui de Dieu ; il a pour fin un bien commun, qui est le salut : c'est ainsi qu'il se sent une communauté de destin, qui est l'accession à une patrie vers laquelle il fait route (*Hébreux* 11, 16).

Concepts opératoires

Les trois dialectiques fondatrices du fonctionnement de l'ordre politique jouent également dans la communauté ecclésiale.

L'ordre de cette communauté est fondé, comme celui de l'ordre social, sur les concepts de commandement et d'obéissance. La loi d'Israël était stricte, détaillée et rigoureuse. Strictement définie quant à ses principes fondamentaux (les dix commandements) et quant à leurs applications sur la vie quotidienne publique (la Torah), elle définissait les limites entre le peuple élu et les nations païennes. Sa rigueur s'exprimait sous la forme de châtiments souvent terribles infligés par le titulaire ultime de la souveraineté (en l'espèce Dieu lui-même) ou ses représentants sur terre quelles que soient leurs formes constitutionnelles (patriarches, rois, ou conseil du peuple). De même, l'Église du Christ garde les commandements de Dieu et y ajoute les commandements de l'Église, au nom desquels peut être prononcée l'exclusion d'un membre de la communauté, prononcée par un titulaire de l'autorité dûment mandaté pour ce faire : certains épisodes des *Actes des Apôtres*, tels le châtiment de Simon le Magicien, sont pleins d'enseignements à cet égard.

La communauté chrétienne a également ses amis et ses ennemis. Il est impossible, à la lecture de l'Ancien et du Nouveau Testaments, de faire l'impasse sur la notion de « colère de Dieu ». Si cette colère se manifeste, au sein de la communauté elle-

même, aux fins de conversion de ceux qui méprisent les lois fondamentales qui la constituent, elle s'exerce au contraire de manière apparemment guerrière : Paul parlera même de « souffle exterminateur » (2 *Thessaloniens* 1, 8 et 2, 8) rayant de la carte les ennemis de Dieu ; et le Christ lui-même, souvent présenté sous des traits insipides et faibles par une imagerie pacifiste et néo-sulpicienne, multiplie en fait les mises en garde contre le feu de Dieu (*Matthieu* 5, 22 ; 13, 42 ; 25, 41), précisant que l'ennemi et l'infidèle seront anéantis (*Luc* 19, 27).

Conséquences de l'ambiguïté

Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions que, dans de nombreux cas, l'appartenance à la communauté ecclésiale ait été considérée comme suspecte par le pouvoir d'État, auquel elle semblait faire concurrence.

Cet état de choses a été particulièrement net dans les premiers siècles de l'Église. Lorsqu'on relit les conditions fixées aux païens pour être intégrés dans les communautés de la primitive Église, on demeure stupéfait de leur rigueur et de leur précision : le chrétien ne pouvait être ni magistrat, ni préfet, ni soldat, ni gladiateur ; de nombreux métiers civils, parfaitement reconnus, lui étaient interdits (11). On connaît l'interdiction faite aux clercs de porter les armes jusqu'à aujourd'hui, les problèmes posés jusqu'au XVII^e siècle par l'interdiction faite aux chrétiens de pratiquer le prêt à intérêt. Le fidèle a donc été, bien souvent, soupçonné de « bi-appartenance » à deux entités concurrentes, ce qui pour le pouvoir souverain d'État n'est rien moins qu'intolérable (12).

Le conflit est d'autant plus rude que le pouvoir d'État a des prétentions religieuses ou idéologiques plus fortes. La prétention religieuse du pouvoir romain était essentiellement un mode de réalisation de la cohésion sociale, comme l'indique l'adage célèbre suivant lequel « un augure ne pouvait en croiser un autre sans rire » ; et l'on sait les moqueries de Pline sur les mascarades religieuses de prêtres qui ne croyaient nullement aux dieux qu'ils faisaient mine de servir, mais dont les fonctions étaient néanmoins essentielles à la justification ultime du pouvoir de l'empe-

(11) Cf. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, 1949, notamment p. 220 et suivantes.

(12) Les juifs eux-mêmes ont employé cet argument contre le Christ : « Si tu le libères, tu n'es pas un ami de César car *quiconque se fait roi s'oppose à César* » (*Jean* 19, 12).

reur. Il n'en demeure pas moins que nombre de premiers chrétiens ont payé de leur vie leur refus de se prêter à ce que tout un chacun considérerait comme une hypocrisie sans valeur, le sacrifice aux dieux impériaux. De même, le refus par certains états modernes d'admettre la possibilité de la pratique religieuse est source de conflits qu'il serait fastidieux d'énumérer, tant ils sont évidents.

Mais de manière plus sournoise, le problème réel qui se pose est celui de savoir à quel souverain le chrétien fait, ultimement, allégeance. Le « pacifisme » contemporain est une bonne illustration de cette difficulté. Une interprétation littérale du commandement de Dieu : « Tu ne tueras pas » impliquerait, en cas de guerre, une attitude de désertion que l'État, en tant que tel, ne peut accepter, sauf à abandonner sa prérogative souveraine de défendre l'indépendance de son territoire en disposant sur ses ressortissants du droit de vie et de mort dans ce cas précis.

La solution de cette ambiguïté passe par une analyse correcte de la mission historique et eschatologique de l'Église comme peuple de Dieu.

II. La réalité de l'Église est « transpolitique »

La méditation de la doctrine traditionnelle sur l'Église nous enseigne que le rassemblement du peuple de Dieu ne vient pas en concurrence de l'allégeance du citoyen au titulaire de la souveraineté étatique, mais la relativise tout en la confirmant dans son ordre.

1. La notion de « Peuple de Dieu »

La différence essentielle entre le concept de « peuple » tel qu'il est employé dans la théologie et sa signification dans l'ordre politique réside dans l'universalité du concept religieux de « peuple de Dieu ». Dès l'Ancien Testament, ce caractère non politique était fortement marqué en tant que potentialité. A l'horizon du destin du peuple hébreu se profile la promesse initiale faite à Abraham : « Tu seras père d'une multitude de peuples » (*Genèse* 17, 5), et dans sa mission, fondatrice de son destin, s'inscrit en premier plan la nécessité de témoigner de l'unicité de Dieu devant les nations païennes, les appelant ainsi à le reconnaître.

La Nouvelle Alliance accentuera cet aspect universel du peuple de Dieu : annoncée par l'Ancien Testament (13), cette universalité est affirmée dans l'Évangile : Jésus meurt « pour rassembler dans l'unité tous les fils de Dieu dispersés », ce qui abolit les frontières qui plaçaient à part Israël des autres nations. Véritable charte de l'Église, les *Actes des Apôtres* insisteront sur cette transgression des frontières : Dieu, ayant résolu « de tirer d'entre les nations un peuple pour son nom » (*Actes* 15, 14) veut faire son peuple de ceux qui n'étaient pas son peuple pour « que les nations païennes partagent l'héritage avec les sanctifiés » (*Actes* 26, 18). Aussi bien, l'Église n'est plus ni grecque ni juive (*Galates* 3, 28), car elle est constituée par tous les hommes « de toutes tribus, nations, peuples et langues » (*Apocalypse* 5, 9). L'Esprit de Dieu permet aux apôtres, lors de la Pentecôte, d'être compris dans toutes les langues, et les barrières culturelles qui étaient autant de freins à la conversion des païens, au premier rang desquelles figurait la circoncision, sont abolies dans un élan universel dont témoigne l'épisode célèbre du centurion Corneille (14).

Cette universalité du peuple de Dieu enlève à celui-ci la détermination politique que la dénomination de « peuple » ou de « nation » semblait lui conférer de prime abord. Contrairement à l'entité politique, le peuple de Dieu Est un « *universum* », bien qu'il soit historiquement marqué par une différence : mais cette différence n'est pas historique, géographique et culturelle, et ne permet donc pas de déterminer une spécificité de l'Église au milieu des nations.

De ce fait, le « bien commun » visé par l'Église ne sera pas non plus de nature politique. On a vu que la détermination du bien commun des états pouvait s'analyser en termes de sécurité et de prospérité, ce qui revient à dire que l'ordre politique a comme fin ultime sa propre conservation en tant qu'entité historique. Le mal absolu, à cet égard, est pour un État d'être, comme on dit, « rayé de la carte » en perdant soit son existence même en tant qu'unité historique, soit son autonomie de souveraineté. Tout autre est le bien ultime visé par la communauté

(13) « Toutes les nations viendront se prosterner devant toi » et cf. entre autres : *Psaume* 47, 10 : « Les princes des peuples s'unissent : c'est le peuple du Dieu d'Abraham » et *Psaume* 87 : « Tous font en toi leur demeure ».

(14) *Actes* 10, 3448, en particulier 10, 45 : « Tous étaient stupéfaits que le don de l'Esprit ait été répandu aussi sur les païens ».

ecclésiale, qui réside non dans sa propre conservation historique mais dans le salut du monde. Cette thématique, constante au travers des Écritures, est particulièrement nette dans les *Actes des Apôtres et l'Épître aux Romains* : l'Évangile se définit comme la « Parole du salut » (*Actes* 13, 26) annoncée d'abord aux juifs puis aux autres nations (*Actes* 13, 47). En l'annonçant, l'apôtre n'a aucun autre but que le salut de tous les hommes : « Je vous ai écrit... en vertu de la grâce que Dieu m'a faite d'être un officiant du Christ Jésus parmi les païens, ministre de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable sanctifiée par l'Esprit Saint ».

2. Le dépassement de la dialectique politique

Le caractère transpolitique de la communauté ecclésiale inverse les dialectiques qui président au fonctionnement de l'ordre politique, en raison même de l'universalité du peuple de Dieu.

Dépassement de la dialectique du commandement et de l'obéissance

Autant la conservation d'une entité politique passe par un ensemble déterminé de règles contingentes qu'elle maintient par la force de la loi, autant les Écritures insistent sur le caractère nouveau et inédit du seul commandement qui fonde la cohésion et l'universalité de la communauté ecclésiale : « Aimez-vous les uns les autres », commandement indissociable de l'amour de Dieu (*1 Jean* 15, 12). Les textes prennent bien soin de dissocier ce type de « commandement » de ceux qu'expriment les lois civiles assorties de sanctions historiques : alors que le citoyen est « sujet » de l'autorité civile, le chrétien est fils de Dieu, dispose d'une pleine liberté d'action et de parole, à tel point que la sanction qu'il encourt du fait de la transgression de ce commandement est identique à cette transgression même : en s'écartant de la loi d'amour, le sujet ne risque rien d'autre que de se châtier lui-même en s'écartant de sa raison d'être la plus profonde et, ultimement, de son bonheur, qui *est ce* commandement d'amour (15).

(15) Il faut relire à cet égard l'ensemble du huitième chapitre de *l'Épître aux Romains* notamment sur l'infinie liberté des enfants de Dieu, dégagés de la loi qui « ne dure que pendant la vie » (8, 1).

Porté à ce point, le commandement n'entraîne plus obéissance mais au contraire plénitude de liberté.

Dépassement de la dialectique de l'ami et de l'ennemi

Pour la même raison, l'Église ne se définit pas d'ennemis publics, bien que les nations païennes, de leur côté, ne se soient jamais privées quant à elles de la définir comme ennemie. Une entité politique déterminera en effet comme ennemi public toute autre entité qui menace, de l'intérieur ou de l'extérieur, le genre de vie particulier qui fonde sa cohésion interne, et y réagira en sauvegardant cette cohésion, fût-ce par le conflit. De par la nature même du fondement de la communauté ecclésiale, ce comportement n'est pas celui de l'Église du Christ.

Celle-ci ne peut en effet avoir des ennemis, au sens politique de ce terme, puisque sa raison d'être est non pas l'exclusion des entités qui lui sont hostiles mais l'intégration de ces entités, par leur conversion, dans le sein d'un amour infini qui les transcende et les appelle à la perfection de leur être libre. Le plus haut point de ce dépassement est la réaction du Christ lui-même, lors de son arrestation, face aux efforts de ses apôtres et disciples qui tentaient de défendre la communauté naissante : « Remets ton épée au fourreau : car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive. Penses-tu donc que je ne puisse faire appel à mon Père, qui me fournirait sur le champ plus de douze légions d'anges » ? (*Matthieu 26, 52s.*). Mais le Christ doit « boire la coupe qui lui a été préparée » (*Jean 18, 2-11*) et il n'est question, ni pour lui, ni ensuite pour l'Église, de définir avec ses bourreaux des relations guerrières : il y substituera au contraire des relations d'amour, les seules qui soient vraiment efficaces à ce stade. Le récit que font les *Actes des Apôtres* de la lapidation d'Étienne est riche d'enseignements sur ce point : après un discours d'évangélisation (*Actes 7, 1-55*), Etienne, se voyant perdu, voit les cieux ouverts, c'est-à-dire entre lui-même par le martyre dans le royaume promis : mais son dernier cri est un cri d'amour pour ses bourreaux : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (*Actes 7, 60*), ce qui est immédiatement lié dans la suite du texte à la vocation de Saül, qui deviendra l'apôtre Paul : « En disant cela, il s'endormit ; Saül, lui, approuvait ce meurtre » (16).

(16) La conversion de Saül se déroule au chapitre 9 des *Actes*.

Dépassement de la dialectique privé/public

C'est en raison même de cet appel de Dieu à l'infinie liberté de l'amour que la dialectique du privé et du public ne joue pas dans le fonctionnement de la communauté ecclésiale. L'ensemble du message autour duquel elle se constitue est en effet destiné au cœur des hommes, beaucoup plus qu'à leur comportement.

C'est la raison pour laquelle le « commandement » autour duquel s'articule la cohésion de la communauté ecclésiale est le commandement d'amour : « A ceci tous vous reconnaîtrez comme mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (*Jean 13, 35*). Ce commandement, identique au premier commandement, l'amour de Dieu unique qui fondait la cohésion du peuple d'Israël en tant qu'entité historique et religieuse, crée une communauté nouvelle, formée des cœurs mêmes de tous les hommes, qu'il structure autour de lui. Aucun comportement ne peut tenir lieu d'amour ; le dépassement de la notion de sphère privée et de sphère publique est particulièrement net dans le célèbre « hymne à la charité » de saint Paul (*1 Corinthiens 13*) où l'apôtre, sans négliger l'importance des comportements externes, proclame qu'ils ne sont rien sans amour véritable : « Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la Charité, cela ne me sert de rien » (*1 Corinthiens 13, 3*).

3. L'ultime et universelle souveraineté de Dieu

La raison ultime pour laquelle éclatent les concepts politiques lorsqu'on veut en faire une application univoque à la réalité ecclésiale réside dans la fonction même de l'Église en tant que peuple rassemblé autour de la souveraineté de Dieu.

Contrairement à l'État dont l'ultime raison d'être est l'affirmation d'une souveraineté autonome au milieu des autres états, l'Église n'affirme aucune souveraineté qu'elle pourrait s'attribuer en propre, autre que celle d'un Dieu infini, absolu et universel, dont elle est à la fois le porte parole dans l'histoire et la médiatrice face aux peuples du monde.

Déjà, le véritable souverain du peuple d'Israël n'était ni la nation, ni le roi, ni le conseil du Peuple, mais Dieu lui-même, qui avait constitué de toutes pièces autour de lui la nation ; il l'avait tout d'abord créée en tant qu'unité politique indépendante, au moment où il l'avait rassemblée autour d'Abraham ; il

l'avait ensuite libérée du joug égyptien, en en prenant la tête sous la forme d'une colonne de fumée ou de lumière ; il en avait enfin fondé la cohésion autour de son temple, sur la montagne de Sion. De même, l'Église n'existe pas en tant qu'entité historique sans la référence à son seul chef souverain, le Christ, fils de Dieu venu parmi les hommes. Détenant la souveraineté universelle non seulement sur l'Église mais sur le monde dont il est à la fois le créateur, le libérateur et la vie même, le Christ vainc l'ensemble des résistances à sa souveraineté, jusqu'au dernier ennemi, limite ultime de l'existence : la mort. « Le dernier ennemi détruit, c'est la mort : `car il a tout mis sous ses pieds'. Mais lorsqu'il dira : `Tout est soumis désormais', c'est évidemment à l'exclusion de celui qui lui a soumis toutes choses ; et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Corinthiens* 15, 27).

C'est cette confession et cette réalisation progressive de l'infinie souveraineté de Dieu qui constituent la raison d'être de l'existence et de la mission historiques de l'Église. Les conséquences s'en font sentir non seulement sur sa constitution interne mais également sur l'ensemble de ses relations avec le monde.

III. L'Église, avenir du monde, n'a pas d'avenir politique

La communauté ecclésiale, rassemblée derrière son chef, n'a aucune raison d'en soupçonner le but et les méthodes : or, ni l'un ni l'autre n'ont été définis par le Christ comme relevant des jeux qui sont du monde. C'est à ce prix que l'Église est bien l'à-venir du monde.

1. La conformation au visage du Christ : abaissement et transfiguration

La souveraineté universelle de Dieu, qui est la forme même de la souveraineté actuelle de l'Église et qui est l'à-venir du monde, ne peut souffrir de concurrence déloyale, et notamment pas d'un pouvoir ecclésiastique qui voudrait se poser en souverain temporel. La titulature du pontife de Rome, chef de l'Église, est celle d'un « serviteur des serviteurs de Dieu ». Le « pouvoir » confié aux chefs de l'Église est celui d'un service d'autant plus

astreignant que leurs fonctions sont élevées dans ce qu'on nomme la hiérarchie : quiconque se veut le premier parmi tous sera donc l'esclave de tous, et cela parce qu'il sera l'esclave de Dieu, réalisant ainsi sa liberté la plus positive, et non une liberté d'opposition ou d'indépendance, qui ne pourrait que se contredire elle-même en allant à l'encontre de la source de toute liberté et de toute vie.

Nous touchons ici au mystère même de la croix, passage obligé de l'Église, derrière son chef. Si le Christ s'était battu, avec des divisions blindées (ou angéliques) contre le pouvoir inique qui le livrait à la mort, il aurait fondé un mouvement, un parti, peut-être un état guerrier, peut-être une secte. Ce royaume aurait été « du monde ». Or, son royaume n'est pas du monde : car ne n'est pas contre d'autres royaumes qu'il doit défendre le sien ; il n'a d'ailleurs pas à le défendre, puisque nul ne peut rien contre lui, qu'il est le seul roi possible ; il a à y appeler les hommes, pour leur plus grand bonheur. Mais ce royaume qui est celui où Dieu est tout en tous, ce royaume qui n'est pas formé de liens juridiques ou géographiques mais de la libre communion de tous avec tous et avec Dieu, ne peut se constituer à partir d'une guerre, d'une conquête, d'un viol extrinsèque de la liberté de l'homme. Il se constitue par la conversion de l'univers entier à celui qui est à la fois sa source et son avenir ultime. C'est pourquoi les moyens qu'utilise le Christ pour l'établir, et l'Église après lui, sont ceux d'une apparente faiblesse, qui est en fait l'affirmation jusqu'à la mort de la seule force au monde : celle de l'amour (17).

C'est donc du *sang* du Christ que naît sa véritable et universelle royauté, et c'est du sang de l'Église et des martyrs que naît l'avenir du monde, et sa seule possibilité de transfiguration réelle. Les conséquences de cette conformation au visage du Christ se lisent dans les pratiques de l'Église depuis son établissement.

2. Efficacité de l'Église dans le monde

Les moyens qu'utilise l'Église, dès son origine, lorsqu'elle est confrontée à l'opposition des pouvoirs établis, sont ceux de la

(17) Cf. les trois ouvrages de Hans-Urs von Balthasar sur ce thème : *Cordula, ou l'épreuve décisive* ; *L'amour seul est digne de foi* ; *Le cour du monde*. En martyrisant l'Église, qui ne se défend pas, le monde « amasse sur sa tête des charbons ardents » (cf. Hamman, *Les récits des martyrs des premiers chrétiens*).

confession de la foi, de l'affirmation de l'amour, de la reconnaissance des libertés et de l'appel à leur conversion. Après Jésus lui-même, Étienne prie pour ses bourreaux en suppliant Dieu de ne pas leur imputer son assassinat ; les martyrs d'Ephèse supplient leurs juges, non de les épargner, mais de ne pas renier la souveraineté de Dieu, se préoccupant ainsi du salut de leurs bourreaux plus que du leur (18). L'Église à cet égard reconnaît comme « chefs » véritables ses saints plus que ses papes, contrairement aux États dont l'histoire de la souveraineté passe, qu'on le veuille ou non, par l'histoire de leurs gouvernements : on n'a jamais entendu réciter dans les communautés chrétiennes de litanies des papes... Le refus par une communauté ou un État tout entier du message évangélique appelle de la part de l'Église un effort de prière et de témoignage (19) tel celui des grands évangélistes martyrs : saint Paul, saint Jacques, ou celui d'un saint François-Xavier. La « Russie » refuse-t-elle le message du Christ, la Vierge demande que l'on prie pour sa conversion, non qu'on lui déclare la guerre. En l'espèce, la guerre manquerait en effet son but, elle n'aurait aucune efficacité d'amour.

D'où le danger, toujours présent, d'une efficacité recherchée par l'Église à tous prix par des moyens contradictoires à son essence même. La guerre sainte, concept islamique, n'est pas un concept chrétien. L'opinion elle-même, en tant que pouvoir humain manipulable, doit faire l'objet d'une attention toute particulière à cet égard ; les sociétés contemporaines voient en effet advenir, à côté des pouvoirs traditionnels fondés sur la force publique, une force parallèle sous la forme de constitution de groupes d'opinion utilisant le moyen du vote, de la violence, de la menace, de la grève ou de la persuasion, pour intervenir dans les soubresauts au travers desquels les sociétés sont en recherche permanente de leur point d'équilibre. Cette utilisation de l'opinion n'est ni plus ni moins qu'une des formes de l'utilisation de la force, dépourvue en l'espèce de sa forme de contrainte physique, mais dotée d'un réel pouvoir d'intervention historique, parfois déterminant dans le bouleversement du jeu politique interne ou externe. Ce moyen est très proche du mode d'intervention de l'Église dans le monde : mais il en est en fait radicalement éloigné, au même titre que toutes les manifestations de la force. En effet,

comme il en va de toute entité humaine, la « force d'opinion » sera constituée en mouvement, parti, ensemble de signatures, sectes ; elle aura pour but sa reconnaissance en tant que composante d'une société déterminée, même si elle aspire à traverser les frontières de l'État ou de l'ensemble d'états au sein desquels elle s'est constituée. A cet égard, l'Église ne peut en aucun cas se limiter à être reconnue comme force d'opinion, car son but n'est pas de se constituer comme groupe de pression, entité distincte, mais d'appeler toutes les entités historiques, quelles qu'elles soient — groupes d'opinion compris — à confesser l'unique souveraineté du Christ. La reconnaissance juridico-politique de l'Église n'est donc nullement son but, encore moins sa fin ultime : elle n'est que l'une des modalités possibles de sa présence au monde, mais ne clôt absolument pas sa mission, qui n'a de terme possible que dans l'adhésion complète des libertés à l'amour.

3. Le mystère de la conversion des nations

Car l'Église n'aura de cesse que ne soit réalisée la parole de l'Écriture : « Toutes les nations viendront se prosterner devant toi ». Ce but ultime de l'existence historique de l'Église entraîne des conséquences importantes sur ses rapports avec les états.

La reconnaissance du politique dans son ordre

L'Église ne voit aucune raison de nier la légitimité des pouvoirs de l'État en tant que ce dernier est chargé d'assurer, pour une collectivité donnée, une cohésion et un équilibre qui déterminent son bien-être naturel. Le Christ ne nie jamais que les impôts doivent être payés, puisque la monnaie est à l'effigie de César ; Paul n'appelle pas davantage les Romains à la rébellion contre un pouvoir païen dont la rudesse n'est pas contestable : « Que chacun se soumette aux autorités en charge : car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent sont constituées par Dieu... Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu n'en recevras que des éloges. Car elle est un instrument de Dieu pour te conduire au bien. Mais crains si tu fais le mal : car ce n'est pas pour rien qu'elle porte le glaive : elle est un instrument de Dieu pour faire justice et châtier qui fait le mal » (*Romains* 13, 1-4). A ce titre, l'autorité politique n'est qu'une fonction de la nature créée elle-même, bénie par Dieu qui l'a formée en vue du bien de l'homme.

(18) Cf. les récits des martyres de l'Église primitive recueillis par le Père Hamman.

(19) Le « martyr » est étymologiquement un témoin.

Il est bien clair que les théologiens réfléchiront ensuite sur l'attitude à avoir lorsque l'autorité dont il est question se mettra à ordonner le mal et à institutionnaliser l'injustice ; les philosophes devront même réfléchir à la définition et au contenu de ce bien et de ce mal, de cette justice et de cette injustice dont on sait bien qu'ils n'ont pas rigoureusement le même sens en-deçà et au-delà des Pyrénées. D'où les célèbres justifications du tyrannicide, ou les développements de saint Thomas d'Aquin dans le *De Regimine Principum* où se trouve reconnue la légitimité de la révolution contre un pouvoir injuste, si le désordre induit par ce bouleversement est moindre que celui qui prévaudrait dans l'hypothèse d'une pérennisation du pouvoir en place. Mais en tant que telle, et si elle est ordonnée au bien public, socialement admis dans ses détails et, bien entendu, conforme aux lois fondamentales de la nature (20), l'autorité politique est légitime.

Relativité du politique

Là où intervient l'Église, c'est au point où cette autorité revendiquerait le pouvoir absolu, la possibilité de déterminer souverainement le bien et le mal dans toutes les sphères des actes humains, et le droit de limiter l'avenir de l'homme à l'infinie croissance de sa propre puissance.

On a vu, dans le premier paragraphe de ces développements, que l'essence du politique était en effet relative, limitée et définie strictement dans son but comme dans ses moyens. L'affirmation d'un pouvoir qui, débordant cette finalité naturelle, se placerait comme avenir ultime de l'homme entrerait en conflit plus avec la nature même de l'homme qu'avec l'Église directement, et ce n'est qu'en tant que l'Église proclame l'inaliénabilité de cette nature libre, promise au salut et à la filiation de Dieu, qu'elle entrera aussi en conflit avec un tel pouvoir. L'Église est bien un espoir et parfois joue le rôle non d'une suppléance politique mais d'une critique du débordement politique, lorsque les forces de résistance internes au corps social lui-même, qui devraient

(20) L'autorité (*auctoritas*) se distingue en ce sens du pouvoir (*imperium*) qui peut, quant à lui, errer ; l'autorité politique est « garante », étymologiquement, du bien. On ne voit pas, à dire vrai, comment pourrait durablement se maintenir une autorité qui fonderait la cohésion qu'elle a pour mission de garantir sur des valeurs contraires aux lois les plus fondamentales de la nature, sauf à déliter la société elle-même et à mourir avec elle. A cet égard, les raisonnements kantien sur les contradictions internes de lois qui ordonneraient vol, viol et crime sont instructifs (*Fondements de la Métaphysique des mœurs*, notamment 2^e partie).

réagir contre de telles usurpations, sont amoindries ou bâillonnées à un point tel que le message du Christ résonne non seulement comme un appel à la conversion, mais, de manière connexe, comme un appel au respect de la simple nature, se substituant ainsi de fait aux forces qui devraient le revendiquer mais ne le peuvent pas. Les interventions pontificales en Pologne répondent apparemment à cette analyse, de même que les condamnations permanentes du Magistère contre les totalitarismes de nature diverse. Mais une fois le politique remis à sa place naturelle, la mission de l'Église ne s'interrompt pas pour autant, puisque la restauration de l'ordre naturel des choses, condition certes importante mais non absolue de l'instauration de la dignité véritable de l'homme, ne suffit pas en elle-même à combler le destin de l'humanité.

Le péché du monde

Déjà furieuses de voir ainsi leur pouvoir relativisé, les nations « se mettent en fureur », décidément, lorsque l'Église, jouant alors pleinement son rôle de missionnaire de la Parole de Dieu, entend les appeler à la conversion, c'est-à-dire à se reconnaître pécheresses, comme l'ensemble de l'humanité. Or la reconnaissance par le monde de son péché radical, fondamental, mortel, est la condition indispensable pour qu'il perçoive, dans le visage du Christ et le message de l'Église, l'avenir de sa dignité véritable.

Éléments constitutifs du monde, les nations en constituent aussi des centres de péché. Sorti, en tant que nature, des mains de Dieu, constitué fondamentalement comme créature excellente, comme l'indiquent les récits de la *Genèse*, soumis à l'homme, Adam, qui en achève la constitution et le porte à sa perfection, le monde est en effet soumis par le péché des hommes, récapitulé par celui d'Adam, au règne de Satan, « prince de ce monde » (*Jean* 12, 31 ; 14, 30, etc.). Niant sa dépendance essentielle envers Dieu, en laquelle réside pourtant l'essence de sa liberté et de sa dignité véritables (21) le monde gît par cette rébellion dans la tromperie, la folie (*1 Corinthiens* 1, 20) ; la prospérité qu'il donne est illusoire et la paix qu'il pro-

(21) Il n'y a pas en effet dans cette « dépendance » vis-à-vis de Dieu une négation de la dignité du monde mais bien au contraire un appel à une dignité supérieure qui est celle du partage de la vie même de Dieu. Dans une formule magnifique, saint Irénée a écrit : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ».

met n'est pas la paix véritable de l'amour (*Jean* 14, 27). Royaume marqué par la mort, qui engendre une infinie tristesse (*2 Corinthiens* 7, 10), il ne peut rien assurer aux hommes car sa figure, comme ses convoitises, passeront (*1 Jean* 2, 16).

Qu'est-il donc dit aux nations qui tissent de leur existence la figure de ce monde, sinon que leur réelle dignité, leur paix véritable, leur avenir commun, résident dans leur ouverture à un amour infini qui s'est manifesté au monde et que le monde n'a pas reçu ? Le mystère du péché du monde impose que ce soit là le message le moins bien reçu, le moins « publicitaire », le moins attractif, car il remet en cause l'intégralité des comportements et des pensées les plus secrètes de l'humanité révoltée. Ce message d'amour déclenche la haine universelle.

EN lui réside pourtant l'avenir du monde et l'avenir du catholicisme. S'il y a un point et un seul à tenir face aux revendications de toute sorte, c'est que le monde n'a pas en lui-même sa propre fin, et que c'est insulter l'humanité que de lui faire croire qu'une solution toujours transitoire de ses problèmes d'équilibre va pouvoir supprimer son aspiration fondamentale à la filiation divine.

Que de telles solutions soient naturellement nécessaires, nul ne le nie ; la parole du poète Hölderlin demeurera : « *En quelle prison gémit tout être fini* » : prison de haine et de mépris, prison de mensonge et de facilité, prison de mort, qui n'est pas la destinée de l'homme, qui n'est pas l'avenir du monde, avec laquelle n'est possible aucune complicité, aucune alliance, même « objective ». Témoin de la solution réelle, qui ne peut être que l'ouverture infinie à l'amour trinitaire, réalisation dès ici-bas de la tendresse de Dieu et de la liberté de l'homme, l'Église est à ce titre en porte à faux au milieu des nations.

Il ne lui est pas demandé d'en être l'espoir historique ; il lui est imposé par Dieu lui-même d'en être l'espérance.

Thierry BERT

Thierry Bert, né en 1952. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé des lettres. Ancien élève de l'École Nationale d'Administration, inspecteur des finances. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Denise TINTANT

L'Église et son histoire

LE christianisme est une religion historique : issues de la Révélation, les Églises chrétiennes sont immergées dans l'histoire des hommes et leur attitude à son égard ne peut se comprendre qu'en se replaçant dans le contexte historique. L'histoire est la mémoire des hommes dans le temps. « *Instrument irremplaçable de compréhension des confessions chrétiennes comme de toute autre communauté d'hommes* » (1), elle est recherche incessante, indéfiniment renouvelée — le contraire même d'une histoire « close ».

L'histoire de l'Église est donc à reprendre sans cesse, à remettre sur le chantier sans gêne ni complexe. L'Église doit garder sa mémoire et assumer son histoire dans toute son étendue, sans esprit de dénigrement ni d'autojustification, sans rien gommer non plus. Née de la Révélation authentiquement transmise par l'Écriture intangible en tant que Parole de Dieu, l'Église s'accomplit dans l'histoire, par l'effet de la Tradition, « *croissance organique de la Révélation* » (2).

Mais deux mille ans d'histoire obligent à poser la question : l'Église a-t-elle été fidèle à sa mission ? « *Aucune institution n'a présenté au long de son histoire un idéal aussi élevé, des aspirations aussi exigeantes. Et pourtant pendant deux mille ans l'esprit du siècle a pénétré l'institution et tous ses membres de manière patente. Le décalage entre les idées et la réalité est particulièrement frappant parce que notre Église continue à proclamer son idéal et à se considérer comme sainte* » (3). Et à

(1) *Les quatre fleuves*, 1974, p. 4.

(2) J.-R. Armogathe, *Les vingt-et-une réformes de l'Église*, Fayard, 1977, p. 127.

(3) J.-M. Laboa, « L'Église face à la violence de son histoire », *Communio*, V, 3,

l'historien répond le théologien : « *La fidélité de l'Église au Seigneur s'est heurtée dans l'histoire à des forces d'oubli, d'omission et de mort, qui ont imprimé sur son corps et sur ses institutions la marque indubitable du péché* » (4).

Il ne s'agit pas ici de dresser un bilan du meilleur et du pire. Mais, à la lumière de travaux récents et grâce aux progrès réalisés dans l'histoire des mentalités, nous voudrions éclairer le comportement de l'Église (et des Églises) sur trois grands thèmes entre lesquels nous nous risquerons à répartir schématiquement la plupart des moments difficiles de l'histoire chrétienne. Nous croyons qu'une bonne partie des incompréhensions et du scandale provoqués aujourd'hui par certaines prises de position des siècles passés peut s'expliquer par une connaissance insuffisante de l'histoire, dans sa continuité aussi bien que dans la particularité de chaque contexte.

Y a-t-il eu conflit entre vérité et liberté ?

C'est une question à la fois brûlante et délicate. Il est assurément impossible de la traiter en quelques mots de manière satisfaisante, d'autant que l'unanimité est loin d'être faite entre les spécialistes. Mais comment esquivier le problème ?

Notons d'abord que ce qui complique sérieusement les divergences, c'est que le sens des mots n'est pas univoque, ni figé. Quand l'historien parle d'une prise de position de l'Église, il désigne le fait qu'à un moment donné, telle attitude a été adoptée au nom de l'Église. Le croyant peut objecter que ce n'est pas représentatif de sa foi ni de l'action de l'Église sur la longue durée. Le fait demeure, mais il faut le replacer à la fois dans son contexte et dans l'intégralité de l'histoire. De même, « vérité » et « liberté » ont aussi leur histoire. La première a toujours été liée au difficile problème philosophique de la connaissance. La seconde n'a que progressivement pris une valeur absolue.

Toujours est-il que la question ne se pose guère dans la primitive Église : les chrétiens revendiquent la liberté au nom de la vérité qu'ils confessent. La paix constantinienne change tout : l'Église s'organise et se structure ; elle doit défendre son unité, et notamment en préservant de toute déviance le dépôt de la foi.

(4) G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*. DDB, 1966, p. 83.

La condamnation des hérésies intervient très tôt dans un monde grec encore bruisant de recherches intellectuelles et de passions religieuses.

Peut-on dire qu'« ainsi disparaît pour de longs siècles la liberté religieuse au sein même de l'Église » (5) ? Ce n'est sans doute pas si simple. Car un principe émerge : c'est la vérité révélée et universelle qui « produit » et garantit une authentique liberté ; la liberté d'investigation comme de pratique religieuse ne permet pas d'atteindre infailliblement la vérité qui est don de Dieu — et non terme d'une recherche tout humaine et marquée par le péché. La tentation sera alors constante d'interdire la liberté pour défendre la vérité.

À quoi s'ajoute que l'Église ne voit pas dans l'hérésie et le schisme (depuis l'arianisme jusqu'aux Cathares) seulement une menace pour son unité et donc sa survie. Car, à la menace extérieure des invasions barbares puis de la poussée de l'Islam, répond la menace intérieure d'hérésies tout aussi mortelles pour la civilisation que l'Église s'efforce de développer et où elle a pris corps. La différence ne sera bien sûr pas toujours aisément discernable entre ce qui constituait un réel danger et des tentatives simplement trop en avance sur leur temps. Les réflexes de sociétés ardemment désireuses de préserver leur identité, fût-ce en éliminant tout non-conformisme, joueront un rôle considérable, de même que des affrontements politiques où l'Église (ou, plus exactement, une partie du clergé et spécialement au plus haut niveau) ne sera qu'acteur ou instrument (6).

Mais le conflit entre vérité et liberté dans l'Église se fera plus aigu à partir de la Renaissance, quand les deux termes prendront des dimensions que jusque là, il faut le reconnaître, ils n'avaient pas atteintes. Les gens d'Église, comme d'ailleurs dans leur ensemble les sociétés issues du Moyen Âge, mettront du temps à admettre l'autonomie de la connaissance, le droit à une réflexion sur le monde qui se situe à un niveau non théologique, à la recherche, à l'expérimentation... Ce qui envenimera souvent

(5) Ch. Piétri, « Mythes et réalités de l'Église constantinienne », *Les quatre fleuves*, 1974.

(6) L'Église elle-même reviendra sur des condamnations (comme celle de Jeanne d'Arc). D'autres demeurent plus que regrettables (Savonarole et surtout Jean Huss). Sur l'Inquisition, voir la *Nouvelle histoire de l'Église* (Seuil), tome II. Sur le problème plus précis de l'Inquisition espagnole, cf. B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole* (Fayard), qui donne des chiffres.

Les controverses, c'est que les pionniers eux-mêmes de la connaissance scientifique s'ingénieront parfois maladroitement à réinterpréter la foi à la lumière de leurs découvertes (7).

L'incompréhension durera des siècles. Elle s'estompe à peine. La responsabilité ne peut guère en être imputée aux « savants » qu'à partir du moment où, devant le malentendu prolongé entre leurs travaux et la foi, ils en viendront progressivement à édifier des systèmes complets qui ne seront plus seulement areligieux, mais antireligieux. A leur tour, ils sortiront par là du domaine de leur compétence. « *Du fait des découvertes scientifiques, il fallait passer à un christianisme exprimé selon un nouveau schéma culturel: passage délicat et onéreux sans doute, mais qui... ne s'est ni opéré ni amorcé alors : l'affaire Galilée, l'accueil fait à la théorie de l'évolution au XIX^e siècle en témoignent, encadrant notre siècle des Lumières. Une telle crispation de la pensée chrétienne sur un revêtement culturel de la foi désormais dépassé a pu peser lourd dans le procès intenté au christianisme en pleine euphorie de la pensée scientifique* » (8). C'est maintenant clair. Ce l'était moins à l'époque.

D'abord engagé dans le domaine des sciences physiques et naturelles, le conflit entre vérité et liberté rebondit dans le cadre des sciences historiques à la fin du XIX^e siècle avec la crise moderniste. Fondamentalement, tout vint de ce qu'une bonne (voire la meilleure) partie du clergé refusa d'ignorer plus longtemps les pensées, les méthodes, les acquis des spécialistes de sciences religieuses qui travaillaient en dehors de lui et dont l'avance tenait l'Église en état de « *sous-développement culturel* » (9). Là encore, on se raidit très vite de part et d'autre. Il s'ensuivit un hiatus entre la vie intellectuelle, normalement obligée à plus de circonspection, et le dynamisme apostolique. Cette distorsion trouvera des prolongements dans l'explosion qui a suivi Vatican II.

(7) Galilée était sans doute meilleur exégète que ses détracteurs romains : cf. F. Russo, « La science moderne face à l'Écriture : Galilée », *Communio*, 1, 7, p. 67s. Sur l'ensemble de « l'affaire », voir *Galileo Galilei : 350 ans d'histoire*, par différents collaborateurs sous la direction de Mgr Poupard, avec une préface de Jean-Paul II, Desclée international, 1984.

(8) Elisabeth Germain, *En quel Dieu croyons-nous?* Desclée, 1975, p. 34.

(9) L'expression est d'H.-I. Marrou. Dans son article « Modernisme » de *l'Encyclopaedia universalis*, E. Poulat dit fort bien que la réaction humaine a entraîné une « claudication » de l'Église.

Mais déjà, au milieu du XIX^e siècle, le *Syllabus* ne s'inscrivait-il pas dans un contexte de repli de l'expérience religieuse ? Le *Syllabus* voulait protéger la conscience chrétienne et la vérité contre les dangers d'un libéralisme souvent franchement hostile. Sans doute les acquis étaient-ils ainsi sauvegardés. Mais la vérité religieuse restait-elle compréhensible étant donnée l'évolution du monde moderne ? La liberté produisait sa propre vérité et le dialogue semblait irrémédiablement rompu.

Une mutation était pourtant déjà commencée. Le XX^e siècle fut tragique dans sa première moitié. Deux guerres mondiales virent tout en même temps le détournement et la faillite des idéaux scientifiques, et la mise en cause des droits de l'homme aussi bien que de l'Église. Rome soutint la Déclaration universelle, des droits de l'homme, adoptée en 1948 et saluée avec éclat par Jean XXIII dans *Pacem in terris*. Aussi, l'épreuve subie par les chrétiens persécutés dans les États totalitaires (10) amena progressivement Rome à affirmer positivement la liberté religieuse (11). Celle-ci fit même l'objet d'une retentissante « Déclaration » de Vatican II : la liberté religieuse suppose le libre choix de la conscience humaine et la vérité révélée vient la promouvoir et non la contraindre ; vérité et liberté sont liées : en supprimant la seconde, on étouffe la première.

Il n'y avait en fait rien là qu'un retour à la tradition la plus authentique et vénérable. La « Déclaration sur la liberté religieuse » de Vatican II le dit nettement : le Concile « *scrute la Tradition sainte et sacrée de l'Église, d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux* ». Révolution ? Adaptation ? Pourquoi ces malentendus répétés et prolongés ? L'historien ne peut que se poser ces questions (12). Ceux qui, au Concile, furent les avocats (au départ minoritaires) d'un « retour aux sources » s'interrogent également (13).

Comment articuler la liberté de conscience avec le respect de la vérité révélée qui a aussi ses droits ? La clé du problème est vraisemblablement, d'une part qu'il n'est pas conforme à la vérité chrétienne d'être imposée, et d'autre part que l'Église a

(10) Cf. *Histoire de l'Église par elle-même*, Fayard, p. 522.

(11) Cf. l'allocution de Pie XII aux juristes catholiques italiens, dans la *Revue d'action populaire*, juillet 1954.

(12) Cf. René Rémond, « L'Église et la liberté », dans le numéro déjà cité des *Quatre fleuves*.

(13) G. Martelet, *op. cit.*, p. 139s.

généralement eu davantage le souci des masses et du bien commun immédiat que des élites intellectuelles ou de l'avant-garde. En quoi elle s'est souvent laissé dépasser, sur un terrain qui certes n'était pas le sien, mais qui lui était peut-être finalement moins étranger qu'on a pu le supposer : est-ce un pur hasard si c'est précisément dans les pays de culture chrétienne que le savoir s'est tellement développé que la liberté en a été transfigurée ?

Église et pouvoir : une fascination réciproque

L'intérêt constant de l'Église pour les masses, son désir de participer activement aux sociétés, font qu'elle s'est mêlée de politique et qu'elle a pu être accusée de rechercher du pouvoir. Mais les politiques se sont toujours intéressés à l'Église. Il y a comme une fascination réciproque, et c'est encore une question qui soulève des passions.

Comme précédemment, on peut voir une opposition entre les premiers siècles de l'ère chrétienne et l'époque constantinienne. Les premiers chrétiens respectent la parole du Christ : « Rendez à César... ». Ils reconnaissent la légitimité du pouvoir impérial et s'acquittent de leurs obligations civiques (avec une hésitation en ce qui concerne le service militaire). Mais ils refusent cet absolu divin incarné en l'empereur. Ils ne participent donc pas aux cérémonies d'offrande et d'hommage rendus à César : témoignage de fidélité au seul Dieu, que les plus courageux porteront jusqu'au martyre.

L'Église du IV^e siècle se trouve paradoxalement dans une situation plus complexe. Elle veut manifester sa gratitude au prince à qui elle doit la paix et des dispositions législatives favorables à son développement ; mais elle se heurte à un pouvoir autoritaire, à des souverains qui agissent comme le bras séculier du Tout-Puissant (parfois de leur propre initiative, parfois à l'appel de clercs par trop courtisans). L'empire d'Orient donne l'exemple d'une théocratie dans laquelle l'empereur, le *basileus*, entretient avec l'Église des rapports essentiellement conflictuels.

Quant à l'évêque de Rome, laissé seul face aux barbares par la disparition de l'empire d'Occident (au milieu du V^e siècle), il récupère pour son siège le prestige aussi bien de la Rome antique que du tombeau des grands apôtres fondateurs. Il est bien-

tôt considéré par les chrétiens (au moins en Occident et avec plus de réticence par l'Orient) comme le chef de l'Église, avec des responsabilités et des pouvoirs qui s'étendent bien au-delà du domaine strictement religieux.

Face au pouvoir anarchique et brutal des barbares envahissant l'Europe, l'Église a joué un rôle civilisateur qu'on ne peut contester. Face à la menace de l'Islam, permanente du VII^e au XVII^e siècles, la papauté a largement contribué à sauver l'identité culturelle de l'Europe, et peut-être même son existence physique. C'est pourtant à l'intérieur de l'Occident chrétien que se posera constamment à l'Église le problème de ses rapports avec le pouvoir temporel. Comment assurer l'indépendance de l'Église dans un monde livré à l'anarchie féodale, sinon par la création des États de l'Église, sans doute alors nécessaires, plus tard cause de bien des compromissions discutables ?

Comment réaliser le grand rêve du Moyen Âge : celui d'une chrétienté dans laquelle le spirituel contrôlerait le temporel, réalisant ainsi le Royaume de Dieu sur la terre ? La « cohabitation » s'avère difficile : tantôt l'empereur revendique le pouvoir (interminable lutte entre le sacerdoce et l'empire), tantôt la papauté (qui a déjà anciennement formulé la théorie des « deux pouvoirs ») s'affirme dominante. Innocent III, acharné à établir une véritable « théocratie », impose au pouvoir temporel sa doctrine politique des « deux glaives » : le glaive spirituel appartient de droit à la papauté ; le glaive temporel n'est remis aux souverains que par délégation du pouvoir spirituel... Excès de pouvoir qui méconnaît la nature même du monde temporel et qui dresse contre l'Église, affaiblie par ces luttes incessantes, les États qui affirment progressivement leur autonomie.

Mais à partir du XVI^e siècle, pour le pouvoir spirituel, le problème essentiel est d'échapper à l'emprise du temporel, des États qui affirment leur souveraineté sur tous les domaines et ne tiennent plus compte des sollicitations de la papauté. Qui donc se préoccupe encore du péril ottoman au XVI^e puis au XVII^e siècles, quand on voit un prince comme le « très chrétien » roi de France conclure alliance avec Soliman le Magnifique dont les troupes ne cessent d'avancer en Europe centrale (conquête de la Hongrie, menace sur Vienne en 1683) ? L'idée de chrétienté est bien morte.

Ce qui triomphe, c'est une « *realpolitik* » (comme on dira au XIX^e siècle), inspirée de cette conception d'une indépendance complète du roi de France, « empereur en son royaume ». On l'a

déjà vu s'amorcer au XIV^e siècle, lors de la querelle entre Philippe le Bel et la papauté. L'héritage romain de la conception de l'État est remis en honneur à partir de la Renaissance. La grande préoccupation des hommes d'État de l'Europe moderne, c'est désormais « l'équilibre européen », la balance des forces. Ainsi, un Richelieu, cardinal de la sainte Église, n'hésita pas à subventionner les princes protestants contre l'empereur catholique et les protestations des légats pontificaux contre la place reconnue aux protestants lors des traités de Westphalie seront sans écho.

Peut-on croire que, lors de la révocation de l'Édit de Nantes en 1685, les préoccupations religieuses furent dominantes ? Ne s'agit-il pas, bien plutôt, d'une manifestation de l'absolutisme louis-quatorzien : rétablir l'unité religieuse sans laquelle il n'y aurait pas d'unité politique possible, éteindre toute pensée *différente* d'un monarque qui se considère comme l'instrument de Dieu, et dont le pouvoir sur l'Église de France, en vertu du concordat de 1516, est quasi-absolu ?

Aussi ne faut-il pas s'étonner, pour nous en tenir à la France, que le règne de Louis XIV soit aussi celui d'un long conflit avec la papauté qui s'efforce de sauver une marge pour le spirituel. L'inventaire de tous les épisodes serait trop long. Mais il est frappant que l'Église triomphaliste du baroque se heurte au siècle des absolutismes, comme jadis dans la période post-constantinienne.

Le recul de la papauté italianisée se précise au XVIII^e siècle, où s'affirment les doctrines d'indépendance des Églises nationales (gallicanisme en France, joséphisme en Autriche) vis-à-vis de l'Église universelle. La condamnation et la disparition de la Compagnie de Jésus, exigées par des souverains catholiques et obtenues en 1773 de la faiblesse pontificale, n'est-elle pas encore une preuve du recul du pouvoir spirituel devant le temporel ?

Contrairement à ce qui en a été souvent dit, la Constitution civile du Clergé se situe dans le droit fil du gallicanisme royal des XVII^e et XVIII^e siècles, porté à ses limites extrêmes, mais logiques quand la source du pouvoir change et que l'oïnt du Seigneur perd un pouvoir remis aux élus du peuple. Ces élus sont généralement des juristes, plus déistes que chrétiens, indifférents à ce vague souverain étranger qui siège à Rome, et passionnément soucieux d'unité nationale. Ils veulent faire de l'Église un rouage de la rénovation de l'État, du clergé un fonctionnaire du culte. La dimension spirituelle de l'Église, le lien

organique, indestructible entre le corps ecclésial et son chef leur échappent complètement. D'où, la crise intérieure et extérieure s'aggravant, le schisme, la persécution qui fera des martyrs, et pendant tout le XIX^e siècle une rupture — de longue portée — entre l'Église et l'État issu de la Révolution, même la tempête apaisée.

Après la tourmente révolutionnaire qui a secoué l'Europe au tournant du XIX^e siècle, l'Église, vis-à-vis du pouvoir temporel, n'a plus que deux options possibles : accepter ou rejeter le système libéral qui s'impose peu à peu (même combattu par la doctrine de la veille, celle de l'Ancien Régime, ou par celle de demain, le socialisme en ses diverses écoles).

Accepter les nouveaux pouvoirs libéraux (dans leurs différents secteurs : libéralisme politique, économique, social) comporte un risque, car les nations où ils triomphent adoptent souvent une politique hostile au pouvoir spirituel (l'exemple de l'Italie en formation a lourdement pesé). Les dirigeants de l'Église les soupçonnent même de souhaiter la disparition non seulement du pouvoir temporel mais du catholicisme romain. C'est donc un pari hardi, comparable à l'attitude des évêques des temps barbares acceptant de délaissier le vieux cadre de la civilisation romaine pour « *passer aux Barbares* » (Ozanam).

Ce pari, les catholiques libéraux, en France et en Belgique notamment, souhaitaient qu'il fût envisagé par l'Église, la pressant de reconnaître, à côté de l'ivraie désignée plus haut, le bon grain que véhiculaient les doctrines libérales (respect des personnes, aspirations des jeunes nations opprimées : Belgique, Irlande, Pologne, etc.). Mais l'Église au XIX^e siècle, de Grégoire XVI à Pie X, a rejeté en bloc les aspirations libérales, considérées comme indissociables du libéralisme religieux. Cette attitude intransigeante (*Mirari vos*, 1832 ; *Syllabus*, 1864) peut s'expliquer par la conjoncture historique du XIX^e siècle que nous n'avons pu qu'effleurer. Elle se justifie aussi, et beaucoup plus qu'on ne le croit, par la dénonciation du libéralisme bourgeois qui, à l'heure du capitalisme triomphant, livre « *les plus faibles à la merci des plus forts* » (14).

Le pouvoir spirituel va donc se vouloir fidèle à l'alliance entre « le trône et l'autel », soutenant essentiellement les gouverne-

(14) A. de Mun, « Discours de Chartres », cité par E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Casterman, p. 277.

ments d'ordre. Même quand cette politique amène, en 1832, à signer un accord avec le Tsar, bourreau des Polonais (c'est le choc qui amènera Lamennais à se détacher complètement de l'Église). Même en sauvegardant avec la France ce Concordat de 1801 qui confine l'Église dans les pratiques du culte sans aucun rôle dans la société, et qui laisse à des hommes d'État souvent athées le soin de désigner les évêques (ce qu'au temps du Second Empire, Montalembert désignera comme la « *honteuse collusion du corps de garde et de la sacristie* »). Il faut nous replacer dans une époque de luttes anticléricales perpétuelles, où même des gouvernements réputés catholiques comme celui de l'empereur d'Autriche-Hongrie (1848-1916) multiplient les mesquineries à l'égard de l'Église (survivances du josphisme). Le pouvoir spirituel, à l'échelon suprême, ne parvient pas à envisager l'indépendance et la liberté que lui vaudrait peut-être un régime de séparation. C'est la conséquence d'une dramatisation des conflits, dans un contexte hostile (ou parfois seulement supposé tel).

Devant les nouveaux pouvoirs totalitaires, plus dangereux encore car ils exigent tout de l'homme, corps et âmes — laissons à part la nouvelle Russie bolchévique, officiellement athée, dont la condamnation sera nette et sans défaillances —, la papauté essaiera d'abord la conciliation : avec l'Italie mussolinienne (accords du Latran en 1929) ; et surtout, ce qui est très contestable par l'historien, le Concordat du 20 juillet 1933, signé avec l'Allemagne hitlérienne. « *Nous fûmes consternés quand nous apprîmes le Concordat* », témoignera plus tard, en pleine affaire du « Vicaire », le cardinal Doepfner, alors jeune prêtre. Peut-on traiter avec un pouvoir qui bafoue toute la doctrine chrétienne ? Pie XII condamnera le nazisme par l'Encyclique « *Mit brennender Sorge* » en 1937, mais l'échec sanglant du Concordat allemand ne condamne-t-il pas définitivement ce type de rapports ? Ce sont les peuples qu'il faut appeler à la fidélité, dont on doit susciter le dynamisme, et non les gouvernements pour qui une signature, même avec le plus haut pouvoir spirituel, n'est qu'un chiffon de papier.

Et, sans entrer dans des développements hors de propos, les reproches faits à Pie XII pour avoir gardé un silence officiel sur les atrocités nazies à l'égard des Juifs ou des Polonais pendant la seconde guerre mondiale, n'ont-ils pas leur fondement, non dans une crainte quelconque à l'égard de toutes les vengeances dont étaient capables Hitler et ses séides, mais dans une connais-

sance approfondie du peuple chrétien allemand, et dans l'angoisse de le réduire à l'alternative affreuse (à laquelle il n'était pas prêt — quel peuple l'eût été ?) : le martyre ou l'apostasie, la « sortie de l'Église ».

Évoquons, pour terminer, la situation faite à l'Église dans le monde actuel, où les pouvoirs disposent de moyens d'action plus importants qu'ils ne le furent jamais.

Certes, l'Église n'a pas disparu, comme le crurent beaucoup en France, au moment de la séparation de 1905. Mais dans un univers dominé par les superpuissances surarmées, sa force ne peut être que morale. « *Le Pape, combien de divisions ?* », demandait, goguenard, l'ancien séminariste Staline à Yalta. Dans nos vieux pays démocratiques, pétris de tradition chrétienne, cette autre puissance qu'est l'opinion publique écoute volontiers le Pape, devenu pour elle une vedette, et les *media* véhiculent sa voix. Mais cette audience est sélective : on l'écoute quand il évoque la Pologne fidèle, mais on fait silence sur la condamnation de l'avortement... Si bien qu'écouté, le Pape n'est pas toujours entendu.

Dans les pays d'expression et d'organisation marxiste, le pouvoir fait tous ses efforts pour étouffer la voix de l'Évangile, réduire l'action des Églises à une pratique culturelle dont on s'efforce d'écartier jeunes et adultes par les menaces et la répression (15). Mais la foi n'est pas morte, comme en ont témoigné les voyages du Pape en Pologne, comme le prouve aussi, dans la Tchécoslovaquie opprimée, la commémoration des saints Cyrille et Méthode.

Enfin, dans les jeunes chrétientés du Tiers Monde, souvent chargées d'espérance pour l'Église universelle, les conflits politiques ou ethniques menacent l'indépendance des Églises nationales, en butte aux persécutions de pouvoirs frustes mais non moins sanguinaires.

Les divisions à l'intérieur de l'Église

Autre objet de scandale pour beaucoup : les douloureuses divisions qui ont marqué l'histoire de l'Église, provoquant des schismes dont certains ont traversé les siècles.

(15) Tous les pays du bloc soviétique seraient à citer. Parmi les moins souvent évoqués, la catholique Lituanie, la Chine ou le gouvernement libère de temps à autre des prêtres emprisonnés parfois depuis trente ans, et l'Albanie, pourtant si proche...

Il ne saurait être question d'en dresser un inventaire complet. Rappelons d'abord le *schisme orthodoxe*, drame en plusieurs époques. La séparation de 1054 fut aggravée par le détournement scandaleux de la quatrième croisade (l'esprit de lucre des Latins l'emportant sur les protestations du pape). Toute tentative de réconciliation (encore à la veille de la prise de Constantinople par les Turcs) n'aboutit qu'à un échec. L'Église est ainsi mutilée, privée de tout l'apport de l'Église orientale. Ce schisme se poursuit aujourd'hui, et aucune tentative de rapprochement à perspective œcuménique n'a encore pleinement réussi, bien que les questions en suspens nous paraissent beaucoup moins essentielles que celles qui nous séparent de nos frères réformés. Quelle que soit aux yeux des Grecs l'importance du « *filioque* », l'histoire nous suggère que les questions de préséances, l'orgueil intellectuel, le mépris mutuel ont joué un rôle aussi — sinon plus — important dans la rupture : les Grecs ne tiennent-ils pas alors les rudes Latins pour des barbares ? Et, réciproquement, les théologiens occidentaux, plus sensibles à l'aspect spirituel et moral des dogmes qu'à leur côté spéculatif, accusent les Grecs d'être des coupeurs de cheveux en quatre... Que dire du conflit de préséance qui oppose le siège de Constantinople, héritier de tant de sièges illustres tombés aux mains des infidèles, au siège de Rome revendiquant la suprématie au nom et en mémoire des apôtres Pierre et Paul, martyrisés dans la ville impériale ?

Citons encore pour mémoire le *Grand Schisme* (1378-1429), né de la captivité d'Avignon, et surtout le *schisme protestant* à partir du XVI^e siècle. Il arrache à l'Église catholique l'Europe du Nord-Ouest et une partie de l'Europe centrale. Il l'affaiblit, comme précédemment le schisme orthodoxe, dans l'espace et le temps, puisque en dépit des rapprochements récemment opérés entre Paul VI et Athénagoras, entre Jean-Paul II et l'église anglicane, la coupure demeure indélébile, le fossé encore infranchissable.

Et tant d'autres divisions qui, pour n'avoir pas causé de schisme, n'en sont pas moins pur scandale pour les disciples de Celui qui nous a donné comme commandement : « Aimez-vous les uns les autres ! ».

La querelle entre jansénistes et jésuites, qui partage l'opinion aux XVII^e et XVIII^e siècles, n'est-elle pas pour beaucoup dans la désaffection à l'égard du christianisme à la veille de la Révolution française ? Et les interminables polémiques entre intransigeants et libéraux au XIX^e siècle, plus tard entre intégristes et

modernistes, pour ne nous en tenir qu'aux questions exclusivement religieuses ? Les dénonciations pleuvent : c'est l'Action Française dénonçant le Sillon (qui, condamné, se soumet) avant d'être elle-même condamnée par Pie XI en 1926 ; ce sont les patrons catholiques du Nord dénonçant les syndicats chrétiens.

La guerre aggrave les divisions au sein de l'Église de France : comme rares sont les évêques qui n'ont pas soutenu le gouvernement de Vichy, au moins dans les premiers temps, le gouvernement de la Libération demande la destitution d'une quarantaine d'évêques, tandis que le cardinal Suhard est empêché d'assister dans sa propre cathédrale au *Te Deum* du 25 août 1944...

Dans les années qui suivent, l'« affaire des prêtres-ouvriers » divise les chrétiens, et la suspension de leur mission par Rome en 1954 émeut vivement une notable partie des chrétiens. Dans des milieux plus discrets, et à la même époque, la « réserve » demandée à des théologiens réputés et très appréciés parmi tout ce qui vit intellectuellement, provoque d'autres remous, tandis que la situation de semi-exilé imposée au père Teilhard de Chardin provoque de virulentes protestations dans les milieux scientifiques (16), aucun de ces remous ne pouvant être compris en dehors du contexte troublé de l'après-guerre et d'une situation de « guerre froide » intérieure comme extérieure.

Enfin, le Concile Vatican II a suscité depuis vingt ans de vives contestations et une division sensible dans l'opinion catholique, particulièrement aux États-Unis, aux Pays-Bas, mais aussi en France : dans notre pays, les intégristes reprochent au Concile de rompre avec la Tradition, d'innover dangereusement. En dépit des efforts conciliants de Paul VI, puis de Jean-Paul II, Mgr Lefebvre, en ordonnant des prêtres en dehors de la communion avec Rome, se tient à la limite du schisme. D'autre part, les progressistes, soutenus par une partie du clergé et de la presse, reprochent au Concile de ne pas avoir suffisamment innové dans le domaine de la discipline (mariage des prêtres, sacerdoce féminin, etc.). Déjà de vives polémiques se déclenchent à propos de la convocation par le pape d'un Synode exceptionnel portant sur l'application du Concile : « appel des cent » de Montpellier, immédiatement critiqués par leur évêque ;

(16) Cf. l'interview accordée récemment par le cardinal de Lubac au journal italien *Il Sabato*, publiée en français dans le numéro de *France catholique-Ecclesia* du 19 juillet 1985.

campagne contre le cardinal Ratzinger, qualifiée de « *diffamatoire* » par le cardinal de Lubac (17)...

En réfléchissant sur l'histoire de ces divisions dans l'Église, nous pouvons considérer que les problèmes qui se sont posés et qui n'ont pu trouver de solution irénique avaient leur importance. Nous ne devons pas la méconnaître. Mais le choix ou l'acceptation préférentielle de la rupture est sans doute dû aussi et surtout à l'équation personnelle des hommes en présence, aussi bien du côté de l'autorité romaine que chez ceux qui la contestent : l'orgueil intellectuel, le péché contre l'Esprit... La liste pourrait être longue. L'Église a une mission, une responsabilité, un pouvoir correspondant. Ce pouvoir peut être source d'erreurs et de divisions. Mais « là où le péché abonde ; la grâce surabonde » (*Romains* 5, 20).

L'ÉGLISE n'est pas qu'une institution humaine à la longévité

déjà sans pareille. Ses fautes et ses abus ont beau apparaître scandaleux en regard précisément de sa mission, ils ne suffisent pas à prononcer l'échec de celle-ci. C'est toujours l'idéal évangélique qui, par contraste, fait ressortir la gravité des manquements, et l'Église demeure indispensable au salut comme aux jugements portés sur elle. Il faut aimer l'Église, « *notre Église, dans ses misères et dans ses humiliations, dans les faiblesses de chacun de nous comme dans l'immense réseau de ses saintetés cachées* », écrit encore le cardinal de Lubac. On peut reprendre aussi l'admirable déclaration de Lacordaire en pleine crise du catholicisme libéral, au moment où Lamennais s'éloignait : « *Aucun talent, aucun service ne compensent le mal que fait à l'Église une séparation, une action en dehors de son sein. J'aimerais mieux me jeter à la mer avec une pierre au cou que d'entretenir un foyer d'idées à côté de l'Église* ».

L'historien ne peut tout expliquer par la conjoncture et par l'influence de structures aujourd'hui dépassées ou aberrantes. A un certain degré de profondeur du mal dans l'histoire, la science historique n'a plus de sens à indiquer, plus d'interprétation rationnelle à proposer. Seule la présence du péché dans le

(17) *Ibid.*

monde (et donc de la grâce qui permet à la fois de le reconnaître et d'y remédier) peut apporter une explication transhistorique. L'Église a une histoire dans le monde, mais seule la grâce dont elle est porteuse peut racheter le monde et lui valoir la rédemption.

Denise TINTANT

Denise Tintant, née en 1918. Agrégée d'histoire. Ancien professeur de Lettres supérieures et de Première supérieure au Lycée Honoré-de-Balzac (Paris). Membre du secrétariat de rédaction de *Communio*. Travaux sur le syndicalisme ouvrier, et notamment (en collaboration avec Bernard Georges et Marie-Anne Renault), *Léon Jouhaux dans le mouvement syndical français*, PUF, Paris, 1979.

**De nouveaux abonnés, des couvents, des bibliothèques
recherchent des numéros épuisés de la revue.
N'hésitez pas à retourner contre remboursement
à notre secrétariat vos anciens numéros en double
ou dont vous n'avez plus besoin. Merci.**

Émile POULAT

La nef de l'Église sur la mer des contraintes

GRÂCE et liberté. Dominicains et jésuites. Jansénisme et molinisme, Pascal, les *Provinciales* et les *Pensées*... Jadis nos professeurs de lettres, en classe de seconde, se découvraient soudain vocation de théologiens. Deux ans après, changement de paysage. Nos professeurs de philosophie n'étaient plus que de rigoureux philosophes. Un bref arrêt devant ces obscurs objets de la métaphysique, le Dieu du programme, l'âme, la liberté. Puis les choses sérieuses : en tête la psychologie, dont on pouvait déjà déduire la sociologie. La liberté, mais sans âme, y refaisait surface, affrontée au déterminisme...

Entre littérature et philosophie, aucun rapport, pas de passage : plutôt une séparation, qui n'était même pas aperçue et qu'on ne pouvait donc avoir l'idée de franchir. Pourtant, à la réflexion — tardive —, un point commun : cette malheureuse liberté coincée entre Dieu d'une part, son support organique et son milieu social d'autre part, cherchant sa voie comme un animal en cage.

Ainsi s'annoncent le malheur de l'existence, Sartre et ses *Chemins de la liberté*, finalement la mort de tout ça qui n'en vaut pas le jeu ni même la chandelle. Dans cette situation désespérée, il faut s'attendre à des *sursauts*. L'appel au religieux en est un. Sauver l'homme et sa liberté devient la tâche prioritaire, mais source de divisions, sous l'effet des mille et une manières de l'entendre. Souvent les sursauts sont aveugles et désordonnés. Renouveau du fidéisme, arrivée du fondamentalisme, après la vague du progressisme échouée sur le rivage. Ce qui fut néo-archéo-. Ce qui se veut néo- passe pour archéo-. L'histoire ba-

fouille, ou rebrousse, ou éclate. Elle a perdu son sens. Elle devient permissive : à chacun sa liberté, jamais on n'en a tant parlé. Mais, en même temps, elle devient pesante, embarrassante : la liberté, pour quoi faire ?

Parti d'une idée suggestive, je dérape dans le lieu commun, le partout entendu et partout ressassé : notre vulgate. Toutes ces idées alignées feraient une longue distance ; mais en position étoilée, occupant toute la rose des vents, réduites chacune à elle-même, on est vite au bout du chemin, sauf à les emprunter tous. Les idées d'une époque ne s'alignent pas : elles se croisent sur la grand'place du village où se façonne l'esprit public, avec ses cadres sociaux et ses catégories mentales. Nous croyons penser avec des convictions (et c'est vrai, quand on les mobilise), mais nous pensons d'abord avec des habitudes (qui ne se démobilisent jamais) : nos convictions, ce sont les volontaires d'une armée de métier dont nos habitudes fournissent l'encadrement. Comme l'enveloppe atmosphérique, cette *noosphère* se dissiperait sans la masse centrale qui la tient et retient. Il est bon d'avoir des idées justes si possible, mais pour commencer, nous risquons d'avoir les idées dont nous sommes capables et pas plus.

Les théologiens possèdent, dans notre actuel climat intellectuel, une longue tradition d'opposition — sans grand mérite, dans la mesure où elle est héritée d'un âge et d'un système de pensée antécédents —, mais une tradition mêlée de connivence plus ou moins voulue avec la pensée de leur temps. Parce qu'ils sont, eux aussi, de ce temps. Parce qu'ils veulent être entendus de leur temps. Parce que ce temps a déployé beaucoup d'intelligence et qu'ils ne peuvent l'ignorer. Et — phénomène plus nouveau parce qu'ils appréhendent de rester à la traîne, qu'ils voudraient au contraire reconquérir et entraîner cette intelligence contemporaine. Il en résulte une situation complexe et confuse qui ne m'a jamais satisfait et qui me paraît s'être détériorée plutôt qu'arrangée.

Des théologiens prennent position : c'est leur droit ; c'est leur devoir. Des positions parfois contradictoires : c'est inévitable, tant que nous ne vivons pas sous le régime de l'unanimité. Raison supplémentaire pour ne pas confondre programme d'action et effort de pensée. Mais, à moins de séparatisme professé entre ces deux registres, l'un ne va pas sans l'autre. Pareillement réflexion théologique et sciences humaines : on ne gagne rien à les confondre, à céder au prestige de la science jusqu'à revendi-

quer son statut en faveur de la théologie. Mais elles ne gagnent rien à s'ignorer mutuellement, le pire étant en l'espèce, pour la théologie, de méconnaître ces sciences dont elle réclame l'apparente parité tout en se ménageant le plus qui l'en distingue.

Si le temps de l'Église est celui d'une société historique, d'une société dans l'histoire et de l'histoire d'une société, la théologie n'épuise son objet ni dans une réflexion sur l'« histoire du salut », ni dans une théorisation de la « société parfaite ». Elle s'épuiserait sans fin et sans raison à vouloir faire de l'histoire et de la sociologie. En revanche, les théologiens doivent apprendre à penser historiquement, à penser sociologiquement, et il est sûr que, dans l'ensemble, ils en sont loin, plus loin encore d'en éprouver la nécessité. Faut-il ajouter que faire de l'histoire, pratiquer la sociologie, n'a jamais suffi à donner le sens historique, l'esprit sociologique, *l'habitus*, diraient-ils dans un langage que les sociologues leur ont repris ?

Je plaide pour ma paroisse, où je suis, là aussi, loin d'être à l'aise. Ce serait plus simple de n'être que pur sociologue, pur historien (déjà, allier les deux formes d'esprit !), comme pur théologien. Mais comment faire quand on a pour objet un catholicisme qui n'existerait pas sans l'Église ? Une Église que, sociologue, historien, je me dois de recevoir pour ce qu'elle se donne — ce qu'elle dit être, vouloir, devoir —, tout en sachant qu'elle ne s'y identifie pas, pour des raisons diverses, qu'elle est donc plus, ou moins, autre que cela, selon qu'on en juge. *Regnum Dei, quod est Ecclesia*, affirmait le Concile de Trente : mais en posant cette identité, il ne prétendait pas à l'identification des termes, qui aboutirait à nier la distinction entre réalité pérégrinante et réalité finale.

Avec une profondeur souvent incomprise, les grands scolastiques tenaient la *matière* pour principe d'individuation. En s'inscrivant dans le temps, en y traçant son histoire, l'Église s'individue : elle se particularise, s'humanise, se socialise, se temporalise, s'historicise. Elle est ce qu'elle est, mais *en condition* déterminée et déterminante. Elle est en *puissance* humaine comme, dit-on, une femme est en puissance maritale, un enfant en puissance paternelle. Église sainte, de manière éminente, comme en elle ceux qu'elle baptise forment un peuple de saints, mais une Église humaine : à trop oublier l'un ou l'autre, à trop y insister aussi, on glisse sur la pente monophysite de la raison logicienne. L'indissociable unité dans l'irréductible déhiscence.

GRÂCE et liberté : problème théologique. Déterminisme et liberté : problème philosophique. Déterminisme, grâce et liberté : champ clos philosophico-théologique. La sociologie ne parle pas en ces termes : ils lui paraissent pré-sociologiques, puisque antérieurs à elle, et sources d'antinomies redoutables (comme individu et société), puisqu'on n'en est pas encore sorti. Ce langage ne lui dit rien directement : elle ne peut que l'écouter et tâche de le comprendre avec ses moyens. Elle pense plutôt contraintes, initiatives, marges et chances. Et quand elle ordonne les systèmes selon leur degré de liberté, elle doit plus à la mathématique qu'à la métaphysique.

Spontanément, un sociologue éprouve l'homme comme contraint et la société comme contraignante ; il sait aussi qu'elle le serait sans doute moins si elle n'était autant contrainte et si les hommes qui la forment ne montraient une telle propension à la servitude volontaire, pour eux ou pour autrui. Il se sent de plain-pied avec le *vinculum* leibnizien cher à Blondel : la cohérence des sociétés l'exige comme la cohésion des choses. Nous sommes embarqués mais aussi nous sommes liés. Libres, sauf de nous délier et de débarquer pour courir l'aventure à notre fantaisie : c'est ce que la « sociologie catholique », comme on a dit un temps, c'est-à-dire la doctrine catholique sur la société, a toujours dénoncé dans l'idéologie libérale des « droits de l'homme » et du Code napoléonien.

Un sociologue ne s'en étonne pas, les sociétés anciennes ont été très sensibles aux contraintes qui pesaient sur elles ou les menaçaient. Pour s'en protéger, pour les conjurer, il n'était pas trop de tous les secours du ciel et de la terre, mais aussi de la vigilance et de l'ingéniosité du groupe. Qui voudrait se convaincre, sans trop spéculer, de la liberté humaine à un degré jamais encore atteint, n'a qu'à observer comment les populations, par leur genre de vie, ont su affronter les conditions naturelles les plus inhumaines pour les rendre habitables : esquimaux du continent arctique, Pygmées de la forêt équatoriale, nomades des grands déserts... Ont-ils fait moins que le pilote de Saint-Exupéry traversant la Cordillère des Andes à pied ou les marines américains guerroyant dans les jungles du Pacifique ? Il fut un temps — que nous avons déjà oublié mais qui persiste à nos portes — où vivre, c'était d'abord (c'est encore) survivre.

« Toute religion est une expression du besoin de vivre », écrivait en 1922 Henri Delacroix dans *La Religion et la Foi*. Et donc de survivre, ici-bas déjà où elle a son établissement et son

efficacité, sans même regarder beaucoup plus loin. Elle a une expérience de la durée qui suppose un immense capital de réalisme, une base populaire et une charge tellurique dont la tradition issue des Lumières n'a jamais réussi à prendre une exacte mesure. Le monde savant tient encore trop pour évidente une définition éclairée de la religion — à base de sacré, de mythes et de rites —, qui occulte les *realia* de toute religion, du christianisme lui-même. Dans notre société, la religion peut appartenir au superflu ; en des temps moins favorisés, elle a vraiment fait partie des nécessités, de l'indispensable. Elle était contraignante : elle n'est apparue telle que du jour où quelques-uns ont commencé de vouloir s'en affranchir contre leur groupe d'appartenance.

Aujourd'hui, l'Église peut être pensée, présentée en termes de savoir et de pouvoir, de dogmatisme et de domination, implicitement et naturellement négatifs. Il n'en alla pas toujours ainsi. Pour lui faire si durablement confiance, il fallait bien que ses mandants y trouvent leur compte d'une manière ou d'une autre. A nous de le comprendre.

On lui reproche aussi son rôle dans la conservation sociale (conservatisme, dit-on) : il fut un temps, pas si lointain, où cette conservation — survivre ensemble — était une exigence sacrée du groupe et de ses membres devant l'insécurité quotidienne due à une économie précaire, aux calamités naturelles, aux voisinages menaçants. Au nom de la tribu ou de la patrie, au nom de la religion, au nom de tout, on a beaucoup tué et beaucoup obéi, on s'est beaucoup sacrifié et aussi révolté. C'est aux sociétés où se manifestent ces exigences que celles-ci doivent d'abord d'être rapportées. La religion a pris toutes les couleurs de l'histoire : quand elle est devenue un luxe, elle s'est mise à prendre de la distance avec ce monde pour se spécialiser dans l'autre.

Un nouveau régime économique est né. A mesure qu'il se met en place, Dieu se retire du monde il se cache, on le cache. Ce n'est plus la communauté qui en juge, mais la conscience individuelle : en son for intime, au foyer familial, dans une radicale transcendance. Dès lors le salut est ce qui reste quand on l'a déchargé de l'ici-bas, et la superstition, ce qui refuse de suivre cette épuraison de la foi. Les masses populaires ont résisté ; l'Église catholique a résisté : les idées nouvelles ont fait leur chemin, même dans les masses, même dans l'Église.

Les économistes le savent, la pénurie coûte cher en proportion. L'ancien régime économique — celui de la survivance et de

la subsistance, lot ancestral de l'humanité — coûtait cher. Le progrès qui l'a suivi a donné les moyens d'économiser, d'accumuler en dépensant plus. Grâce à lui, l'étau a commencé de se desserrer : c'est ce qu'on appellera les temps modernes, dont la grande invention, dominant toute autre, est incontestablement *l'individu*. Contre son groupe social, l'individu inaugure la libre entreprise, la libre recherche, le libre examen, revendiquant pleine liberté pour le sujet, affranchi de ses servitudes séculaires.

L'individu, c'est la société des égaux, librement associés, et donc l'invention démocratique, loin, très loin de tout égalitarisme social. La Déclaration de 1789 n'abolit pas les inégalités naturelles (pure utopie !), mais les inégalités juridiques qui opposent la naissance à la capacité, le privilège au mérite. Elle met le droit commun à la base des libertés publiques nécessaires à l'initiative privée. Le capitalisme sera, dans cet esprit et dans ce cadre, la figure historique prise par ce nouveau régime économique. Son rêve sera un marché mondial, avec deux frontières tenaces : le « tiers monde », celui de la subsistance traditionnelle, et le « second monde », celui du développement socialiste. L'autre face du rêve libéral renvoie à une société sans autre contrainte que l'exigence intérieure, la parole donnée et la concurrence adverse.

Assuré de son droit, ce progrès a donc eu et continue d'avoir son revers, sa contrepartie. Systématiquement, il combat et sacrifie tout ce qui semble obstacle à ce mouvement d'extension. Il n'est pas hostile au principe de la religion affaire privée —, mais incompatible avec certaines formes de religion — affaire de société. Ainsi s'est-il heurté à l'Église romaine, à son intraitable intransigeance sur cette question, pour elle, de principe. Pour un sociologue — du moins pour ma sociologie —, telle est bien la contrainte fondamentale que doivent affronter les catholiques et leur Église. Elle exige d'autant plus une analyse exacte et attentive, qu'en elle s'originent la suite de l'histoire, les divisions entre catholiques sur la ligne à suivre, les confusions nées de leurs interprétations contradictoires, les déplacements intervenus dans le discours de la hiérarchie...

L'analyse ici exprimée et proposée tente de dépasser la situation que suggère le titre surréaliste d'Italo Calvino, *Il Visconte dimezzato* (Le Vicomte pourfendu) : la moitié de l'Église contre l'autre moitié, l'alternative entre « progressistes » et « traditionalistes ». Elle oblige à sortir d'un dualisme au souffle court, pour prendre en compte, avec pertes et profits, une situation aux

acteurs collectifs multiples. Elle rappelle, contrairement à la quasi-totalité de nos analyses socio-politiques, que l'Église est un de ces grands acteurs. Elle ne traite pas ici et donc laisse ouverte la plus épineuse des questions subsidiaires : si l'histoire est irréversible, si elle ne rebrousse pas chemin et ne repasse pas les plats, comment se résigner ou quelle part accorder à la contrainte des *faits accomplis* ? Jalonnée par le *Ralliement*, la *Conciliazione*, l'*aggiornamento*, la *praxis Ecclesiae* se montre, pour l'époque contemporaine, riche de cas et d'enseignements, qui n'ont guère encore retenu la réflexion théologique.'

Penser en termes de contraintes n'est pas encore classique dans l'Église : c'est pourtant la matière même de sa condition historique. Elles y sont le plus souvent perçues comme l'empire de la nécessité. Bien au contraire, elles ont toujours été pour l'humanité le lieu et la voie de sa liberté, et pour celle-ci le terrain de son exercice. Les contraintes sont de toute nature, de l'ordinaire et du quotidien à l'exceptionnel ; il en est d'immédiates, d'autres à terme dont l'échéance est plus ou moins prévisible. Quand les épistémologues opposent la nécessité subie par ignorance à la nécessité connue et reconnue par l'expérience, ils négligent simplement la nécessité aménagée, domestiquée par l'industrie humaine, son ingénierie au sens le plus large. Pour l'homme, la nécessité n'est qu'une forme ou un type de contrainte.

Progressivement, de la mathématique à la sociologie, toutes nos sciences ont appris à manier ce concept. Comme l'homme vit de pain, la société vit de contraintes : sans elles, pas d'éducation, pas de création, fût-ce simplement littéraire ou artistique, et, au bout du compte, plus de société. Aucune contrainte n'est de soi nécessitante parce qu'elle n'est pas du même ordre que l'invention et la décision. Toute contrainte a sa limite, ne serait-ce que d'être assumable par un ordre supérieur où, de donnée brute, elle devient un élément décisionnel. La décision est réponse, invention, solution devant l'obstacle.

Apprendre à penser ainsi s'acquiert, comme tout l'outillage mental à notre disposition, qui en est venu à s'enrichir considérablement : chacun pour son compte personnel et pour l'utilité commune. Au-delà du soliloque intérieur, cet acquis généralisé devrait modifier la façon dont on dialogue et négocie, autour d'une table ou sans table, entre parties concernées. Comme il existe des élections libres, on observe couramment, dans nos débats de société, des intérêts libres, des convictions libres, c'est-à-dire des convictions et des intérêts allégés de leurs contraintes,

projetés dans l'apesanteur d'une véritable utopie, et donc pré-disposés à s'entrechoquer avec d'autres dans le même état libre. Ainsi s'éclaire le paradoxe de contraintes rassembleuses et de convictions meurtrières. Le langage en est un puissant révélateur : intérêts libres et convictions libres se découvrent vite à leurs discours. Il suffit de les écouter parler.

Un inventaire des contraintes qui s'imposent aujourd'hui à l'Église serait une tâche de longue haleine et un beau projet de recherche. Certaines font les gros plans de l'actualité : baisse de la pratique, crise des vocations, extension de l'incroyance, etc. Un gros plan n'est ni un bilan, ni un tableau, ni une analyse. Mieux vaudrait partir de grandes masses. Pour ma part, j'en dessinerai quatre.

Tout d'abord, la genèse de l'environnement et de la configuration où l'Église trouve ses présentes conditions d'existence, où elle tisse ses liens d'appartenance, d'échange et d'opposition : le début de cet article l'a esquissé à traits rapides. En second lieu, le régime que, partie prenante à cette histoire, l'Église s'est imposé à elle-même et a imposé autour d'elle, tel qu'il s'exprime dans son droit canonique (codifié et jurisprudentialisé) comme aussi dans son droit public (théorisé mais non codifié) : quelles contraintes peuvent ou doivent être relâchées, maintenues, instituées, et pourquoi ? Ce régime touche les domaines les plus divers — du for intime aux relations internationales, de la propriété ecclésiastique à la vie intellectuelle —, et les impératifs qui les concernent ne sont pas tous à traiter sur le même plan : on gagnerait à bien différencier et à mieux expliciter. Vient ensuite le domaine proprement réservé — « secret du Roi » —, que les théologiens identifient au champ de la Révélation, de la Parole de Dieu et de son expression canonique, le dogme : domaine au contact de la culture, des cultures, précisément dans la mesure où son expression requiert un langage social, c'est-à-dire d'un côté la pluralité des langues humaines (comment traduire ?), de l'autre des langues tous usages et en évolution constante (comment dire ?). La crise moderniste du début de ce siècle est restée le lieu emblématique des difficultés qui pouvaient surgir dans ce champ à tout moment, à tout propos, en tout point.

Reste enfin cette inépuisable source de contraintes que les catholiques ont l'art — naturel = de se créer entre eux par leurs divisions et leurs conflits. Le catholicisme n'est pas un unanimité, on le sait depuis toujours. Cette situation est vécue péniblement par presque tous, mais aussi, en termes de contraintes,

de façon archaïque : comme un échec à l'idéal, un accroc à la vérité, une entorse au bien selon la représentation que chacun s'en donne, et non pas comme un ensemble de positions *inéluçtablement plurielles, irréductiblement diverses* au sein du même idéal, de la même vérité, du même bien. L'Église est déjà et en même temps n'est pas encore le Royaume de Dieu : l'histoire est sa contrainte interne, avec une géographie et une sociologie. De là, pour un groupe catholique, sa fréquente difficulté à se percevoir *objectivement* au sein de l'ensemble catholique, c'est-à-dire, à se *relativiser* par rapport à autrui.

De ce point de vue, l'expérience de Vatican II a véritablement inauguré une phase nouvelle. Théorème (à établir) : l'absolutisation d'une position particulière mesure toujours son degré de subjectivité par son repli sur soi et son incapacité à prendre autrui en compte. Théorème simple quand autrui est un vis-à-vis, se compliquant à mesure qu'on l'élargit à la catholicité. Corollaire : une attitude, un comportement important, autant qu'en eux-mêmes, par ce qu'ils omettent de prendre en compte. Omission aveugle ou omission volontaire. Dans ce dernier cas, le refus peut être fondé, mais, d'abord, chacun le croit fondé. S'affrontent ainsi plusieurs systèmes de légitimation, où chacun se sent Dieu pour soi, avec soi. Au nom de sa Parole, il devient difficile de se parler.

ON terminera sur un exemple plus que mineur : les voyages du Pape, étonnant test projectif, qui furent longtemps souhaités du temps où il se cloîtrait au Vatican. Rien ni personne ne contraint le Pape à voyager, ses voyages deviennent une source de contraintes, variables selon les positions occupées, suscitant des réactions contradictoires qui à leur tour... Ces dispositions multilatérales et unilatérales révèlent un état des rapports — à vivre, à gérer — qui constitue un problème tout autre que mineur.

Émile POULAT

Émile Poulat, né en 1920, marié. Spécialiste de sociologie des religions, il est directeur de recherche au C.N.R.S. et directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Auteur de nombreux ouvrages, dont les plus récents : *Une Église ébranlée (1939-1978)*, Casterman, 1980 ; *Modernistica. Horizons, Physionomie, Débats*, Nouvelles Éditions Latines, 1982 ; *Le catholicisme sous observation*. Entretiens avec Guy Lafon, Le Centurion, 1983 ; *Critique et mystique*, Le Centurion, 1984.

Cardinal Godfried DANNEELS

L'Église de la « seconde » évangélisation

LORS du voyage pastoral de Jean-Paul II au Bénélux et en particulier en Belgique, il n'a cessé de parler aux évêques et au peuple de Dieu de la « seconde » évangélisation. En ces régions, où il règne un fort climat de sécularisation sur un tissu resté fondamentalement chrétien, l'Église se trouve à un tournant décisif de son histoire.

Elle possède de fortes et florissantes institutions : paroisses, enseignement chrétien, institutions de santé, mouvements d'action catholique à tous les niveaux. Et pourtant, il lui manque le souffle de l'Esprit. L'Église de Belgique possède tout ce qu'il faut comme infrastructure. Mais où est le souffle ? Les canalisations et la tuyauterie y sont, mais elles sont incapables de faire couler la source. Car celle-ci lui vient d'en-haut.

La source

C'est cet Esprit de la Pentecôte — ce puissant souffle d'évangélisation —, qui faisait sortir Pierre et les autres de leur abri pour annoncer librement et avec joie le mystère pascal, que nous devons demander jour après jour.

Pour évangéliser ce monde, il faut d'abord prendre conscience de la spécificité de cette évangélisation en cette fin du deuxième millénaire. De quelle évangélisation s'agit-il ?

Une seconde évangélisation ?

Jean-Paul II a parlé d'une « seconde évangélisation ». Le terme peut paraître étrange et même inadéquat. Depuis la première évangélisation de l'Occident à la fin de l'Antiquité, et surtout au VII^e et VIII^e siècles, il y a eu sans doute de multiples évangélisations qui ont acheminé l'Occident vers de multiples conversions. Pourquoi parler donc d'une *seconde* évangélisation ?

Parce que l'évangélisation de la fin du deuxième millénaire est en quelque sorte une évangélisation nouvelle, seconde. Elle comporte une dimension inédite. Lors de la prédication première par les moines venant d'Irlande et d'Angleterre, il s'agissait de faire passer l'Europe du paganisme à la foi chrétienne. Cela signifie d'une religion polythéiste mais donc d'une religion comportant la relation verticale de la transcendance — au Dieu de Jésus. C'était sans doute une conversion radicale, mais elle restait en quelque sorte à l'intérieur d'une transcendance ; le sens de Dieu était une évidence.

L'évangélisation qui s'annonce de nos jours, dans une Europe sécularisée, est tout autre. Il s'agit de passer de l'athéisme (théorique ou pratique) à la foi chrétienne, ce qui signifie un pas beaucoup plus grand. Ce passage d'un monde sans Dieu à un monde où Dieu est Père, Fils et Esprit Saint est totalement inédit, du moins si l'on considère le monde en sa globalité. La culture ambiante est athée à un degré insoupçonné jusqu'à nos jours. L'évangélisation sera donc en quelque sorte la « seconde évangélisation », toutes les autres appartenant à une autre culture, restée fondamentalement religieuse.

Quelle méthode employer ?

Nouvelle évangélisation, nouvelle méthode ? Lors du Synode de 1976, Paul VI nous a donné une « charte de l'évangélisation » (*Evangelii nuntiandi*), d'une grande valeur théologique et pastorale. Le document a été relativement peu étudié ou mis en pratique. Il décrit l'une après l'autre les différentes formes d'évangélisation : l'exemple de la vie chrétienne, la collaboration des chrétiens à la construction de la cité, l'« apologétique », le kérygme, la catéchèse, l'enseignement religieux. Toutes ces formes sont parfaitement valables à notre époque. Et l'Église ne peut se dispenser d'aucune d'elles.

Mais, devant un monde sécularisé, il faudra, à notre avis, privilégier deux formes d'évangélisation. D'abord celle qui met en place avec beaucoup de soin des préambules de la foi (l'ancienne apologétique), les pierres de touche dans la culture contemporaine qui, quoique « devenue très athée et même païenne », contient certaines valeurs où l'Église peut prendre appui pour l'annonce de l'Évangile. C'est la méthode longue, gratuite, qu'utilisa saint Paul à l'Aréopage et Clément d'Alexandrie lorsqu'il s'adressa à un public cultivé des salons d'Alexandrie. Mais notre époque — à mon sens — a encore beaucoup plus besoin de l'annonce directe — abrupte — du kérygme, tels que le Christ et les apôtres — surtout Paul — l'ont pratiquée. C'est l'annonce directe du mystère salvifique du Christ — sa mort et sa Résurrection. Ainsi le faisait Pierre le jour de la première Pentecôte. Cette prédication amène les auditeurs directement dans la « crise » : il suscite nécessairement une réaction comme celle des Juifs après l'annonce faite par Pierre. « Frères, que devons-nous faire ? » (*Actes 2, 37*). À une telle prédication, on ne peut répondre que par un « oui » ou un « non ».

Cette méthode d'évangélisation qu'on peut appeler « directe, abrupte, kérygmatisée » est d'autant plus indispensable qu'elle est devenue rare à notre époque. En dehors du travail évangélisateur des sectes — avec toutes leurs unilatéralités et leurs simplifications ! —, on ne le trouve guère que dans des mouvements spéciaux : légion de Marie, groupes charismatiques du Renouveau ; donc un peu en marge de la prédication commune et officielle de l'Église. Souvent d'ailleurs, cette évangélisation-choc est regardée d'un oeil suspect. Et, de fait, des déviations sont toujours possibles. Mais à côté de ces dangers, vite conjurés par le bon sens de la grande Église, il reste vrai que cette méthode d'évangélisation directe est une exigence de premier ordre pour l'Église occidentale. « Malheur à moi si je n'évangélise pas », pourra-t-elle dire. Oui, où sont les hommes et femmes du kérygme dans notre Église occidentale de la fin du XX^e siècle ? Et où sont les prophètes ?

Le kérygme. Et après ?

Tous — chrétiens et non baptisés — ont, besoin du kérygme dans notre culture sécularisée.

Mais cela ne suffit pas. Car après le choc initial qui met en marche le mouvement de conversion et de cheminement vers la plénitude de l'Évangile, il faut un long processus, de *didachè* et de catéchèse. Car la conversion ne peut s'appuyer uniquement sur le choc (émotif) du cœur touché. Un long enseignement doit suivre pour fonder cette expérience du mystère pascal de Jésus sur une connaissance approfondie de sa personne, de son message, de l'Église, qui le rend présent à toutes les époques de l'histoire. Ce travail patient et méthodique d'enseignement sera généralement la tâche d'autres « maîtres » que les apôtres-prophètes du kérygme. Car il exige d'autres capacités intellectuelles et pédagogiques. D'ailleurs l'Église en Occident porte en son sein un grand nombre de ces Tertullien et Origène.

Mais ce dont elle souffre en ces années, c'est d'un manque impressionnant de prédicateurs kérygmiques. Seul le phénomène étonnant des pèlerinages apostoliques de Jean-Paul II est fortement marqué par cette dimension kérygmique, peut-être moins par son contenu que par sa forme et beaucoup plus encore par l'impact : beaucoup de cœurs sont touchés. C'est indéniable.

ALORS, Église de l'Occident, en cette fin de deuxième millénaire, risqueras-tu cette « seconde évangélisation » ? Te montreras-tu, comme l'Église de la Pentecôte, comme l'Église de Pierre et de Paul et de tant d'autres, « missionnaire de la prédication directe ? ».

Cardinal Godfried DANNEELS

Godfried Danneels, né en 1933. Docteur en philosophie et théologie. Ordonné prêtre en 1957. Evêque d'Anvers en 1977. Archevêque de Malines-Bruxelles en 1980. Cardinal en 1983.

Le prochain numéro de la collection « Communio » chez Fayard sera *Je t'ai appelé par ton nom*, de Pierre G. Van Breemen, auteur de *Comme le pain rompu*.

Georges CHANTRAINE

Les tâches missionnaires reçues de Vatican II

POUR prendre la mesure de l'élan missionnaire venant de Dieu, il convient de se rappeler le *kairos* de Vatican II. Loin de la hantise du gallicanisme et du conciliarisme, à la face d'un monde dont le pouvoir civil a acquis son autonomie, le Concile a donné à l'Église une chance et une grâce renouvelée d'être une communion de frères reçue d'En-Haut, des personnes divines, à travers la communion hiérarchique des évêques unis à leur chef visible, le pape. Jamais depuis Grégoire VII, l'Église n'avait été aussi *libre* en vue d'exercer sa mission dans le monde. Mais jamais non plus le combat du monde contre le Christ n'est plus total et plus âpre, — même sous des apparences contraires. Dieu a donné à son Église *la liberté* pour mener le combat victorieux de la Croix. Telle est la profondeur historique et spirituelle de la mission de l'Église : reprenant neuf siècles d'histoire, le Concile ouvre une période d'ampleur semblable pendant laquelle l'Église n'aura plus à aider les sociétés à acquérir leur autonomie, mais à délivrer l'homme des puissances qui lui arrachent sa liberté.

C'est sur l'arrière-fond d'une telle mission que prennent leur relief et trouvent leur unité les tâches de l'Église, qu'on peut ordonner en trois cercles autour de la liberté : les sociétés démocratiques, le monde communiste, le Tiers Monde. Je me propose de décrire la situation de l'Église dans ces trois cercles avant de définir en quelques-uns de leurs traits essentiels les tâches missionnaires.

Dans les sociétés occidentales, les chrétiens ont perçu et reçu le Concile comme une libération. Une rigidité des structures et un autoritarisme dans le gouvernement ne laissent peut-être pas à la liberté toute la place donnée par l'Esprit Saint. Le Concile l'a accordée et tous ont pu en bénéficier. Chacun a pu en user à sa manière. La bouffée d'oxygène a fait tourner bien des têtes. La liberté d'être chrétien a signifié pour certains celle de ne plus l'être. De la liberté capiteuse comme le vin, on peut s'enivrer. On essaiera alors de tirer le Concile à soi : l'air démocratique que l'on respire incite à penser que Vatican II a démocratisé l'Église. Le vent de permissivité qui a balayé nos sociétés fait supporter péniblement les exigences de la morale chrétienne. Le Concile avait pu faire croire que le chrétien était un homme comme les autres. Oui, si l'on sait qu'en fait, le chrétien est celui qui reçoit la liberté en vue de la mission, non en vue de sa liberté. Les Instituts séculiers, qui vivent la consécration à Dieu au milieu des hommes, sans vouloir se différencier d'eux, l'attestent. Et l'attrait qu'ils exercent est l'un des signes où l'on peut voir que cette grâce venue par le Concile est bien vivante. Mais vive aussi est la tentation de se servir des « ouvertures » conciliaires pour son propre avantage, non pour celui des hommes à évangéliser : ainsi en est-il quand la collégialité est confondue — à tous les étages — avec une formule d'organisation sociale, quand la liberté religieuse sert à soutenir un droit à l'erreur, quand un pluralisme doctrinal, les tensions ou les conflits nécessaires à la communion se couvrent, pour se justifier, de la liberté renouvelée grâce au Concile. Dans ces cas et dans d'autres, l'esprit catholique du Concile est réduit par un esprit individualiste, qui ne se laisse pas modeler, par l'obéissance, en vue de la mission.

L'Est est séparé de l'Ouest par un mur infranchissable. Quelle aurait été la dérive des Églises catholiques de l'Est si elles n'avaient pu rester en relation avec Rome et les Églises occidentales ? C'est pour écarter la possibilité d'un tel danger que Paul VI a mené son *Ostpolitik*. Et pour se donner un moyen de défendre la liberté de ces Églises, le Saint-Siège a résolument participé à la conférence d'Helsinki. L'élection d'un pape slave serait-elle un signe donné d'En-Haut afin de nous avertir de l'importance de ces Églises pour l'Église entière ? Beaucoup perçoivent le charisme de Jean-Paul II. Mais n'est-ce pas en mettant entre parenthèses son caractère polonais ? A-t-on interprété correctement ce « signe des temps » ?

Depuis la décolonisation achevée dans le temps du Concile, le dialogue Nord-Sud est venu s'ajouter à la division entre l'Est et l'Ouest. L'opinion s'est émue des problèmes du Tiers Monde. La conscience chrétienne n'a pas oublié l'amour de Dieu et de Jésus pour les pauvres. En Amérique latine, beaucoup se sont mobilisés pour lui répondre. Dans les vieilles Églises, outre l'effort financier, bien des prédications — et des générosités — se sont tournées vers le Tiers Monde, non sans une mauvaise conscience d'anciens colonisateurs ou d'exploiteurs actuels, mauvaise conscience excitée parfois sans discernement. Mais le soulagement de l'indigence ne va pas sans une éducation conforme à l'héritage culturel comme aux besoins et aux aspirations divers. L'aide au Tiers Monde doit se faire dans le respect des cultures diverses. Parallèlement, la première croissance des jeunes Églises a imposé le phénomène pour lequel on a créé le terme de « inculturation ». Pour être vivante, la foi doit promouvoir la justice et, s'incarnant dans les diverses cultures, appeler à la sainteté.

DANS la situation diversifiée selon ces trois cercles, quelles sont les tâches missionnaires ? Elles sont définies selon la mission dont nous avons considéré l'ampleur historique et la profondeur spirituelle à partir du *kairos* de Vatican II. Dès lors, elles ne sont pas spécialisées d'après ces cercles : ceci serait à faire par les Églises occidentales, cela par les Églises de l'Est, cela encore par les jeunes Églises. Elles sont au contraire coordonnées entre elles, elles se déterminent l'une l'autre. Cela ne résulte pas seulement de la dimension planétaire de tous les problèmes, mais d'abord de *l'unité* de la mission confiée à l'unique Église du Christ.

Les vieilles Églises ont devant elles deux tâches propres : éduquer les hommes à la vraie liberté et inculquer aux chrétiens le courage de la foi. À cause de ses traditions politiques, elles-mêmes très liées au christianisme, l'occidental a de la peine à comprendre le Concile et la vie ecclésiale en dehors du modèle démocratique. Certes le christianisme fut le terreau où germa la démocratie. Mais ce rapport de succession et, pour une part, de filiation ne peut se renverser : de la démocratie au christianisme, il n'y a pas de chemin clair et évident. L'Église n'est pas une démocratie et la liberté du fidèle n'est pas celle du citoyen dans une démocratie : elle est d'un autre ordre. En appliquant le

Concile selon le modèle démocratique, on risque de réveiller les vieux démons du gallicanisme et du conciliarisme, qui a historiquement partie liée avec la démocratie : la liberté consiste alors à revendiquer la liberté d'une Église locale face au pouvoir romain et à contrôler celui-ci par une sorte de concile permanent. Or, un tel affrontement est pure répétition du passé et ne porte aucune force d'avenir. Il cache le véritable enjeu : la liberté de la foi.

Il est demandé — et d'abord donné — aux fidèles et aux évêques la liberté de confesser leur foi et d'enseigner avec une tranquille assurance que ne troubleront ni les mentalités ni l'organisation sociales, quelles qu'elles soient. Cela suppose le courage de la foi. Ce courage est également requis face aux défis du monde. On le sait déjà en ce qui concerne l'amour préférentiel des pauvres. On commence seulement à en prendre conscience en ce qui concerne la morale sexuelle. Dans un monde indifférent à Dieu, hommes et femmes ne peuvent plus se recevoir du Père. Cela commence dès que l'adolescent, tout en recevant de Dieu une puissance de vie, une fécondité qui le dépasse, est incapable de se reconnaître fils de son Père des cieux ; là où Dieu est absent, cette réceptivité originelle risque de s'étioler ou de disparaître. Coupés de leur créateur, hommes et femmes croient alors « recevoir » l'autre (humain) dans le moment où ils le prennent pour eux seuls. Dès lors il n'y a plus ni don ni abandon. Et par conséquent, ni douceur, ni plaisir, mais domination et convoitise. De cette incapacité à comprendre que mon corps — reçu du Père — est pour le Seigneur, et que le corps de l'autre, même donné, ne saurait être *possédé*, naissent les nombreux périls (à la fois signes et conséquences) qui menacent diversement le respect mutuel, inséparable de l'amour, de l'homme et de la femme, le respect de la vie, et tous ces lieux de la morale sexuelle et familiale aujourd'hui si sensibles.

Exercer la liberté de confesser et enseigner la foi avec la tranquille assurance d'un enfant qui croit l'Église, avoir le courage de la foi au point de recevoir de Dieu par son corps sexué l'amour mutuel de l'homme et de la femme, ces actes simples, élémentaires, communs à tous, nous sont appris par bien des saints. Ce sont eux qui déjà ont frayé le chemin de liberté ouvert à tous par le Concile. Ce sont eux qui nous garderont tous dans cette liberté par le moyen de l'obéissance. Car le fruit de leur vie était et est de revivifier l'abc chrétien pour leurs frères, pour l'Église, pour l'humanité. Sans eux, les enseignements du Concile seraient mal compris ou se durciraient. Sans eux, la puissance du monde

l'emporterait sur notre lâcheté ou sur notre manque de liberté. Grâce à eux, nous consentirons à la liberté et à la mission de l'Église.

EN considérant la situation des pays de l'Est, quel chrétien ne se demanderait *pourquoi* cette immense tache rouge sur la mappemonde ne cesse de s'agrandir depuis Yalta, s'étendant à l'Afrique et à l'Amérique centrale. Pourquoi nous résignons-nous devant ce fait comme devant une fatalité politique, alors que nous nous indignons devant n'importe quelle autre, indigence matérielle au nom même de notre foi ? Pourquoi donc cette tache rouge sur la mappemonde ? Quel devoir missionnaire nous impose-t-elle à la suite de Vatican II ? Considérons un moment le risque de schisme, visible dans la Chine communiste et au Vietnam, providentiellement épargné à l'Église ailleurs. Il provient d'une puissance hostile au Christ et à son Père.

Mais ne rend-il pas visible sur la carte l'effort que cette même puissance déploie aussi dans nos vieilles Églises ? Nous venons de remarquer en effet qu'à l'intérieur de ces Églises, un combat était mené et est encore à mener pour la foi. C'est donc le même combat contre la même puissance qu'à l'Ouest comme à l'Est nous sommes invités à poursuivre. Craignons seulement, nous hommes de l'Ouest, de n'être libres qu'en apparence, alors que nos frères asservis seraient libres de la liberté de la foi. Mais craignons davantage encore d'être responsables de leur servitude par notre manque de courage. Aucune illusion : moins nous serons libres de la liberté du Christ, moins nous résisterons à la puissance totalitaire qui travaille ici comme là-bas, dans nos Églises comme dans nos sociétés démocratiques. Et déjà la dissymétrie de nos réactions, signalée à l'instant, devrait nous alerter sur l'illusion qui nous guette. Ainsi le risque de schisme, inscrit sur la carte, renvoie à un risque de schisme intérieur, commun à tous, mais plus présent à l'Ouest qu'à l'Est.

Constatons ensuite une dénivellation entre les théologies et comportements critiques qui prolifèrent à l'Ouest et la réduction à l'Unique Nécessaire qui est imposée à l'Est. Quel sens a-t-elle ? L'attitude critique consiste pour l'essentiel, qui nous regarde ici, à se mettre à distance de la Source. D'autre part, la réduction à

l'Unique Nécessaire s'entend en un double sens : être reconduit à l'Unique Nécessaire, et être réduit de l'extérieur à cet Unique, dont tant d'Occidentaux croient pouvoir se passer si facilement. Prises de l'intérieur, les deux attitudes sont antithétiques. Jusqu'où donc peut-on porter la « critique » sans blesser dans leur foi nos frères de l'Est, sans atteindre en eux aussi l'unité de l'Église, s'il est vrai que tout est reçu de l'Unique Nécessaire ? Cette question relativise absolument nos catégories de gauche et droite, de progressistes et conservateurs, au moyen desquelles nous nous entredéchirons en Occident. Aurons-nous le courage et l'humilité de le remarquer et d'en tirer les conséquences ?

Aurons-nous aussi assez d'amour pour faire de la théologie également pour nos frères de l'Est ? Garderons-nous cette tache rouge assez présente au cœur pour arrêter les divertissements critiques où nous excellons ? Sinon, par notre faute, nos frères de l'Est risquent ou bien de prendre notre maladie — eux en mourront rapidement à cause de leur climat —, ou bien de durcir leur intelligence de la foi, faute de pouvoir lutter tout ensemble à l'extérieur et de l'intérieur. La charité ne se porte pas d'abord aux lointains et aux séparés, mais à ceux que Paul appelle les « *domesticos fidei* ».

Ainsi nous, chrétiens d'Occident, nous pourrions, par notre légèreté, être responsables d'un schisme qui, imposé à eux de l'extérieur, nous menace nous, de l'intérieur, si nous ne sommes pas convaincus qu'à l'Ouest comme à l'Est, quoique sous des dehors inverses, se déroule le même combat de la puissance adverse contre l'homme que Dieu a arraché au péché et au mensonge. Sommes-nous disposés à jouer notre va-tout sur la Vérité de Jésus-Christ ? A l'Ouest comme à l'Est, c'est l'épreuve décisive. Dans une Église ainsi coupée entre l'Est et l'Ouest, la tâche missionnaire reçue de Vatican II se déploie sur l'horizon du martyre.

Sur un tel horizon, apparaît dans son vrai relief la tâche qui est demandée au troisième cercle, celui du Tiers Monde. Une première question surgit du cœur : pourquoi nous disons-nous si préoccupés du Tiers Monde, alors que nous ne le sommes pas dans une mesure égale de nos frères de l'Est ? Les biens matériels manquent des deux côtés. L'oppression est pire à l'Est que dans le Tiers Monde, car elle est imposée par un pouvoir totalitaire et mensonger de manière systématique. Le combat pour la foi serait-il moins grave que celui pour la justice — une justice qui, même si elle fait partie intégrante de la foi comme exigence,

demeure dans ses réalisations soumise à d'autres impératifs et ne peut jamais être qu'une moindre injustice ? Pour pénétrer comme chrétiens dans ce troisième cercle, il nous faut donc commencer par rééquilibrer notre attitude fondamentale.

Une fois que nous nous situons dans l'horizon du martyre, les théologies de la libération prennent leur sens « catholique » : elles ne peuvent viser qu'à accueillir le vrai libérateur, Jésus-Christ, Fils de Dieu et fils de Marie, et elles ne sauraient faire un instrument de libération d'un marxisme-léninisme qui opprime à l'Est jusqu'au Vietnam des frères dans la foi.

En rappelant ces titres du Christ, on touche déjà au point le plus sensible de l'inculturation. Celui que l'Église adore et fait connaître selon ses dogmes comme le Fils de Dieu et le fils de Marie, est-il le Jésus de l'Évangile ? Ou bien n'en est-il pas une réduction culturelle propre à une Église méditerranéenne, réduction aujourd'hui dépassée par toutes les Églises ? Si cette seconde hypothèse se vérifiait, être chrétien signifierait, aussi bien dans les vieilles Églises que dans les jeunes, réinterpréter l'Évangile à partir et en fonction de la culture propre à chacune. Seulement, pareil programme oblige à prendre une distance critique par rapport à la Source, sous couleur de s'en approcher, puisque la Source jaillit uniquement dans l'Église. Il ne peut donc se réaliser dans l'horizon du martyre. Et c'est bien dans son horizon que l'inculturation peut être menée à bonne fin.

IL apparaît donc enfin que les tâches missionnaires des premier et troisième cercles sont reliées entre elles et gardées en équilibre dans l'horizon du martyre, qui correspond au deuxième cercle. Confession de la foi et courage de la foi face aux défis du monde, particulièrement pour garder vraiment humain l'amour de l'homme et de la femme, théologie de la libération, inculturation, aucune de ces tâches ne garde sa vérité ni son ampleur catholique en dehors de l'horizon du martyre : sinon, elles se rétréciraient à la mesure de la mentalité démocratique des Églises occidentales, d'un combat pour la justice latino-américaine, ou d'une originalité africaine ou indienne. Et en même temps que les chrétiens de ces cercles s'affirmeraient dans leur particularité, ils se communiqueraient leur commune maladie en repoussant de concert celui qui doit les ramener au Centre. Ce mouvement centrifuge l'emporterait sur le mouvement centripète. Au contraire, si elles sont accomplies dans

l'horizon du martyre, les tâches propres de chaque cercle s'effectueront à l'intérieur de la liberté et de la mission de l'Église, selon l'esprit de Vatican II. Espérons que le pape slave, vivant dans cet horizon du martyre, parviendra à centrer les trois cercles sur leur unique Centre.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et théologie (Paris). Professeur à la Faculté de Théologie S.J. (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969; « *Mystère* » et « *philosophie* » du Christ selon Erasme, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981 ; en collaboration avec H.U. von Balthasar, *Le Cardinal Henri de Lubac*, Paris, Lethielleux, 1983. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

**Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à *Communio*.
Nous leur enverrons un spécimen gratuit.**

Mgr Robert COFFY

L'apport du Renouveau à l'Église

C'EST en 1967, par un article des *Informations Catholiques Internationales*, que les Français furent informés du renouveau qui était au travail dans les Églises des Etats-Unis et du Canada : celles de la Réforme d'abord et peu après, l'Église catholique, grâce, semble-t-il, au mouvement oecuménique. Le Renouveau entre en France en 1972 et se développe très rapidement tant dans le catholicisme que dans le protestantisme. On parle de « mouvement charismatique » et sous ce nom se rangent des groupes de prière qui se retrouvent une fois par semaine et bientôt des communautés nouvelles. On assiste à des rassemblements soit nationaux comme ceux de Lourdes en 1976 et 1979, soit internationaux à Rome, soit régionaux (rassemblements annuels).

Le Renouveau s'est donc imposé en France, en quelques années. Il a suscité chez les uns l'enthousiasme, chez d'autres la réserve, chez d'autres encore la réprobation. En 1982, les évêques apprécient le phénomène en Assemblée plénière et publient un texte rédigé et présenté par Mgr Marcus.

Aujourd'hui, le Renouveau est accueilli par l'ensemble des catholiques. Les objections qu'on lui avait adressées sont tombées. Au-delà de tout ce qu'a de surprenant l'exercice des charismes : chant en langues, prophéties, prières de guérison..., on découvre le sérieux du Renouveau. Peut-être ce courant est-il encore trop jeune pour que nous puissions évaluer ses incidences sur la vie de l'Église. Par ailleurs, s'il est l'affleurement d'une « *nappe souterraine dont l'eau s'est mise à sourdre partout* » (Mgr Marcus), il devient difficile de dire

quelle part il a eue dans le renouvellement de la vie spirituelle et apostolique de l'Église. On peut cependant s'essayer à un bilan au moins provisoire. Même si ce que l'on constate est plus la manifestation de la nappe souterraine qu'un effet du Renouveau, il restera toujours au crédit du Renouveau d'avoir exprimé clairement et d'avoir vécu au grand jour ce qui était confusément pressenti et peut-être balbutié par l'ensemble.

Réforme et conversion

Nous avons bien accueilli les réformes du Concile et fait un grand effort pour les mettre en oeuvre. Malgré les excès de quelques-uns et le refus de quelques autres, les choses se sont plutôt bien passées. Pour porter un jugement équilibré sur la période de réformes que nous avons vécue et que nous vivons encore, il ne faut pas oublier de faire intervenir le facteur temps. C'est la première fois que, dans l'Église, des changements aussi importants sont accomplis en un temps aussi court.

Il reste que nous avons pensé le Concile en termes de réformes et de changements dans la manière de prier, de vivre en Église. Et nous avons attendu « le salut » de l'application de ces réformes demandées par Vatican II. Ce salut n'est pas venu : pour ne prendre qu'un exemple, les réformes liturgiques n'ont pas arrêté la baisse de la pratique dominicale.

Survient le Renouveau qui ne parle pas tant de réformes que de conversion du coeur. Nous n'avons pas à « sonder les reins et les coeurs » ni à porter des jugements de valeur sur les personnes. Constatons simplement que le mot conversion est l'un des plus fréquemment employés dans le parler habituel des membres du Renouveau et dans les textes qu'il publie. Reconnaissons l'importance accordée aux témoignages de conversion en vue d'appeler les auditeurs à accueillir la Parole de Dieu et à changer de vie. Est-il besoin de souligner que les communautés nouvelles issues du Renouveau s'efforcent de vivre selon l'Évangile et sont pour la plupart des lieux importants de conversion ?

Le Renouveau nous a ainsi rappelé que la mise en oeuvre du Concile trouve son principe dans la conversion. Les réformes sont nécessaires, mais elles n'auraient aucune force sans conversion. Elles constituent la lettre qui, on le sait, n'est rien sans l'esprit. Vatican II offre un ensemble de très beaux textes qui commencent de prendre corps dans des réformes. Mais ces

réformes doivent jaillir de la conversion personnelle et communautaire. Alors l'Église aura son visage nouveau : nous tous qui, « le visage dévoilé reflétons la gloire du Seigneur, nous qui sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur qui est Esprit » (2 Corinthiens 3, 18).

Église : mystère et institution

Concentrer son effort sur les réformes, attendre d'elles sinon tout, du moins plus qu'elles ne peuvent donner, c'est finalement donner à un aspect souvent extérieur de l'institution le primat sur la vie de l'Esprit. Curieusement, ce sont souvent les plus critiques de « l'institution » ecclésiale, ceux qui la souhaitent réduite au minimum indispensable, qui mettent l'accent sur les réformes, privilégiant ainsi cet aspect extérieur de l'institution. Trop d'entre nous ont été et sont encore préoccupés de réformes plus que de conversion. Ils envisagent l'Église un peu comme une entreprise qu'il faudrait restructurer pour qu'elle devienne compétitive (nous disons crédible). A y réfléchir, cela signifie que nous ne sommes pas encore entrés dans l'esprit du Concile.

Pour présenter l'Église, Vatican II ne part pas de l'institution, même entendue dans son sens plein d'organisme sacramentel, mais du mystère. L'Église est la convocation et le rassemblement des hommes que le Père réalise en son Fils Jésus-Christ par la puissance de l'Esprit Saint. Elle est un mystère, c'est-à-dire le dessein et l'action de Dieu qui sauve les hommes, mais non sans leur collaboration. L'institution est décrite dans un second temps et trouve ainsi sa véritable place et sa réelle fonction de service. La hiérarchie par exemple est au service du peuple de Dieu. « *Les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères pour que tous ceux qui appartiennent au peuple de Dieu et jouissent par conséquent en toute vérité de la dignité chrétienne, parviennent au salut, dans leur effort commun, libre et ordonné, vers une même fin* » (Lumen Gentium, 18).

Le Renouveau préconise le baptême dans l'Esprit et donne une grande place à l'exercice de charismes. Une telle sensibilité, inspirée au départ des *revivals* protestants, avait fait craindre que les membres du Renouveau ne prennent quelque distance par rapport à la hiérarchie. Dans l'ensemble il n'en fut rien. Ils

recherchent des liens étroits avec le Pape, les évêques et les prêtres. Il y a bien sûr des exceptions, mais la liberté dans l'Esprit qu'ils revendiquent ne les a pas conduits à rejeter l'institution, comme certains l'avaient redouté.

Peuple de Dieu, l'Église l'est en étant « le corps » et « l'Épouse » du Christ et ainsi le « Temple de l'Esprit ». Une interprétation unilatérale du Concile, favorisée du reste par une accentuation unilatérale de *Lumen Gentium* (en son chapitre II), conduirait à l'oublier. Avec Paul et toute la Tradition, le Renouveau ne l'oublie pas. Par là, il aide à garder unis le mystère de l'Église et l'institution ecclésiale. Je pense que sur ce point, les membres du Renouveau ont apporté beaucoup dans les difficultés que nous avons traversées, créées en particulier par les analyses souvent réductrices qu'on a faites de l'institution ecclésiale.

Les ministères

Ils parlent beaucoup des ministères. Sans assez de discernement parfois. Les communautés nouvelles souhaitent le diaconat pour quelques-uns de leurs membres et demandent l'institution des ministères. Je ne juge pas de la pertinence de leurs demandes et de leurs vœux dans les cas concrets, ni de la vision qu'ils peuvent avoir du diaconat. Je juge l'esprit qui les anime et l'ecclésiologie sous-jacente à leurs démarches.

L'Église a des ministères parce qu'elle est un mystère, c'est-à-dire une action de Dieu par le Christ pour les hommes. Dans la mesure où l'accent est mis sur l'organisme sociologique, on ne voit pas le besoin de ministères, et on a même quelque peine à bien situer les ministères ordonnés. On a plutôt besoin de militants et on parle de services rendus par les chrétiens engagés. En revanche, quand on a conscience de l'institution de l'Église, tous les services sont accomplis au nom de l'Esprit Saint pour la croissance du Corps du Christ. On parle volontiers de construire l'Église. Pour le Renouveau, comme pour tout chrétien, l'Église est l'oeuvre de l'Esprit agissant par la Parole de Dieu, la célébration des sacrements et le ministère ordonné.

En un temps où l'on parle peut-être beaucoup de ministère mais où en fait on en institue peu, — témoin le silence dans lequel on a laissé «*ministeria quaedam*» — les demandes du

Renouveau, même si elles sont parfois excessives, ne sont pas sans signification. Nous devons être attentifs à ce que nous dit ici le Renouveau.

Il y a plus. En nous rappelant avec tant d'autres (Paul VI, Jean-Paul II, de Lubac, von Balthasar, etc.) que l'Église, peuple de Dieu, est corps et Épouse du Christ, le Renouveau rappelle aussi le fondement des ministères. Réduire, en effet, l'Église à une notion étroite, démocratique, de peuple de Dieu, ne permet pas de définir comme il convient le ministère ordonné. Un peuple se choisit ses dirigeants et ses fonctionnaires. L'Église, qui est ce corps dont le Christ est la Tête, a besoin de ministres qui agissent au nom du Christ-Tête.

La puissance de la Parole de Dieu

Nous avons été déconcertés — parfois même agacés — par l'évangélisation des rues que pratiquent des groupes de prières ou des communautés du Renouveau. Nous n'apprécions pas toujours le défilé des témoignages dans une réunion « charismatique ». Toutes ces conversions rapides nous laissent perplexes : ne sont-elles pas des feux de paille ? Les convertis sont-ils prêts à prendre des engagements ? Or la société sécularisée sans Dieu, dans laquelle nous vivons, nous contraint à forger des méthodes apostoliques inédites. De plus, il est toujours nécessaire d'incarner la foi dans la vie quotidienne de chacun et de tous. Enfin, comme le rappelait Jean-Paul II aux évêques de la Région du Midi en 1982, « *on ne peut oublier les lentes et silencieuses maturations de la Parole de Dieu au cour des croyants... la foi compte avec le temps* ».

Il reste que nous ne devons pas oublier non plus la puissance de la Parole de Dieu, surtout quand le prédicateur témoigne lui-même qu'il a été converti par cette Parole. Dans sa *Première lettre aux Thessaloniens* (1, 5), saint Paul affirme que, dans l'acte de la prédication de l'Evangile, l'Esprit Saint lui-même est à l'oeuvre : « L'Évangile que nous annonçons n'a pas été présenté comme un simple discours, mais il a montré surabondamment sa puissance par l'action de l'Esprit Saint ».

Le Renouveau nous rappelle cette vérité, que nous risquons d'oublier quand la méthode occupe toute notre attention. Nos efforts pour améliorer nos méthodes, pour les adapter aux situations concrètes, sont certes à poursuivre. Mais une trop gran-

de confiance en ces méthodes ne serait pas exempte — à la limite — de pélagianisme. « Ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs », écrit saint Paul (*1 Corinthiens 2, 4*), « mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit afin que votre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu ». Le reproche de fondamentalisme adressé aux membres du Renouveau est peut-être parfois mérité. Souvent cependant ce qu'on a appelé fondamentalisme n'était autre chose qu'un accueil et une annonce de la Parole de Dieu comme puissance de l'Esprit Saint en vue de la conversion.

La prière

Les critiques justifiées d'un mauvais usage de la prière, souvent exprimées après la deuxième guerre mondiale, ont jeté le soupçon sur la prière. Bien des chrétiens ont alors pris de la distance par rapport aux célébrations sacramentelles et ont réduit la prière à l'engagement. Une réflexion en vue d'un meilleur usage (ce mot ne porte bien sûr aucune visée utilitariste) de la prière s'imposait. Elle ne s'est pas toujours faite et certains ont parfois jeté le bébé avec l'eau du bain. Dans la même ligne, pour échapper aux critiques adressées à la religion, on a tenté d'opposer foi et religion. Sans y parvenir : comment une foi pourrait-elle ne pas être religieuse ? De même a-t-on essayé de vivre la foi dans une culture séculière, c'est-à-dire en la dépouillant de nouveau de son expression religieuse. Les résultats de ces tentatives sont loin d'être concluants. La non-pratique n'a favorisé ni là foi ni l'engagement. L'abandon de l'expression religieuse de la foi n'a pas conduit à la foi. Au contraire.

Le Renouveau n'a pas fait de discours sur la prière. Ses membres se rassemblent en groupes de prière. Ils prient et ils disent qu'ils prient et manifestent leur joie dans la prière. Dans un monde qui fait silence sur Dieu, ils parlent de Dieu, mais surtout ils parlent à Dieu et témoignent que cette relation à leur Seigneur les comble. Au sein d'une Église qui a connu dans l'expression de sa vie spirituelle un dessèchement auquel le peuple catholique n'était pas habitué, ils retrouvent la place du corps, la place du geste et réhabilitent le sentiment dans l'expression de la foi.

A l'apparition du Renouveau, on a manifesté de l'étonnement devant la manière dont ses membres priaient. On a même plaisanté.

Il semble qu'aujourd'hui on ne s'étonne plus et on plaisante moins. Par-delà l'inaccoutumé, on a découvert le sérieux de cette prière. On a accueilli ce qui paraissait une nouveauté et qui pourtant était traditionnel, comme la prière spontanée, la prière de louange et d'action de grâce, la participation du corps.

Il est, dans la prière du Renouveau, des expressions qui lui sont propres et qui ne sont pas universalisables : il faut dans la prière une grande liberté et ne pas imposer à tous des formes adoptées par tel ou tel groupe. Ce serait une erreur de la part du Renouveau de vouloir que tous les chrétiens prient comme lui. Cependant, même les formes particulières de prière pratiquées dans le Renouveau ont eu un effet heureux : elles ont attiré l'attention sur la nécessité pratique de la prière. La prière n'est pas un simple moyen pour obtenir des grâces ou se bien disposer à agir, mais elle est la respiration du chrétien, elle fait partie de la mission de l'Église : comme le Christ, l'Église doit être à la gloire du Père et chanter sans cesse la louange de Dieu.

La mission

C'est donc dans la ligne de la prière que se situe la mission. On a pu croire un temps que la prière serait pour les membres du Renouveau un refuge. Peut-être l'a-t-elle été à ses débuts. Elle ne l'est plus. J'ai constaté que les groupes de prière se préoccupaient beaucoup du témoignage et de la mission. Certains adoptent des formes nouvelles, la plupart cependant s'orientent vers la catéchèse et l'animation des communautés paroissiales, espérant que, dans la prière et la formation, des chrétiens retrouveront le dynamisme missionnaire. Quant aux communautés nouvelles, elles pratiquent toutes ou presque l'accueil des gens en difficulté, des marginaux, des paumés qui cherchent un sens à leur vie. Elles appellent cela le ministère de guérison — une guérison qu'on ne saurait réduire à la guérison corporelle. Par ailleurs, si des chrétiens qui ont longtemps prié ensemble décident de vivre en communauté, avec partage de biens et radicalité dans la vie évangélique, c'est pour être signe de la présence du Royaume de Dieu.

Par là, le Renouveau interpelle les communautés chrétiennes et rappelle aux missionnaires que la mission est une oeuvre de l'Esprit Saint et se fonde sur *un accueil* de l'Esprit dans la prière.

QU'EN sera-t-il de l'avenir du Renouveau ? Il est difficile de répondre. Ce que nous pouvons dire, c'est que, même s'il disparaissait, il aurait joué un rôle important ; il nous a rappelé quelques aspects essentiels du mystère de l'Église que la conjoncture présente nous conduisait à laisser un peu dans l'ombre. Reconnaître ces apports, ce n'est cependant pas ignorer les faiblesses et les manques du Renouveau. Mais mon propos n'était pas de présenter ce courant. Il était de dire ce qu'il nous apporte.

Retenons surtout qu'il est un renouveau et un renouveau spirituel et apostolique. Et le renouveau est l'affaire de tous les chrétiens. Si les formes particulières que revêt ce courant lui demeurent propres, si des critiques justifiées peuvent lui être adressées, l'essentiel de son message doit devenir le bien de tous.

Mgr Robert COFFY

Mgr Robert Coffy, né en 1920. Prêtre en 1944. Études de théologie à la Faculté de Lyon. Professeur (1949), puis supérieur (1952) du Grand Séminaire d'Annecy. Évêque de Gap en 1967 ; archevêque d'Albi en 1974 ; archevêque de Marseille en 1985. Publications : *Dieu des athées : Église, signe de salut* (rapport de l'A.P. de Lourdes en 1971) ; *Une Église qui célèbre et qui prie* (idem, 1973) ; *Faites cela en mémoire de moi* (1981).

Communio publiera en 1986 un index thématique complet des dix premières années de la revue, avec l'article-programme d'Hans-Urs von Balthasar. Ce volume sera adressé gratuitement aux abonnés du supplément **Le Courrier de Communio** et sera également disponible en [souscription](#).

Jean-Maurice de MONTREMY

La fête de saint Opportun

LA profession de journaliste se trouve ainsi faite — je parle en connaissance de cause — que se gravent bien souvent dans la mémoire d'hypocrites lecteurs des phrases qu'un auteur maître de son temps ne laisserait jamais venir sous sa plume. Aussi ai-je quelque mauvaise grâce à commencer cette petite songerie sur dix ans d'Église par une phrase hautement malheureuse qui (telle un *dibbouk* des contes yiddish) se glissa dans un article d'Henri Fesquet le 15 août 1977. On fêtait l'Assomption. Mais je fête moi-même, plus modestement, ce même jour mon décrochage, je le crains irrémédiable, d'avec les charmes du catholicisme de consommation. Nous ne sommes pas tous Claudel. Il avait son pilier à Notre-Dame. Moi, j'ai ma colonne du *Monde*.

Ce 15 août 1977, en effet, le pape Paul VI honorait, comme il se doit, la Vierge Marie. Henri Fesquet en profitait pour célébrer la fête de saint Opportun. Tout ce tintouin autour de la - mère du Christ, écrivait-il en substance, est-il vraiment « *opportun* » ? Oui, peut-on tenir pour opportune cette fâcheuse manie des papes, à l'heure de l'œcuménisme, consistant à en rajouter sur la théologie mariale ? Nos frères séparés, comme on dit, vont avoir « bobo à la Réforme » rien que d'entendre l'évêque de Rome louer le destin du corps de Marie.

Je me trouvais alors en Bretagne. Une fois les jurons de rigueur proférés, j'eus une fantastique vision : une escouade de petits hommes gris sautaient de prie-dieu en prie-dieu, tels ces cabris jadis évoqués par le général de Gaulle, et clamaient : « Opportun, opportun ! ». Il fallait que les dogmes fussent opportuns. On vous les rabibochoit en fonction de l'air du temps. On les rabotait, on les limait, on les ponçait, on les habil-

lait *bodygraph* pour qu'ils prennent l'apparence d'une bonne grosse gentillesse face à laquelle l'intellect ronronnerait comme un chat sur les genoux de sa mère. Mais la mort est-elle opportune ? Un tremblement de terre est-il opportun ? Un désespoir d'amour est-il opportun ? « Bien sûr que non ! », répondraient les petits hommes gris, avec la mine grave et l'inévitable hochement de tête concerné. Ils sont scandaleux. Ils zinterpellent. Ils nous *kestionnent*. Seul le dogme ne devrait ni interpellier, ni questionner.

A vrai dire, jusqu'à ce 15 août, je n'avais jamais songé aux dogmes en tant que tels. Ils me paraissaient aller de soi. Je savais, certes, qu'ils présentaient les uns avec les autres une profonde cohérence. Mais je n'avais jamais senti à ce point leur inscription dans chacun des grands conflits spéculatifs de notre temps. Je m'en tenais, jusqu'alors, à une sorte de contemplation sentimentale. Brusquement, grâce à Henri Fesquet, je comprenais pourquoi tant d'auteurs insistaient sur l'étrange analogie entre tel ou tel dogme et les pôles d'attraction que se donne chaque époque. C'est le coup de la ligne bleue des Vosges : « Pensons-y toujours, et n'en parlons jamais ». Chaque débat éthique ou esthétique, chaque butoir de la pensée met en évidence un non-dit. Et ce non-dit, c'est le dogme — d'autant plus inopportun qu'il ne donne aucune réponse satisfaisante à la logique des débats qu'il contrepoinde.

On sent bien, certes, qu'existe un rapport entre l'infaillibilité pontificale selon Vatican I et le triomphe, à la même époque, du positivisme : c'est-à-dire d'une ratification vérifiable (ou tenue pour telle) du sens donné aux événements ou phénomènes observés. On sent tout aussi bien qu'il y a un rapport entre le doute jeté sur l'Incarnation et la perpétuelle crise de légitimité, de présence au monde, des pouvoirs. Mais ce rapport, tout comme le précédent, n'a aucune véritable efficacité pratique. On sent enfin, de façon encore plus tangible, l'effrayante actualité du dogme de l'Immaculée Conception à l'heure où l'on trafique de façon autrement plus fonctionnelle l'émergence *in vitro*, *in congelatione* et *in manipulatione* de notre vie d'hommes. Et pourtant, là encore, cette mise en rapport s'avère inopportune. Ces dogmes parlent à l'évidence de ce que nous faisons. Mais ils ne servent à rien. C'est même scandaleux de servir si peu à quelque chose. On a presque l'impression que tout ce qui se passe, au fil des siècles, se présente comme un dogme en creux. Où, et à partir de quand, avons-nous fait mal tourner le besoin — bon en soi — d'aller toujours plus avant ?

Chaque dogme est, en effet, une extraordinaire source d'énergie. A tel point que l'Église — chargée de les identifier et de les formuler (mais non de les « fabriquer ») se trouve, à chaque fois, saisie de graves turbulences dès qu'elle prend le risque de les assumer. Ce qu'elle fait, comme il se doit, avec une inopportunité déconcertante. Le plus bel exemple en reste, sans doute, le *Syllabus* de Pie IX (1864) qui donne encore des crampes intestinales à tout ce qui existe d'amoureux — fort légitimes et nullement impies — du monde moderne, tel qu'il est, tout épouvantable qu'il soit. Comment a-t-on pu écrire une chose pareille, où pratiquement tout ce qui a façonné le XX^e siècle se voit knouté de la plus obtuse façon ? Et par quel prodige, pourtant, faut-il que ce soit ce texte-là (mal fagoté, craintif) qui demeure la plus clairvoyante mise en accusation de l'homicide à visage humain à l'oeuvre depuis 1914 ?

Dans le même ordre d'idées, je ne suis pas loin de croire que le texte *d'Humanae Vitae* — sans doute l'un des textes pontificaux les plus inopportuns du XX^e siècle — ait, à sa façon, qui n'est bien sûr, pas celle de Pie IX, la même vertu scandaleuse. Ils ne sont pas, certes, revêtus de l'infaillibilité. Et pourtant on ne peut pas non plus, purement et simplement, les mettre entre parenthèses, adoptant à leur égard le pieux silence des familles vis-à-vis de l'oncle ou du cousin pas convenables. Car d'eux, comme de toute l'histoire de l'Église, émane ce sentiment d'une présence à l'oeuvre parmi nous, jusque dans ce qui nous paraît le plus compromettant, le plus hasardeux.

NOUS sommes loin du 15 août (1977), direz-vous. Pas tellement. Car ce que nous découvrons, en considérant les années 1970, c'est — d'elles à nous — l'émergence des dogmes en tant que tels, analogies de nos plus vifs désarrois. Avec cette idée que les dogmes sont d'autant plus véritables que nous pouvons les *vivre*, *mais* que jamais - au grand jamais — nous ne parvenons à les *utiliser*, à les domestiquer, à les transformer en code, en mode d'emploi ou en indicateur Chaix des embranchements du bien et du mal. Raisons pour lesquelles. le progressisme comme l'intégrisme ou le néo-traditionalisme ne tiennent pas.

Personne ne parviendra à pomponner telle ou telle bizarrerie des dogmes dans l'espoir exténuant de montrer qu'il n'y a rien de plus progressiste que la Résurrection et de plus féministe que la Vierge. Personne ne parviendra non plus à tétaniser la vie de

l'Église en trouvant dans la dogmatique un règlement précis, point par point, qui serait le règlement et rien que le règlement : la transsubstantiation est un casse-tête, restera un casse-tête ; les esprits frileux auront beau glapir : « Çékomça, peuple à genoux ! », il leur suffira de dire le mot et de chercher à le définir pour se trouver emportés par un véritable maelstrom conceptuel. L'enseignement de l'Église est gênant pour tout le monde, pour ceux qui s'en font les paladins comme pour ceux qui — avec la meilleure volonté du monde — veulent le parer de séduction.

On comprend donc mieux notre inconfort croissant, et l'extraordinaire impression de rendez-vous manqués suscitée par ces dix dernières années. Car, enfin, ce ne sont à nouveau que rendez-vous manqués, quel que soit le camp ou la sensibilité des observateurs. Quitte à gâcher le suspens, je précise bien sûr tout de suite que ces rendez-vous ressemblent à des lapins pour la simple et bonne raison qu'un rendez-vous réussi de l'Église avec son temps n'a aucun sens. Osons même forcer la note : un rendez-vous réussi de l'Église, cela s'appelle une hérésie, un schisme, une faction. Quand l'Église devient opportune, la secte n'est pas loin. Suivez mon regard.

Quelques exemples.

Lorsque je lisais le commentaire d'Henri Fesquet relatif à ce qu'il tenait pour mariolâtrie pontificale, nous vivions les derniers beaux jours du « tout-sciences-humaines ». Systèmes, structures, forces de production, nom du Père, désir et castration. Impeccable : la machine tournait. Comme le disait un de mes professeurs à l'Université de Paris X, il y avait le fonctionnement du sens et quelques « résidus » que l'on n'avait pu formaliser. Lesquels résidus se nommaient effet esthétique, émotion ou je-ne-sais-quoi. Parmi ces résidus, on admettait généreusement tout ce qui demeurait irréductible, au sein du « comportement religieux », une fois que sociologie, psychanalyse et autres quantifications avaient déblayé le terrain. Jusqu'au jour où l'on parviendrait à mettre en formule ce fichu résidu.

En cette heureuse époque, les entremetteurs infatigables, attachés aux noces de Mlle Église avec M. Siècle, s'exténuaient en « lectures chrétiennes de... ». Pour sauver la religion du résidu, ils en faisaient un adjectif — ce qui ne vaut guère mieux. On juge de leur désespoir, le jour où les divers systèmes et idéologies se sont effondrés. Ils venaient enfin de réussir leur hybride, et voilà que c'est la science-humaine qui tombe en pous-

sière. Non le catholicisme. Si bien qu'ils végètent, depuis, en solitaires, au chevet du progressisme dans l'attente de son réveil, maudissant une jeunesse qui ne se comporte pas de façon jeune et tenant des réunions d'anciens combattants de l'avant-garde. On les reconnaît encore de nos jours à l'emploi du mot «vigilance », car ce sont bien sûr des veilleurs propriétaires du vrai futur qui, en bonne logique, aurait du être notre présent. Mais qui ne saurait tarder.

Les cabris grisonnants glapisseurs d'« opportun ! » n'ont pas tous élu ce mélancolique séjour. Ils aimaient trop l'opportunisme pour s'en tenir à l'avant-garde — surtout lorsque celle-ci perdait pouvoir et fidèles. Ils se sont donc reconvertis en anti-intellectuels. Incroyable, mais vrai : les anciens sectateurs du « tout-sciences-humaines » ont décrété qu'il fallait cesser de penser. Cela ne leur demandait, en général, pas trop d'effort. Ils ont donc pourfendu l'élitisme (vieille habitude ecclésiastique), au nom des « petizédézumbles » dont ils se trouvaient être les porteparoles de droit qu'on n'oserait dire divin. Et roule-boule le temps des petizés, avec ses chauds groupes de base, son sentimentalisme, sa solide résistance aux hiérarques (Rome, évidemment) et sa religion ventre-mou, curieux composé d'ancien progressisme et de vague nostalgie d'une « religion populaire » pourtant trucidée avec soin par eux-mêmes dix ans auparavant. Les « petizés » ne sont pas vigilants. Ils sont, si l'on en croit leurs porte-parole, «prophétiques» : ce qui consiste à commenter d'abondance sur le mode doloriste, et à ne jamais agir autrement que par de vagues déclarations générales, regrettant qu'on ne songe décidément pas aux « petizés ».

La variante « petizé » a pourtant secrété, dans la longue procession de la saint Opportun, une tendance fort subtile. Conscients de l'effondrement des sciences humaines, lorsque celles-ci prétendaient tout réduire, ces pionniers de l'esprit ont cru génial de se porter vers la science tout court. Ou, plus exactement, vers la nouvelle science. Au feu le positivisme ! fini ! expédié ! Puisque le religieux n'était pas le résidu d'un système, ce sont les systèmes — désormais — qui seront le résidu du religieux. Et l'on verse dans une sorte de panthéisme astrophysique grâce auquel on espère trouver dans les étoiles, la conquête du cosmos ou les mille et un méandres biologiques, une signature certifiée du bon dieu. Prodigueuse alliance d'un teilhardisme mal compris et dégénéré avec les fantasmes socio-biologiques du *Figaro-Magazine*. On se gargarise de choses ca-

chées depuis le commencement du monde à peu près comme le cardinal de Rohan s'enivrait du bagout de Cagliostro. On appelle cela réconcilier l'Église et la science — alors qu'on ne voit absolument pas en quoi il faudrait concilier deux types de vérité absolument hétérogènes, et situés à des degrés de cohérence qui rendent les critères de l'un non pertinents dans la zone de l'autre.

Rendez-vous manqué avec le progressisme, rendez-vous manqué avec le comportement de masse, rendez-vous manqué avec la science... On remarquera tout de suite que ces rendez-vous sont manqués d'abord par ceux qui prétendaient les assurer. Car personne ne serait assez fou pour avancer que l'Église n'a rien à voir avec l'injustice, les moeurs ou le développement de technologies et connaissances aux conséquences fondamentales sur l'éthique comme sur la vision du monde. Simplement, à quoi sert d'aller au rendez-vous sans ses lunettes et de faire sa cour au réverbère au lieu de voir la jeune fille ?

Dans tous ces cas, l'Église se trouve en effet priée de se rabi-bocher avec le grand rêve post-marxiste dont la psychanalyse et le thème de la « mutation » sont les symptômes : le rêve de l'homme autoconstruit, du système autosuffisant. Variantes savantes du tristement célèbre : « C'est mon truc ». Autant de thèmes qui tendraient à forger un irrationnel explicable, un aléatoire orienté et autres mystères opportuns. Chaque chose se verrait produite, au fond, par elle-même. Touche pas à mon truc ! L'intrusion des dogmes dans cet univers solipsiste prend, en effet, l'allure d'une catastrophe, puisque les dogmes ne sont ni auto-construits ni auto-suffisants.

PARVENUS à ce point, on peut noter deux choses. La première, c'est que l'Église depuis dix ans a toujours su — fût-ce malgré elle et maladroitement — se dégager des inutiles rendez-vous qu'on voulait lui faire tenir. La seconde, c'est qu'elle n'en a pas pour autant proposé des modèles véritablement cohérents : la plupart de ses réactions restent justement des réactions (et je ne vois rien de mal, en soi, à être lorsqu'il le faut « réacteur », comme le disaient les révolutionnaires). Elles relèvent de l'instinct, et manifestent à l'évidence l'inspiration qui l'habite. Mais elles révèlent aussi, à mon sens, l'assez effroyable vide intellectuel qui reste encore de mise dans les institutions ecclésiastiques — je ne parle pas du vide artistique : il est abyssal. Et, certes, l'Église n'a ni à produire des intellectuels (elle

n'est pas un parti), ni à produire des artistes (elle n'est pas un centre socio-culturel). Mais enfin elle pourrait tout de même, de temps à autre, essayer de mettre en valeur ce trésor qu'est l'appareil dogmatique sur lequel louchent intellectuels et artistes. Mais il suffit qu'ils louchent dessus pour que les gardiens du temple poussent des cris d'orfraie et voient partout du blasphème. Tout simplement parce qu'on ne leur a pas appris ce que pouvait être une oeuvre d'art — jamais bonne en soi, nécessairement bâtarde — ou un corps de recherches intellectuelles.

Cette dernière attitude, effectivement fâcheuse, de responsables qui ont, par ailleurs, connaissance et pratique du dogme, s'explique peut-être par un travers propre à tous ceux pour lesquels le temps se déploie en longue durée. Je veux dire : ceux qui ont à faire vivre l'Église au-delà des accidents de l'instant ou, plus modestement, des gens comme nous, par exemple, qui prétendent remettre à leurs enfants un peu plus de talents qu'ils n'en ont eux-mêmes reçus. Ce travers propre aux responsables de l'Église comme aux chefs de familles éclate dans une formule souvent employée : transmission des valeurs, transmission de la foi.

Il ne s'agit pas, on s'en doute, de condamner ce qui se cache derrière la formule. Mais peut-être d'indiquer l'aspect contourné de celle-ci : transmission des valeurs, transmission de la foi — on pense vite patrimoine, bourse et marché variable des cotations. Or les dogmes ne subissent absolument pas la loi de l'offre et de la demande. On ne devrait pas appeler « valeur » ce qu'on entend très légitimement par valeur. Et l'on devrait se méfier du mot transmission s'agissant de la foi. Le vieux mot « catéchisme » disait mieux ce qu'il avait à dire : exposé oral destiné à faire retenir une instruction, et non projection de soi dans l'autre.

Car le dogme nous apprend, me semble-t-il, notre propre faiblesse. Nous ne transmettons pas la foi : c'est Dieu qui la donne, pas nous. Nous avons, certes, à créer le meilleur cadre possible pour que les autres soient en condition de savoir lire ce que Dieu écrit en eux. Mais nous, nous ne pouvons pas écrire à la place de Dieu. Nous devrions donc nous crispier un peu moins sur l'efficacité et sur les modalités opératoires de l'expression de la foi : elle ne formera jamais, en termes humains, un tout cohérent. Ou alors cela signifie que nous l'avons passée au lit de Procuste, frère aîné de saint Opportun.

« Le monde moderne », disait fort justement Chesterton en 1907, « est ainsi envahi de vieilles vertus chrétiennes devenues folles. Et ces vertus sont devenues folles pour avoir été isolées les unes des autres, contraintes à errer chacune dans sa solitude ». Toute tentative de rendre opportun le trajet de l'Église en ce monde se ramène, en effet, à cela : isoler un trait, bon en soi, et vouloir gommer les autres. Oublier, par conséquent, la nature même des dogmes : l'antichlôture absolue, l'insécurité permanente, l'isolement impossible ; l'Église abruptement, telle quelle, incarnée.

« Il se peut », disait encore Chesterton, « que la doctrine et la discipline catholiques soient des murs ; ce sont alors les murs d'un terrain de jeux ». Et depuis dix ans, vous le remarquerez, nos ennuis viennent toujours — d'un bord comme de l'autre — de gens que les inopportuns croche-pieds de Dieu semblent ne pas amuser. La foi est cependant une réalité bien trop grave pour se vivre avec nos si sérieuses logiques.

Jean-Maurice de MONTREMY

Jean-Maurice de Montremy, né en 1952, marié, quatre enfants. Dirige depuis quatre ans le service littéraire de *La Croix* et collabore régulièrement à France-Culture. Il a publié en 1984 un roman aux éditions Olivier Orban.

La Revue catholique internationale *Communio*, est publiée par « Communio », association à but non lucratif, habilitée à recevoir des dons déductibles du revenu imposable. Attestation fiscale sur demande.

Dominique PONNAU

Préparer ses chemins*

FRÈRES chrétiens, c'est à vous que je voudrais parler, en communion avec mes frères incroyants. Je ne sais à qui parmi vous, ni en communion avec qui parmi eux, mais je l'espère à quelques-uns en communion avec quelques-uns, selon la grâce de Dieu.

A *Communio*, vous êtes en général des philosophes, des théologiens. Vous êtes tous catholiques et vous fêtez le dixième anniversaire de votre revue. Bon anniversaire, de tout cœur. Longue vie à votre revue. Longue vie à son effort de communion.

Moi aussi, je suis catholique. Mais je ne suis ni théologien, ni philosophe. Je n'ai aucune responsabilité dans le magistère. J'ai seulement une certaine expérience du monde de la culture. J'y voudrais donner ma vie pour un peu plus d'amour, et déjà pour un peu plus de communion. Catholique, oui, je voudrais l'être. « Frère universel », se voulait Charles de Foucauld. Moi aussi, je voudrais à sa suite devenir un peu plus frère, un peu plus universel. En cela, je me sens catholique. En ceci bien sûr que mon cœur adhère aux paroles, à toutes les paroles, de notre *Credo*. Mais, guidé par elles, ma façon à moi de croire, c'est surtout d'essayer d'être un frère. C'est en cet effort que je puis écrire ces lignes.

MON cœur brûle pour ceux de nos frères qui disent et croient qu'ils n'ont pas la foi. Je suis des leurs. J'ai un ami qui a de hautes responsabilités culturelles. Cet homme

*Du *Benedictus* de Zacharie.

rayonne l'Amour. Il n'a pas la foi. L'autre jour, il m'a dit, comme souvent : « *Moi qui ne suis pas croyant...* » Je lui ai répondu : « *Peut-être représentons-nous, toi l'incroyance qu'il y a en moi et moi la foi qu'il y a en toi* ». J'ai ressenti, disant cela, que nous étions dans le mystère de l'Église. Lui aussi l'a ressenti. Telle est la grâce que, sans trahison de sa manière à lui de se considérer, ni de ma façon à moi de m'appréhender, lui incroyant, moi croyant, en cela même nous nous soyons sentis frères et plongés dans le mystère de l'Église.

J'ai un autre ami, un vivant lui aussi. Il ne se dit pas incroyant. Il marche dans l'obscurité de l'espoir d'espérance. Il pressent Dieu. Il ne Le nomme pas. Il n'ose pas. C'est par amour de la vérité. C'est au nom de Celui qu'il ne nomme pas, qu'il ne Le nomme pas. Peut-être un jour le Nom lui montera-t-il du cœur aux lèvres. Aujourd'hui, son respect du Nom, au secret de son cœur, lui impose le silence. Mais lui aussi est dans l'Église. Il éprouve que la communion qui nous unit, nous deux et d'autres frères et soeurs, est d'un autre ordre que l'affectif, quoique, bien sûr, nous nous aimions. Cet ami qui ne nomme pas Dieu est près de croire en Son Église. Et aussi cet autre ami qui ne croit pas en Dieu. Frères, ni l'un ni l'autre ne sont inconséquents. A travers l'expérience d'une communion humaine trop grande, trop profonde, trop mystérieuse pour se réduire au seul psychologique, ils pressentent le mystère de ce Corps, et qu'ils font partie de ce Corps. Accueillons leur silence sur la Tête de ce Corps, qui est le Christ. Ils désirent ardemment voir Son Visage. C'est parce qu'ils ne Le voient pas qu'ils n'osent croire en Lui. Ils n'attendent pas de nous que nous voillions ce Visage adorable. Au contraire. Souvent ils espèrent beaucoup de notre foi et de notre parole sur la foi. Mais la parole qu'ils veulent d'abord écouter est celle de nos vies.

Frères, il me semble que Sa Parole en nos vies se laissera d'autant mieux entendre que nous saurons nous-mêmes L'écouter en leurs propres vies. Ce qui m'émerveille, c'est la Parole de Jésus-Christ en la vie de tant d'hommes qui Le cherchent et croient ne L'avoir pas trouvé. C'est leur attente de Dieu en nous, leur attente de Dieu à l'oeuvre en nous, et combien eux-mêmes rayonnent ce Dieu que, si médiocrement, nous annonçons. D'un ami qui n'a pas la foi, une Carmélite âgée, exténuée par la montée du Carmel au point de n'être plus que sa douce brise, m'a dit un soir : « *Il est sans doute plus croyant que nous, cet ami, en ce qu'il se figure que nous sommes plus croyants que lui.* »

Il se fait peut-être de notre foi une idée si haute qu'il s'en croit indigne et, par là, montre combien il en est digne ». En cette heure, l'Esprit Saint respire avec autant de douceur que la brise à laquelle, au soir d'Eden, le Seigneur se promenait. Il faut accueillir sa douceur, alors que nous ne sommes plus en Eden, mais au creux de Babel. La douceur de Dieu passe au creux de Babel. Si nous ne reconnaissons pas Babel, nous sommes des fous. Mais si en Babel nous ne respirons pas la douceur de Dieu, cessons de parler de foi, d'espérance et d'amour ! Nous sommes des menteurs. Babel est partout, et d'abord en nous, croyants. La douceur de Dieu est partout, et aussi en eux, incroyants. Ils attendent beaucoup de nous. Donnons-leur ce qu'ils attendent, qui n'est pas toujours ce qu'ils croient attendre. Ils nous imaginent riches des trésors de la foi. Riches, oui, nous le sommes, mais de dénuement. Comme Jean-Baptiste qui espère dans la nuit de sa prison. Avec eux, nous espérons le Seigneur que nous annonçons. N'ayons pas peur de leur révéler que nous avons les mains vides. L'Esprit d'Amour viendra au secours de notre faiblesse ; c'est en elle que nous sommes forts. N'ayons pas peur de l'espérance ; voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer. N'ayons pas peur de ne savoir rien dire ; c'est d'ineffables gémissements que l'Esprit gémit en nous. Lui seul peut répondre au grand cri inarticulé de l'humanité tout entière, qui prépare le renouvellement de l'ardente requête des Grecs à Philippe : « *Nous voulons voir Jésus* ».

HEUREUX ceux d'entre nous qui ont pour vocation d'Église de seulement vivre Jésus. Seulement ? Vivre Jésus, c'est tout ! Oui, mais heureux sont-ils, moines et moniales dans leurs clôtures, ou grains enfouis en pleine pâte humaine, comme cet ami englouti dans Babel, hostie silencieuse, rayonnement invisible du Bien-Aimé, inconnu de tous. Heureux ces consacrés consumés des clôtures et du monde, que tout paraît séparer, que tout unit à un degré d'intimité spirituelle inouïe dans le corps du Christ. Ils sont la braise sur l'autel de l'encens, la première étincelle du Feu d'Amour qui embrasera la terre entière. Heureux êtes-vous, frères et soeurs du Feu ! Votre vie cachée est la lumière de notre nuit. C'est vrai pour les croyants. C'est vrai pour beaucoup d'incroyants. Vous êtes le signe et le sceau de l'unité de tous les hommes.

Mais si nous avons à vivre Jésus en Le proclamant, dirai-je malheureux de nous ? Heureux plutôt, nous aussi, car notre mis-

sion est impossible. C'est une nouvelle version de la marche sur les eaux. Si nous nous regardons nous-mêmes, il n'y a pas de doute : nous allons couler. Proclamer le Christ ? Ou même, tout simplement, être connus comme chrétiens ? Nous ? Le faux témoignage est certain. A moins que nous ne devenions humbles ; humbles et vrais : cela va ensemble ; libres donc : « La Vérité vous rendra libres » ; et pleinement confiants. Délivrés par l'Esprit Saint de la peur et du dégoût de nous-mêmes, nous oserons Le laisser aimer en nous, à travers les misères et les bégaiements qui sont nôtres. Notre joie sera parfaite. La joie toujours se répand. Alors, nous oserons accepter ce nom de peuple saint que nous donne Dieu lui-même. Et nous saurons, sans vertige, peu à peu discerner que l'humanité entière respire ce mystère de sainteté.

Je crois que toute humanité vraie dans l'homme, chrétien ou non, croyant ou non, est du Christ. Nathanaël est du Christ avant de Le reconnaître en Jésus. Sa probité de vrai Israélite qui, avant la rencontre bouleversante, lui fait récuser Jésus comme Christ, est déjà du Christ. Et cette probité, Jésus l'admire.

Jusqu'au jour où un homme incroyant sent monter du plus profond de son être vers Jésus la parole de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu » — et ce jour sera peut-être non un jour de sa vie terrestre, mais celui du face à face éternel —, cet homme est du Christ dans la probité même de son incroyance. Si, de plus, comme mon ami, il rayonne l'Amour, qui dira qu'il n'est pas du Christ ? Si l'on rayonne l'Amour sans en reconnaître la source, n'est-on pas de l'Amour ? Le penserai-je, moi qui ai reçu la grâce de reconnaître en Christ la Source de l'Amour, mais qui aime moins que mon ami ?

Mais nul n'est du Christ hors de l'Église. Je ne le dis pas seulement parce que je le sais, mais parce que je le ressens en profondeur comme étant la vérité. Si l'incroyant est du Christ, il est donc de l'Église ? Il ne faut pas affirmer cela, mais le murmurer avec infiniment de délicatesse. Car cette parole est fautive si elle est perçue comme une récupération de l'incroyant ou comme une désintégration de l'Église. Mais dans l'amour elle est vraie. Je crois qu'elle aide à comprendre ce qui se passe dans un pays comme la France à l'heure actuelle.

AVEC des millions de nos compatriotes, j'ai entendu et ne cesse d'entendre l'apostrophe si pressante de Jean-Paul II en 1980 au Bourget : « France, fille aînée de l'Église, qu'as-tu fait des promesses de ton baptême ?... France, éducatrice des peuples, je te le demande au nom de l'humanité, qu'as-tu fait de ton alliance avec la Sagesse éternelle ? ».

A cet appel, je crois que la France est en train de mûrir une réponse digne de sa vocation. On est si accoutumé à l'imaginer dans la lumière limpide d'un beau jour — et c'est en effet la lumière qui lui sied le mieux — qu'on a peine à la reconnaître dans la pénombre du crépuscule ou de l'aube. La France est dans la pénombre aujourd'hui ; celle de l'aube, je crois.

En ses fils croyants ou incroyants, elle redécouvre qu'elle est pèrie de christianisme. Elle n'est pas appelée, comme certains le souhaitent ou le craignent, à rentrer en chrétienté, ni au contraire à « dépasser » son christianisme en s'appuyant sur lui.

Riche de toute son histoire chrétienne, de ses grandeurs incomparables et aussi de l'expérience de son péché — qu'il ait été commis contre l'Église ou en son nom —, elle est appelée à devenir modeste, à accueillir l'humble Esprit de réconciliation.

Au plus fort des cris de Babel, elle L'écoute. Il lui murmure qu'il ne faut pas avoir peur du frère, qu'il faut l'aimer dans sa différence, qu'il ne faut pas avoir honte de soi, et que son actuelle grandeur, grandeur de germination, est digne de ses anciennes et futures grandeurs de floraison.

Aujourd'hui, la France, qui garde sa vocation à l'universel, expérimente la grandeur des solidarités humbles, de celles qui bâtissent obscurément l'Amour. Et l'Église ? N'est-elle pas justement la demeure de l'Amour ?

Dominique PONNAU

Dominique Ponnau, né en 1937 à Vannes. Célibataire. Normalien, agrégé des lettres. Assistant à la Sorbonne, puis à Lyon. Dirige ensuite le Centre de civilisation française de Varsovie. Aux cabinets d'Edmont Michelet, puis de Jacques Duhamel, s'occupe des Maisons de la Culture et de la Musique, en particulier de la rénovation de l'Opéra de Paris. Responsable des musées de province de 1972 à 1977. Depuis 1978, dirige l'École du Louvre, et préside le Centre Européen d'Art Sacré ainsi que la Commission Nationale pour la Sauvegarde et l'Enrichissement du Patrimoine Culturel.

Thomas F. TORRANCE

Sur le dialogue du juif et du chrétien

L'ÉGLISE est inséparable de l'Évangile de Jésus-Christ. Son existence dépend de la mission évangélisatrice de Jésus, et elle ne peut continuer à être qu'en participant à cette mission. Jésus venait annoncer un Évangile dont il était l'accomplissement ; et l'Église de Jésus-Christ accomplit sa propre mission en lui rendant témoignage et obéissance, en confessant qu'en lui sont réalisées les promesses de Dieu, et qu'il est Dieu soi-même manifesté dans la chair. Cette mission, que l'Église doit remplir en parole et en acte, est triple. Elle est de proclamer l'Évangile. Elle est de l'expliquer, d'en élucider le sens théologique et la rationalité. Et elle est de le mettre en pratique pour confier toutes les nations à la foi en Jésus-Christ, et à l'appartenance à son corps qui est l'Église. Comment l'annonce de l'Évangile concerne-t-elle le peuple juif, Israël ? Deux choses sont claires :

(a) L'Évangile ne peut guère être apporté à Israël, de l'extérieur, car il nous vient d'Israël. Pour cette raison, la relation de l'Église du Christ à Israël est sans analogie avec sa relation à tout autre peuple, nation ou religion. Christianisme et judaïsme sont pris inséparablement dans l'unique économie de salut du Dieu qui se révèle et fait grâce, de sorte que l'Église chrétienne ne peut porter témoignage devant Israël qu'en formant avec Israël l'unique peuple de Dieu. Le juif ne peut être traité en incroyant par le chrétien : il est un frère dans la foi, avec qui le chrétien partage une même foi en Dieu, et qui attend un même salut promis par Dieu. Jésus le dit dans l'Évangile de Jean : « Le salut vient des juifs » (*Jean* 4, 22). Et Paul ne nous permet pas d'oublier qu'à Israël appartiennent l'adoption filiale, la révélation de la gloire de Dieu, l'alliance et le don de la Loi, le culte véritable et les promesses de Dieu, et jusqu'aux pères de la foi — ni d'oublier que l'homme Jésus vient d'Israël (*Romains* 9, 4-5). Et, ce qui est plus, Paul dit de ces dons et de la vocation d'Israël qu'ils sont irrévocables et non révoqués (*Romains* 11, 29).

(b) L'Église a reçu un Évangile qu'elle ne peut ni désertier ni altérer (*Galates* 1, 6s.). Son témoignage ne peut pas diluer ou exclure ce qui est distinctif et essentiel dans la foi chrétienne — l'unicité du Christ et la grâce de salut qui vient de lui, le fondement trinitaire de la foi et de l'accès à Dieu (*Ephésiens* 2, 8.9.18). Le témoignage de l'Église devant Israël ne peut avoir d'autre fondement que celui même de l'Église : l'unique médiation de Jésus (*Timothée* 2, 5) et la révélation du Père, que lui seul nous donne (*Matthieu* 11, 27 ; *Luc* 10, 22, *Jean* 14, 6). C'est à l'intérieur même du judaïsme où elle est née que l'Église s'est vue contrainte à ce témoignage au Christ et à l'Évangile : et indiscutablement cette contrainte demeure. L'Église doit rendre témoignage à Jésus-Christ « en Israël », aujourd'hui comme aux premiers jours de sa mission., Comment respecter l'une et l'autre obligation sans atténuer la force ni de l'une ni de l'autre ? Uniquement en prenant au sérieux la vocation théologique d'Israël et sa mission dans le monde, et en y incorporant le témoignage distinctif de l'Église — ce qui demande une attention réciproque de l'Église et d'Israël, à l'intérieur de l'unique mission du peuple de Dieu dans le monde.

La mission d'Israël

À l'intérieur de l'alliance *universelle* de Dieu et de sa création, Israël a été élu comme partenaire historique de la révélation de Dieu : c'est par Israël que la connaissance et le service du Dieu vivant ont pu s'enraciner dans l'existence des hommes, être comprises et dites, et être communiquées à toute l'humanité. Israël a ainsi reçu le statut de représentant et de messenger de Dieu devant les « nations ». Affectant la forme d'une alliance *particulière* entre Dieu et Israël (*Exode* 19, 5.6), cette fonction sacerdotale d'Israël n'était pas destinée à être fin en soi : Dieu faisait de cette alliance l'instrument de son dessein universel de salut, en y offrant la base et la forme provisoire d'une nouvelle relation d'alliance en laquelle toute nation serait incluse. Par son alliance particulière, Israël était appelé à remplir, douloureusement, une fonction vicariale. Et cette mission a fait l'identité et la nature sacerdotale d'Israël. À la différence de toute autre nation, Israël est aussi *église*, peuple intrinsèquement ordonné à la connaissance et au service de Dieu, et remplissant à ce titre une lieutenance : Israël annonce prophétiquement, à toute nation et à travers toute histoire, l'unique Église ou peuple de Dieu auquel toute l'humanité doit eschatologiquement correspondre.

Cette mission d'Israël, signe et témoin parmi tous les peuples du salut de Dieu, est traitée avec considérable attention dans les prophéties d'Isaïe. Elle peut être représentée en référence à des événements historiques (*Isaïe* 2, 2-4 ; 19, 18-25 ; 25, 6-8), mais l'est souvent de façon plus profondément théologique, ainsi dans les « chants du servi-

teur ». La fonction vicariale d'Israël y est de souffrir en tant que porteur de la révélation de Dieu, que serviteur de son jugement et de son salut, et que médiateur d'une alliance destinée à donner la lumière aux nations, et à apporter le salut jusqu'aux extrémités de la terre (*Isaïe* 49, 6-8). La centralité de la souffrance en une telle médiation est particulièrement mise en relief dans le plus connu des « chants du serviteur » (*Isaïe* 52,13 à 53, 12) : l'association du serviteur de Dieu et de Dieu soi-même y devient si profonde que, comme une prophétie d'Isaïe le manifeste plus loin, Dieu lui-même est affligé de l'affliction de ' son peuple (*Isaïe* 63, 9s.). Mais au coeur de cette réflexion, les notions de *serviteur consacré par l'onction*, de *Saint d'Israël* et de *rédeempteur* se rejoignent en une figure énigmatiquement anonyme, qui résume toute la destinée sacerdotale d'Israël et le sens de ses souffrances, qui les personnifie, leur donne sens universel, et annonce l'accomplissement des desseins de Dieu en une ère messianique où les limites historiques d'Israël seront transcendées. La rédemption d'Israël signifie ici le salut de tous les hommes, pour le jour où le jugement des « nations » leur donnera la paix de Dieu.

Nous connaissons aussi des prophéties qui annoncent une transfiguration de l'alliance, et la promesse à Israël d'une *nouvelle alliance* (*Jérémie* 31, 31; 32, 38s.). Cette alliance « nouvelle et éternelle » est loin d'impliquer l'abrogation de l'ancienne alliance : elle représente un achèvement dans lequel ce qui est essentiel à l'ancienne alliance (« Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ») doit être élevé à un plus haut degré de communion avec Dieu, le jour où l'Esprit de Dieu sera répandu sur toute humanité, et où l'alliance sera réellement « au coeur » du peuple de Dieu (*Ezéchiel* 11, 19s. ; 31, 32s. ; 26, 26s.). Ainsi, en déterminant de l'intérieur l'identité de l'homme, l'alliance peut prendre une forme qui outrepassé les particularités historiques d'Israël ; et pour accomplir le sens universel qui est le sien depuis l'origine, c'est à tout homme que l'alliance porte la grâce de Dieu, son pardon inconditionnel, son salut. La douloureuse histoire d'Israël a pour fin, à travers cette modification radicale de l'alliance, d'y intégrer tous les peuples. Mais l'alliance particulière passée par Dieu avec Israël demeure impérissable : la fonction vicariale d'Israël est le coeur de l'économie divine, qui *dans et au travers* d'Israël prépare la consommation messianique où toute création sera renouvelée.

La mission de Jésus et de son Église

En passant de l'Ancien au Nouveau Testament, l'on constate que l'intelligence et l'annonce de l'Évangile reposent sur un tel accomplissement de l'alliance. Jésus a compris son identité d'après la fonction vicariale attribuée au « serviteur » par le second Isaïe, et selon le même énigmatique anonymat, montrant ainsi que sa propre mission s'ac-

complissait selon un propos rédempteur déjà incarné dans l'histoire et le destin d'Israël. Il se présente devant Israël avec les mots : « Les temps sont accomplis, et le Royaume de Dieu est tout proche : convertissez-vous, et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1, 14s.). Il affirme qu'avec lui un nouvel âge du monde est non seulement annoncé, mais inauguré : le règne de Dieu advient, les temps messianiques sont là. Le début de son ministère voit Jésus se réclamer d'Isaïe (*Luc* 4, 18s. et par.) ; et à la fin de son ministère, lorsque la croix approche, Jésus insiste : il doit accomplir la prophétie relative au serviteur souffrant (*Marc* 8, 31 et par.) et donner sa vie en rançon pour la multitude (*Marc* 10, 45 et par.). Enfin, il manifeste le sens salvifique de sa passion, quand, durant la dernière Pâque célébrée avec ses disciples, il prend lui-même la place des offrandes du sacrifice, et inaugure l'alliance nouvelle en son corps et son sang (*Marc* 14, 24 et par.). Jésus marche donc à la croix comme le serviteur qui, à la fois prêtre et victime, prend sur lui les péchés du peuple, mais aussi comme l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. Son offrande et son intercession vicariale sont approuvées et scellées quand le Père le relève d'entre les morts. Et en accomplissant la « nécessité divine » qui pesait sur le destin d'Israël, la mission rédemptrice de Jésus ouvre alors sur la consommation glorieuse de l'alliance.

Le double fait que Jésus fut rejeté par Israël et livré aux mains des païens, et qu'il fut cependant ressuscité et « institué Fils de Dieu avec puissance », eut pour effet de rendre définitif le *renouvellement* de l'alliance : l'alliance s'affranchit alors de la conception nationaliste du salut qui s'imposait à Israël, et assume le caractère inconditionnel d'un Évangile destiné à tout peuple. Le résultat est la cassure séparant désormais le judaïsme officiel — qui, ayant refusé son élection et sa vocation au moment décisif de sa destinée, fit retraite en un séparatisme nationaliste - de la multitude de ceux qui, de l'intérieur même d'Israël, consentirent à l'économie nouvelle incarnée et instituée en Jésus — et qui, constituant la base de la nouvelle communauté messianique, héritèrent par Jésus, Serviteur-Fils de Dieu, de la vocation et de l'élection d'Israël.

La restructuration de l'alliance s'incarna dans l'Église, confirmée par l'Esprit promis, marquée de son sceau dans les rites du baptême et de l'eucharistie, et prenant conscience d'elle-même comme corps du Christ, comme envoyée en mission dans le monde entier, et comme constituant la forme provisoire, entre Ascension et Parousie, de la création nouvelle. L'universalisation, ou la catholicisation, de la mission d'Israël commença concrètement avec l'enseignement d'Étienne, et fut ratifiée par son martyre. Elle reçut son interprétation apostolique de Pierre, attribuant la raison d'être de l'Église à l'oeuvre vicariale de Jésus, identifié avec le « serviteur souffrant », et investissant l'Église de la fonction sacerdotale et représentative d'Israël — position considérablement renforcée par *l'Épître aux Hébreux* et par *l'Apocalypse*. Mais simultanément l'Église était profondément consciente que la cru-

cifixion de Jésus, qu'elle ait été le fruit de la malice des hommes ou celui de leur ignorance, avait été prédéterminée par Dieu, et était part du destin d'Israël (*Actes* 2, 23 ; 3, 17-18 ; *1 Pierre* 1, 20 ; 2, 8) : la croix ne fonde pas une rupture d'avec le judaïsme, mais une plus profonde solidarité. L'Église ainsi, même dans la restructuration «économique» de l'alliance, refusa de se dire coupée d'Israël et de la vocation théologique d'Israël. Et le « concile des apôtres » ordonna même aux chrétiens venus du paganisme de se rendre solidaires du judaïsme par l'observance d'un minimum de règles juives (*Actes* 15, 28-29). Envoyée en mission dans le monde, l'Église demeura fondée sur Jérusalem.

Il fut paradoxalement donné à Paul, apôtre des païens, et dont la conversion accentua la séparation de l'Église et d'Israël, de formuler une théologie de l'existence et de la mission de l'Église qui tienne compte de ses origines juives. L'Évangile doit être annoncé au monde entier — mais *au juif d'abord*, et au païen ensuite. La raison en est que l'Église n'a pas de vocation à part, ni d'indépendance absolue, mais peut assumer la vocation, l'élection et la mission d'Israël dans l'unique mesure où elle est l'hôte d'Israël. En deux passages de grande importance, dans *l'Épître aux Romains* et dans *l'Épître aux Ephésiens*, Paul développe une position qui constitue la charte des rapports entre Église et Israël. Les églises issues de la gentilité doivent être considérées comme des rameaux greffés sur Israël pour avoir part à sa force spirituelle, et il faut garder en mémoire que les rameaux ne portent pas le tronc qui les porte. Ce n'est que dans et par son union à Israël que l'Église appartient à l'unique peuple de Dieu (*Romains* 11, 15s.). Les gentils sont comme tels sans espérance et sans Dieu dans le monde, étrangers aux promesses de Dieu et aux alliances. Israël seul est le peuple de Dieu, unique peuple au destin messianique : et si les nations doivent avoir part au salut de Dieu, ce sera par leur incorporation à la communauté d'Israël (*Ephésiens* 2, 12s.). L'Église du Christ ne peut donc pas revendiquer pour elle seule d'être Église. Au contraire, l'élection et la vocation d'Israël lui demeurent valides : l'Église ne peut être elle-même qu'en étant fondée sur Israël et assimilée à Israël ; ce n'est qu'ainsi qu'elle peut participer à la mission d'Israël et s'engager dans l'universalisation de cette mission (cette universalisation dépendant elle-même, d'après Paul, de la participation de tout Israël à l'économie de salut instituée par Jésus — *Romains* 11, 12-15). Pour autant que les juifs rejettent l'Évangile, ils se font « ennemis de Dieu » au bénéfice des païens. Mais pour autant qu'ils appartiennent à une alliance que Dieu ne révoque pas, ils demeurent aimés de Dieu au nom de leurs pères, ne sont nullement privés de leur élection et de leur mission, et seront donc pardonnés et sauvés en raison de l'alliance. C'est en fait, argumente Paul, en raison de leur refus de prêter attention à l'Évangile qu'ils recevront le pardon et le salut de Dieu. Le dernier mot du témoignage du chrétien devant le juif est de le provoquer à prendre part à l'accomplissement eschatologique qui est proposé ensemble au juif et au païen (*Romains* 11, 1s. ; 11, 32).

Le témoignage de l'Église chrétienne face à l'Église juive

A. Sympathie et compréhension

Nous sommes traditionnellement tentés de parler d'Église et de Synagogue — beaucoup de nos frères juifs aussi. Or, si nous prenons au sérieux l'enseignement du Nouveau Testament, nous ne pouvons parler rigoureusement que d'une seule Église et d'un unique peuple de Dieu. Tragiquement, un schisme déchire cette Église une — le schisme qui sépare le juif du chrétien est la plus profonde division à l'intérieur de l'Église. Tant que ce schisme demeure, le juif et le chrétien ont l'un de l'autre une vision faussée. Cela n'est nulle part plus évident qu'à propos de l'identité de Jésus. Lorsque l'Église née des nations se coupe d'Israël, elle se coupe aussi d'une certaine manière de Jésus, et le comprend à travers le prisme des cultures païennes. Le chrétien, en quelque sorte, met sur le visage de Jésus un masque païen, obscurcissant alors son témoignage, et rendant alors impossible au juif de comprendre et d'accepter ce Christ paganisé. S'il fait cela, le chrétien manque lui-même à comprendre véritablement le Christ — d'où la débâcle de la recherche, toute païenne, du «Jésus de l'histoire», où les instruments conceptuels utilisés par les chrétiens s'avèrent inadéquats. La guérison du schisme séparant juifs et chrétiens doit aller de pair avec une entraide dans l'intelligence du mystère du Christ. Cela est déjà le cas d'ailleurs, de surprenante manière.

Le chrétien doit comprendre et partager le destin et la mission d'Israël, et le respect de la fonction vicariale d'Israël n'en est pas la moindre raison. L'Église chrétienne s'en est traditionnellement tenue à la thèse selon laquelle l'alliance avec Israël a été abrogée et remplacée par l'alliance avec l'Église — Israël alors n'est plus que le «peuple de Dieu selon la chair», alors que l'Église chrétienne est considérée comme le «peuple de Dieu selon l'Esprit». Mais cette thèse est une erreur tragique, à la fois une insulte à l'égard du peuple juif et un outrage à l'élection d'Israël, et à sa vocation pour le salut et la bénédiction du monde. Il est essentiel à un témoignage authentiquement chrétien d'accepter que la relation d'alliance demeure entre Dieu et Israël : elle constitue Israël, et a part liée avec l'accomplissement du salut de Dieu, où Israël doit remplir une décisive fonction eschatologique. Accepter la validité continuée de l'alliance implique alors que la fonction vicariale d'Israël dans l'histoire soit reconnue comme continuant. Cela implique, par exemple, que si le juif est «aveugle» à la messianité de Jésus (et «qui est aveugle sinon mon serviteur?» — *Isaïe* 42, 19), cette cécité est causée par l'Évangile, que le juif est aveugle à notre place, et dans cette «désobéissance» continue de remplir sa fonction vicariale. Cela implique que nous ne pouvons pas attendre du juif qu'il

devienne chrétien de la même manière que le païen : car le juif ne peut suivre Jésus que dans l'obéissance à l'alliance octroyée par Dieu. À de telles questions, le chrétien doit donner plus d'attention que ce n'a été le cas jusqu'aujourd'hui...

Il est important au chrétien de comprendre la tension intérieure dans laquelle le juif est inévitablement pris, en raison de la vocation qui d'Israël fait à la fois un peuple et un non-peuple. Selon la théologie de la création, Israël est une nation parmi les nations ; mais par vocation, Israël est une église en relation spéciale avec Dieu. La tension court, dans toute l'histoire d'Israël, entre les aspirations *ethniques* du juif et son destin ecclésial. La tension est résorbée parfois, soit par assimilation culturelle à d'autres nations, soit par le moyen d'un séparatisme rigide. Mais elle appartient à l'inconscient d'Israël. Elle a même été exacerbée par la création en Terre Sainte de l'Etat d'Israël où les obligations ethniques et ecclésiales deviennent plus lourdes encore. Et il est possible que les douleurs d'une telle tension soient part de la fonction vicariale d'Israël, et que Dieu y soit à l'œuvre, y préparant une communauté qui anticipe l'entrée du peuple de Dieu dans le Royaume.

Il est urgent que nous tentions d'entendre aussi sympathiquement que possible ce qui est arrivé à Israël après la crucifixion de Jésus, et après la destruction du Temple. Un processus est intervenu, qui a changé le caractère du judaïsme. On peut le définir comme un abandon de la destinée sacerdotale et rédemptrice d'Israël, si vivement perçue dans l'Ancien Testament, pour un judaïsme sévèrement moral et non rédempteur. Le judaïsme rabbinique dut réinterpréter largement l'Ancien Testament pour le mettre à l'unisson des développements qui le conduisaient *de facto* vers une religion fortement éthique. Et du coup, comme Paul le vit clairement, le contraste entre la justice morale du judaïsme rabbinique et la justice que donne la grâce de Dieu devint considérable. Mais notre présent n'amène-t-il pas des changements tout aussi radicaux ? L'on pense d'abord à l'Holocauste, et aux preuves qu'il a données des risques terribles que comporte l'existence juive, et de l'élection d'Israël à une fonction vicariale. L'on pense aussi au retour, fondateur d'une époque, d'Israël dans la « terre promise » où *Terre et Livre* agissent en profondeur sur l'âme juive. Et l'on doit aussi prendre en compte la découverte — que nous ne pouvons que trouver providentielle — des « manuscrits de la Mer Morte », qui ont ressuscité, et réinjecté dans la pensée et dans la religion d'Israël, une forme pré-rabbinique et plus « sacerdotale » de judaïsme. Il est difficile de mesurer exactement l'impulsion donnée par la découverte à un nouvel examen, par juifs et chrétiens, de leurs communes origines. L'on ne peut pas oublier, non plus, l'immense influence de Martin Buber, et les nouvelles approches juives du christianisme : s'y développent les possibilités d'un dialogue théologique entre Église et Israël tel qu'il n'y en a pas eu depuis l'âge apostolique.

B. Le témoignage du chrétien devant Israël

C'est indiscutablement Paul qui a montré à l'Église comment rendre témoignage au Christ devant le monde et devant Israël. Il écrit dans *l'Épître aux Romains* : « Je n'ai pas honte de l'évangile du Christ : car il est puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient, d'abord pour le juif, ensuite pour le païen » (1, 16). Cette déclaration repose clairement sur l'enseignement de Jésus lui-même, ainsi qu'on peut le voir chez Luc (*Luc* 24, 47 ; *Actes* 1, 18). Mais Paul savait que la pierre d'achoppement est la croix (*1 Corinthiens* 1, 23), et que le pivot de tout témoignage chrétien est la résurrection. L'Église du Christ doit évidemment porter devant Israël un témoignage *christologique* sur la crucifixion et la résurrection de Jésus. Mais ce doit être par-dessus tout un témoignage rendu à, et une proclamation de, la Bonne Nouvelle du pardon inconditionnel de Dieu, étendu également aux juifs et aux païens, sur la base de l'unique alliance dans laquelle Israël est parmi les nations le suprême représentant de Dieu et le médiateur de sa révélation. Quelque forme particulière que le témoignage du chrétien prenne, il doit prendre en compte l'existence et l'impérissable continuité d'Israël, au milieu des nations et dans l'histoire du monde, comme signe et attestation du jugement de Dieu et de sa miséricorde envers toute humanité — et même, en dépit des refus d'Israël, comme une attestation de la royauté du Christ qui, issu d'Israël et en assumant le destin théologique, est seigneur des nations et de l'histoire. Comment cela est-il à faire, et quelles formes le témoignage du chrétien devant Israël peut-il concrètement prendre ?

(a) *Le témoignage chrétien doit prendre une forme corporative.*

L'Église est témoin du Christ en lui étant transparente, en manifestant qu'elle est corps du Christ. La constance d'une relation au Christ vécu en communion fraternelle doit donc être première. Selon l'enseignement de Paul en *Romains* 9-11, des lignes directrices peuvent être indiquées ici.

1. Le témoignage doit être adressé à *tout Israël*, à Israël comme entité collective, et non à des « individus ». Le peuple juif est dans le monde la communauté croyante primordiale. De ce fait, le juif ne peut pas devenir chrétien en se coupant de l'alliance instaurée par Dieu avec Israël : ce ne serait pas foi mais manque de foi, non pas obéissance mais une forme de désobéissance. Le juif peut devenir disciple de Jésus, et le reconnaître comme Seigneur et Sauveur, à l'intérieur de l'alliance entre Dieu et Israël. La tâche du chrétien est alors de rendre témoignage devant Israël globalement, en priant dans l'espérance qu'Israël participera collectivement à la restructuration de l'alliance advenue par et dans l'Incarnation et le mystère de Pâques. Cela veut dire que le témoignage du chrétien doit rejoindre le juif dans la tension qui règne entre ses aspirations ethniques et sa vocation ecclésiale. A un tel témoignage, la nouvelle situation d'Israël en Terre Sainte offre un temps favorable.

2. Le témoignage doit être lié à la réalisation de la mission chrétienne au cœur de l'histoire du monde. Israël lui-même témoigne du travail de Dieu dans l'histoire ; et en attestant que Dieu a sauvé dans le passé, le juif espère une consommation eschatologique qui impliquera, par-delà la restauration de l'entité Israël, l'établissement d'une communauté pacifiée et recréée aux dimensions du monde. Le retour dramatique et inattendu d'Israël en Terre Sainte est une partie de ce témoignage rendu au « jour de Dieu » encore à venir. Le chrétien doit ici, relier ce témoignage à la vie, à la passion et à la résurrection de Jésus, le juif, en qui Dieu offre les prémices de la renaissance de tout Israël. Le témoignage du chrétien, Paul y a insisté, consiste spécifiquement à ordonner le monde et Israël à la venue finale du Christ, qui inaugurerait le « jour de Dieu ». C'est en participant à la réconciliation en Christ du monde et de Dieu, et à la vocation eschatologique donnée par Dieu à l'histoire des hommes, que le témoignage de l'Église peut porter du fruit en Israël : ce sera par ce que Paul appelle une provocation d'Israël à la jalousie (*Romains* 11, 11-14, cf. 10, 19). Le témoignage du chrétien vaut pour autant, donc, qu'il lance la communauté chrétienne au cœur du monde, où elle doit accomplir la mission que l'Église tient de l'alliance passée entre Dieu et Israël. C'est en s'émerveillant de voir Dieu à l'œuvre dans la mission de l'Église qu'Israël sera « jaloux », et deviendra le partenaire de l'Église dans sa mission auprès de toute l'humanité.

3. Le témoignage du chrétien devant Israël ne peut qu'être lié à la réconciliation de la communauté chrétienne elle-même. Les divisions de l'Église, et tout particulièrement ses divisions en Terre Sainte, et jusque dans le Saint-Sépulcre, mettent en question pour le juif et l'israélien l'authenticité et la sincérité de notre témoignage. Si nous croyons que le sacrifice du Christ est intervention rédemptrice de Dieu, comment être séparés les uns des autres sans être séparés de Dieu ? Comment annoncer une réconciliation avec Dieu si nous ne sommes pas réconciliés entre nous ? Et si nous croyons que la mort et la résurrection de Jésus sont les arrhes de la résurrection d'Israël, comment pouvons-nous demeurer séparés de l'Église des juifs ? L'Église des chrétiens ne peut répondre à ces questions sans approfondir les dynamismes œcuméniques, et sans vouloir guérir les ruptures qui morcellent l'unique peuple de Dieu — celle, au premier chef, qui sépare le chrétien et le juif. Si l'Église ne le fait, il restera difficile pour le juif d'accepter son témoignage : ce ne sera pas celui d'une communauté manifestant, au moins provisoirement, l'ordre messianique auquel sa foi et son existence mènent Israël.

(b) *L'Église doit apprendre à participer, visiblement, à la mission d'Israël, si elle veut rendre réellement témoignage auprès d'Israël.*

Une telle participation impliquerait au moins une triple assimilation et un triple témoignage.

1. L'Église doit prendre rang avec Israël dans le peuple de la Parole.

Israël est la communauté élue parmi les nations, et à qui l'être est donné quand Dieu lui adresse sa Parole et lui en confie la charge. La Parole est ici Dieu lui-même en tant qu'il parle, elle est mode personnel, activité du Dieu qui va à la rencontre de l'homme, et qui l'habilite à répondre librement à sa grâce. La Parole de Dieu vient à l'homme pour instituer une réciprocité ; la Parole appelle réponse, et l'autocommunication de Dieu à l'homme l'orientation de l'homme vers Dieu. Dans Israël, la Parole de Dieu a fondé une *communauté de réciprocité* où la Parole s'assimile la réponse que l'homme lui donne. C'est ainsi que la Parole s'est au cours de l'histoire emparée d'Israël, pour en faire une prophétie adressée par Dieu aux nations. Cette réciprocité fait de l'Ancien Testament la médiation continuée de la révélation de Dieu à Israël, et par Israël à toute l'humanité. Ce fut certes la tentation de l'Église des juifs, sous l'impulsion du rabbinat, de concentrer son attention sur la lettre de l'Écriture, et d'offusquer la modalité personnelle et vivante de l'autocommunication de Dieu, s'enfermant ainsi dans une relation légaliste à la Torah. La tentation chrétienne, surtout dans la modernité, a été inverse : oublier l'incarnation en Jésus-Christ de la Parole de Dieu, et alors interpréter le texte néotestamentaire de la révélation de Dieu selon un recours à la tradition qui fait perdre ce que la Parole a librement à dire. Le christianisme contemporain a désespérément besoin de l'aide du judaïsme pour ne pas perdre le fondement objectif que la Parole médiatisée par l'Écriture donne à la foi. Mais le chrétien a symétriquement un devoir fraternel à accomplir à l'égard d'Israël : proclamer la Bonne Nouvelle du salut donné à quiconque invoque le nom du Seigneur. C'est en transmettant la Parole évangélisatrice à Israël que nous lui permettrons de retrouver la source créatrice de son existence, la Parole vivante de Dieu, et de devenir totalement le peuple de la Parole. Mais le chrétien ne pourra porter ce témoignage que s'il est disposé à écouter la Parole transmise par Israël, de sorte qu'Église et Israël forment, ensemble, le-double et unique peuple envoyé dans le monde par la Parole.

2. L'Église doit s'associer plus étroitement à la mission d'Israël, et y intégrer son propre témoignage. La *Première épître de Pierre* précise de quoi il s'agit : « Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple élu pour proclamer les merveilles de Dieu, appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui n'étiez pas un peuple et qui désormais êtes le peuple de Dieu, qui ne connaissiez pas la miséricorde de Dieu et qui désormais avez reçu la miséricorde de Dieu » (*1 Pierre* 2, 9-10). La tentation chrétienne est de refuser d'être à part, et de vouloir s'assimiler aux sociétés et aux cultures. La tentation d'Israël est autre : elle est de se réfugier dans son identité et, séparé de toute autre nation, de perdre la fonction représentative et sacerdotale qui doit être celle d'Israël parmi les nations. Encore une fois, les chrétiens doivent prendre conscience de la *particularité* d'Israël et de l'Incarnation, s'ils doivent accomplir leur mission

théologique sans être submergés par la sécularisation du monde et de la culture. En retour, la contribution de l'Église devra être d'aider Israël à plus de fidélité à son élection et à la fonction sacerdotale qu'il doit exercer. Le séparatisme juif — auquel, hélas, l'antisémitisme de l'Occident « chrétien » n'a pas peu contribué — a eu pour conséquence un amoindrissement de la signification représentative d'Israël, à la fois dans la conscience juive et aux yeux du monde. Et l'étrange perte, dans la foi et la liturgie juives, de l'élément sacerdotal, jointe à la moralisation sévère de l'existence juive, peut avoir quelque chose à voir avec ce « voile » qui, selon Paul, affaiblit la lecture de l'Ancien Testament par Israël (2^e Corinthiens 3, 14-16). Mais si ce voile n'est ôté qu'« en Christ », il est tout aussi vrai que ce n'est qu'après une redécouverte du sens sacerdotal et rédempteur de l'Ancien Testament — par exemple de cet « évangile de l'Ancien Testament » que sont les chants du serviteur en Isaïe — qu'Israël pourra comprendre la fonction sacerdotale et rédemptrice de Jésus dans l'évangile néotestamentaire. Mais comment l'Église pourra-t-elle aider Israël à cheminer en cette direction, si ce n'est en assistant Israël dans sa fonction représentative et dans la solitude qu'elle implique, et en partageant avec Israël le coût de sa mission, et jusqu'à la difficulté d'être juif ?

3. En quel horizon mieux qu'en celui de l'Holocauste l'Église peut-elle s'associer à la mission d'Israël ? Israël en a payé le prix pour remplir à l'égard du monde sa mission vicariale. De l'Holocauste, Israël est sorti comme né à nouveau par la grâce de Dieu. Au *pourquoi*, l'Église ne peut donner de réponse, sinon en désignant la croix. Même si le monde a ainsi traité le Christ, il siège pour toujours avec puissance à la droite de Dieu. Et même si le monde a ainsi traité le juif, Israël demeure dans l'histoire un facteur derrière lequel s'entrevoit la puissance de Dieu. C'est certainement par la théologie du serviteur souffrant d'Isaïe — qui dans les camps de la mort apporta la consolation de Dieu à d'innombrables juifs — que le sang de l'alliance ancienne et le sang de la nouvelle alliance pourront être interprétés solidairement. Dieu n'a pas abandonné Jésus à la violence des hommes, le dernier de tous les mots humains n'est pas « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », et en ressuscitant Jésus, Dieu a pénétré dans l'enfer de notre péché, et l'a pris sur lui. Dieu s'associant à nos souffrances dans la passion et la résurrection de Jésus : n'est-ce pas ce dont nous avons à témoigner devant Israël ?

(c) *L'Église doit engager avec Israël un fondamental dialogue théologique.*

Ici encore, l'activité missionnaire de Paul fournit le meilleur des modèles. Nous apprenons dans les *Actes* qu'il proclamait l'Évangile dans les synagogues d'abord, et qu'une clarification doctrinale devant Israël lui était essentielle. Le besoin en est aussi grand aujourd'hui, pas seulement en raison de la littérature accumulée des deux côtés, mais parce que de nouvelles intuitions, notamment dans le judaïsme, exi-

gent que juifs et chrétiens entreprennent ensemble un important travail de théologie. En même temps, nous avons besoin de mieux comprendre ce que le dialogue du juif et du chrétien veut dire dans le contexte missionnaire où l'Église et Israël existent. La plupart des enjeux ont déjà été notés — qu'il suffise maintenant d'indiquer les questions qui demandent l'élucidation la plus urgente.

Elles sont si profondément solidaires que la discussion ne peut en fait porter que sur le tout. La première à exiger traitement serait peut-être celle du concept *d'alliance*. Il faudrait saisir l'alliance dans sa relation à l'ordre universel de la création et de la nature : et c'est dans ce contexte que l'alliance particulière, l'autorévélation de Dieu à Israël, le rapport d'Israël à sa Terre et à son Livre, auraient à prendre place. Intervendrait alors le concept d'un unique peuple de Dieu continuant à travers l'histoire, mais différemment structuré selon l'ancienne et selon la nouvelle alliance, l'Ancien et le Nouveau Testaments, Israël et l'Église — et l'on ne pourrait alors éviter la question maîtresse de l'incarnation en Jésus de la Parole de Dieu. Le concept de *Parole de Dieu* lui-même demanderait que juifs et chrétiens le méditent en commun, d'une part pour interpréter la relation de la Parole à Dieu, d'autre part pour comprendre la relation de la Parole à la foi du peuple.

La doctrine de Dieu, et de l'unicité de Dieu, est d'importance suprême, et il y a présentement possibilité d'une approche commune de la question, grâce à l'oeuvre de penseurs comme Buber. La question disputée est : Dieu peut-il être connu tel qu'il est dans sa relation intime à lui-même (ce qui, d'après Buber, est indispensable à toute connaissance véritable de Dieu), ou non ? Buber accuse la théologie protestante moderne de répondre négativement à la question, et de perdre ainsi toute saisie conceptuelle de Dieu. Mais si nous connaissons réellement Dieu tel qu'il est en lui-même, n'accédons-nous pas à la théologie trinitaire (cf. *Ephésiens* 2, 18) ? Buber dut se rabattre ici sur la thèse spinoziste de l'amour intellectuel de Dieu pour lui-même, c'est-à-dire en fait une relation d'amour constituant l'être même de Dieu — ce qui est le fondement du dogme trinitaire. Le dialogue devrait ici porter sur la « trinité » de Dieu plus précisément que sur la « trinité ». Et comprendre Dieu comme étant déjà en soi-même communion amoureuse, devra reconduire nécessairement à la question discutée plus haut du rapport de Dieu à la souffrance — à propos de laquelle nous avons à penser ensemble la présence de la *shekinah* dans le buisson ardent, la présence de Dieu sur la croix, et la présence de Dieu à Auschwitz. La souffrance démesurée de l'Israël moderne ouvre certainement au juif le chemin d'une intelligence de la croix du Christ, et de la rédemption comme acte absolument personnel de Dieu.

Le dialogue du juif et du chrétien a assurément sa question centrale en christologie. Il est très remarquable qu'un point de vue nouveau soit apparu en Israël même — ainsi dans les *kibboutzim*, parfois

d'inspiration marxiste, où les évangiles sont lus afin de promouvoir ce qu'on y appelle le « rapatriement » de Jésus en Israël ou dans le judaïsme. Y a lieu une reconnaissance spontanée de l'appartenance de Jésus le juif à Israël, et de sa responsabilité vis-à-vis du destin d'Israël. Est lié à de tels faits le rapport ambivalent, fait d'amour et de haine, qui règne entre le juif et le chrétien — et y apparaît qu'un bouleversement soudain de ce rapport peut intervenir. Mais seul un dialogue théologique sur la fonction représentative de Jésus et sur le statut sacerdotal d'Israël pourra jouer ici le rôle maïeutique nécessaire à une réconciliation du juif et du chrétien.

Une dernière question : celle de *l'objectivité de la loi divine*. Le problème a importance par-delà les limites d'Israël et de l'Église. Notre connaissance du bien est-elle ou non fondée sur la justice de Dieu ? Le concept de droit positif qui, jusqu'à nous, a dominé les discussions, a été mis en question par toutes les atrocités qui ont pu prendre la figure du formellement légal — et, du coup, la question d'une fondation ontologique de la loi dans la réalité divine nous revient en force. Le même type de question doit être posé dans le domaine des sciences de la nature à propos des lois physiques : il nous faut retourner à une conception de la « loi » qui repose objectivement sur une ontologie, et qui abandonne conventionnalisme, positivisme et constructivisme. Le positivisme paraît encore vivant dans le domaine des sciences sociales, et avec lui l'utilitarisme politique et l'éthique contextuelle. Un dialogue entre scientifiques, juristes et moralistes juifs et chrétiens ne pourrait pas ne pas exercer une influence profonde sur les modèles à utiliser de l'existence socio-politique. Cela pourrait permettre de réfuter le mal et la terreur. Et cela pourrait contraindre Israël à repenser Décalogue et Torah dans l'horizon universel du monde, et à redécouvrir les dimensions de sa mission auprès de toutes les nations. Pour autant que la science est en cause, il n'est pas douteux que les concepts fournis par la théologie de la création et de l'incarnation ont eu et ont encore l'importante conséquence d'une « ré-ontologisation » des structures scientifiques. Il n'y a pas de raison de douter que l'injection des mêmes concepts dans le dialogue du juif et du chrétien puisse exercer une même fonction à l'intérieur d'Israël...

Thomas Forsyth TORRANCE
(traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste)
(titre original : « Christian Jewish Dialogue »)

Thomas Forsyth Torrance, né en 1913. Études de lettres, philosophie et théologie aux universités d'Edimbourg, Bâle et Oxford. Membre de la British Academy. Modérateur de l'Église d'Écosse en 1976-1977. Publications: outre de nombreux articles, près de trente livres de théologie et de philosophie des sciences. Citons notamment : *Theological Science* (1969), *Divine and Contingent Order* (1981), *Reality and Scientific Theology* (1985).

Christophe CARRAUD

Misère de la poésie

JE ne crois pas qu'il y ait de poésie chrétienne (1). Cela ne veut pas dire que toutes les poésies, du même coup, où pourrait affleurer quelque chose d'un mystère, à leur manière, le seraient. Pourtant subsiste l'impression, simple et obscure ainsi, que les poètes, et peut-être toujours, étant poètes au sens que certains aujourd'hui exigent, sont les premiers à « voir » Dieu : quand nous est donnée à nous une grâce, la poésie comme une vérité de parole, comme une espérance, sur nos sols parfois d'orage, d'une épiphanie.

Rapports ambigus, bien sûr, de cette poésie à la révélation, — mais ils sont pour nous, qui nous disons chrétiens, l'occasion, ici et maintenant, d'un espoir plus profond.

Car je sais qu'il n'y a de Parole que celle que nous n'avons pas entendue, et que l'autre bouche, intérieure en nous à de certains moments, comme le dit Claudel, seule profère ; mais aussi que la poésie, entendons ici certaines tentatives, au sens le plus noble et ainsi le plus humble de ce mot, celles de Pierre-Jean Jouve, de Gustave Roud, d'Yves Bonnefoy, d'autres encore, peut nous mener, comme une parole chair misérable, à mieux entendre « l'inouï de Dieu », — étant donc *parole*, où se comprend, plus qu'ailleurs, la possibilité d'un salut, même si l'espoir qu'il y a en elle est pris entre les mots à quoi nous le devons et le refus qu'ils soient un monde, bientôt illusoire. La parole poétique préfère son douloureux paradoxe à l'idée toujours tentante d'un progrès grignotant les parts d'ombre sous sa lumière positive : au plus haut de l'exigence poétique, *tout* doit être là, « *une fraîcheur d'eau au creux de la main* » (2), expérience d'une vie divine,

(1) Je serai amené à citer beaucoup de textes, tous pris dans un « corpus » contemporain, et à parler obliquement d'un grand nombre d'entre eux. La plupart me sont très proches, et peut-être pour la part d'erreur qu'il y a en eux. Quant à cette première assertion, elle sera, je crois, suffisamment expliquée plus bas.

(2) Philippe Jaccottet.

même si elle est sans Dieu, pour quelques-uns aujourd'hui ; quelque chose comme le déchirement soudain du voile, et non l'impudicité progressive du tissu que l'on relève sans révélation (3).

Langage et parole

Je parlerai donc d'abord de langage, car c'est là qu'est notre chance, à partir de quelques questions qui, aujourd'hui avec plus d'acuité, se posent à son sujet, parce que la réflexion sur le langage est à présent très forte, parce qu'en poésie c'est le pouvoir de « présence » qu'a la parole qui, au moment où nous habitons un monde désapproprié d'une forme d'immédiateté que le langage aurait pu à nouveau susciter, nous retient et nous interroge. Et je voudrais poser ces questions à propos de quelques lignes, assez loin de toute préoccupation religieuse, prises chez un auteur où les problèmes du dire sont seconds ; on y percevra peut-être, sous ce paradoxe, et l'outrance d'un petit apologue critique, que la parole, nos mots, sont toujours aux prises avec l'événement du salut.

Voici le début d'un chapitre du *Monde désert* de Pierre-Jean Jouve :

« *Matin de juin, toutes les fleurs, tous les oiseaux.*

Jacques marchait sur une petite prairie qu'enfermaient les mélèzes. Il foulait une herbe odorante, délicieuse, où les fleurs étaient en aussi grand nombre que les feuilles. Là-dessus reposait l'azur.

Chaleur légèrement répandue partout ; et du vent ».

Il faut dire la difficulté dès « notations » : elles n'ont pas à rendre un contenu cénesthésique, car une page n'est pas une fiole à parfums, mais peut-être à dire nos sens, ce qu'ils perçoivent et ce qu'ils font percevoir de nous, intérieurs, extérieurs.

Soit la nature, un paysage, et ce que je vois, sens d'elle, ou ce qu'elle secrète en moi dans l'intermédiaire instantané et aussitôt effacé de l'impression : hésitation du dire devant elle. D'où naît la volonté que tous les mots aient leur poids de réalité, cette « réalité » dont la question ne se pose pas et qui est le fond sur quoi nous marchons, — par

(3) Ce mouvement de va-et-vient que je décris entre Église et poésie, je le retrouve nécessairement à d'autres endroits aujourd'hui, notamment dans un livre d'Hans-Urs von Balthasar, *La vérité est symphonique* : son introduction, parlant de cette vérité dans le temps et hors du temps qu'est le Christ, propose comme un modèle de compréhension les formes symphoniques du XVIII^e siècle ; il est curieux de donner un lieu, extérieur semblait-il au mystère, à la vérité, fût-elle musicale, un lieu qui se moque du séjour que nous habitons, ici et maintenant. Mais reste, là aussi, que cela désigne peut-être, dans l'impossibilité d'un retour au passé désormais brouillé pour nous, ce que la musique doit être -- , précisément parce que ce retour est impossible.

quoi, pour un peu de nous-mêmes, nous sommes : « *matin* », « *fleurs* », « *oiseaux* », etc. ; expression fragile, précaire, mais précieuse, et s'enrichissant de ce que nous savons qu'elle n'a cédé aux mots que par générosité, et qu'elle pouvait, présence pleine, s'en passer, pour être à jamais vent ou matin... Cette volonté est aussi bien respect, qui trouve dans la juxtaposition chargeant la nature de se reconnaître dans les noms qu'elle a voulu et de les remplir de la présence que notre vie y surprend, l'idéale expression d'un en-deçà que la plénitude hors langage de nos sens magnifie.

Il faut que Jacques — un homme — paraisse (qu'il paraisse dans le récit, dans les mots, et les oblige à un ordre) pour qu'aussitôt on perde quelque chose de cet échange et de cette facile reconduction des mots à moi et aux choses. Parce qu'au vrai la « *prairie* » n'était pas « *enfermée* » par « *les mélèzes* ». Peu à peu un ordre, naturel peut-être, disparaît derrière la réalité intransigeante de la syntaxe, comme si l'on s'opposait ainsi à quelque transitivité crue simple.

Faut-Il alors ne plus parler qu'en juxtaposant, insensés, des mots que l'au-dehors viendra confirmer ? Non. L'immédiat, un rapport simple à la terre, ne doit pas devenir, parce que nous parlons, transcription signifiante de l'immédiateté. Il faut gagner la légèreté de la terre, et non aimer la liberté d'une algèbre de papier ; il faut reconnaître un autre monde, humain, extérieur, — autre —, se moquant malgré lui du monde à lui donné et que pourtant il aimerait rejoindre, et comme désirer des pages pour que leur somme s'humilie jusqu'au chiffre impensable et infime que serait le nom murmuré et vrai de tout ensemble, paysage, ciel, et nous. Le mot « *azur* » — c'en pourrait être, ailleurs, un autre —, dans l'exemple que je citais, dit assez cela ; il dit ce bleu simple, là, au-dessus de nos têtes, ce qu'aussi il peut être, quelque chose, mettons, comme une ouverture et une profondeur. Une telle richesse, à la fois simple et lumineuse, « *repose* », oui, *elle ne peut qu'être*, dans son état le plus plein, couvrant tout et pourtant ayant besoin de tout qui au-dessous d'elle indique sa présence, — terre et ciel indissolublement mêlés. Et ces deux petits mots, j'allais dire si nuls : « *là-dessus* », ils ont un sens, ils se réfèrent, c'est vrai, aux mots déjà prononcés, mais comme à mi-voix, répercutant en eux le souvenir de ceux qui les ont précédés, en lui associant, dans notre recherche devenue instinctive, toutes les résonances libres.

Cette vérité de parole dont je parlais, cette mission aussi bien qu'est la poésie de tout donner de nos sens pour un peu de *présence réelle* (4), la voici peut-être dans ces mots qui sont à la fois tout ce que nous pouvons espérer et cette « *terre brève* » (5) que nous habitons.

(4) Il va de soi qu'un travail précis reste à faire sur ce mot de *présence* si employé par les poètes. Je note seulement, avec un sourire, mais compréhensif, qu'ici encore une certaine force, ou une certaine honnêteté de parole, et surtout au moment où elle voulait s'en détacher le plus, rencontre la Parole qu'est le Christ.

(5) Yves Bonnefoy.

On sait donc la promesse que nous font les mots d'une lumière sans défaut, d'un éclat primitif où quelque chose de l'être, malgré la pauvre prétention qu'a ici ce mot, nous serait donné à embrasser et à comprendre, au-delà des aveuglements et des compromissions du langage quotidien. Mais existe aujourd'hui la certitude, crucifiante, que le monde qu'ils ont voulu n'est pas cette « *réalité rugueuse* » qui en eux nous manquera. Il n'y a pas d'art poétique, aujourd'hui, qui puisse, grimaçant, nous proposer un élixir d'enfance, un eden de libraire ; et, aujourd'hui, cela nous est une chance et une raison d'espérer. Que d'autres, à d'autres époques, plus proches peut-être d'une source où rafraîchir ses mains, aient pu, ici ou là, parler, vivre même, au plus près d'une terre légère et d'un dieu leur proche, — cela nous est interdit. Et comment, même si nous rêvons de vivre en leur monde, faire sien, sans oublier nos terres morcelées, ce qu'il leur suffisait de dire, de voir, pour croire être, dans une transparence qui aujourd'hui n'est plus ?

Voilà à nouveau le langage, seul recours, — pourvu que l'on sache en lui croire au salut qu'il ne peut donner. Nous sommes condamnés à ne plus habiter nos images, mais cet exil, cette misère dérisoire d'une poésie qui se définissait par elles, souveraines et plénières, nous feront peut-être écouter une vraie parole, exigeante, difficile, pour avoir su, à chaque pas, qu'elle se conquiert sur le silence.

Ce mouvement, qui est, je crois, celui de grandes poésies contemporaines, j'aimerais dire qu'il rencontre la Parole, le mystère de l'Incarnation et celui de l'Église, et qu'aussi bien nous avons besoin des poètes pour faire de ces mystères, ici, nos mystères (6). Mais que ceci, auparavant, soit dit, lorsque nous approchons de cette région si féconde où foi et incroyance semblent mêlées, lorsque nous savons le pouvoir inquiet et souvent obscur qu'est la parole, et qu'elle est le lieu, pour nous, où viennent échouer, entre foi et incroyance, nos logiques frontalières : je comprends l'agacement d'Yves Bonnefoy lorsque l'on veut, par exemple, faire de Rimbaud, et pour qui? un chrétien. Sans aucun doute, beaucoup — et ce n'est pas qu'une question de maladresse — ont voulu tirer la couverture à eux, avec une force accrue de la certitude qu'étant sans coutures elle ne céderait pas. Mais ce n'est pas bon ainsi : car il y a dans l'incroyance d'Yves Bonnefoy et dans celle, intermittente, de Rimbaud, cette veille exigeante, cette attente, cet espoir d'une terre inconnue qu'ils n'osent dire promise et dont nous nous surprenons parfois à oublier, tout à nos fétiches habituels, la trop haute réalité.

(6) Que ces mystères soient nôtres, et qu'ils soient aussi notre secret.

...Trouver dans l'acte poétique une perspective religieuse, — seule réponse au néant du temps (7)

Quelques remarques à propos d'Yves Bonnefoy, qui définit le mieux actuellement les tâches et le lieu de la poésie, et nous apprend ce que peut être notre parole ; à propos tout d'abord de ce qui en lui est le plus immédiatement perceptible : à l'encontre de tant de publications poétiques contemporaines, la dimension d'oralité de ses poèmes. Ils ne s'isolent pas sur la page, ni ne veulent jouer avec sa clôture pour signifier l'autarcie de formes devenues presque monde ; ce à quoi oblige la matérialité de la page, et que d'autres, après Mallarmé, voudraient porter au compte d'une écriture enfui « totale », Bonnefoy y contraint aussi ses poèmes : oui, les mots s'ouvrent à un dehors primordial, ils ont besoin d'une voix qui les dise, et ne sont rien sans l'inspiration profonde d'une vie, ici, à qui le poème, toujours, demande d'être ; et ce qui alors est précieux, ce n'est pas une sorte de polyphonie de l'écriture qui dirait quelques aspects réconciliés du morcelé où nous vivons, mais l'appel, toujours, à une autre voix :

« *Car celui qui ne sait
Le droit d'un rêve simple, qui demande
À relever le sens, à apaiser
Le visage sanglant, à colorer
La parole blessée d'une lumière,
Celui-là, serait-il
Presque un dieu à créer presque une terre,
Manque de compassion, n'accède pas
Au vrai, qui n'est qu'une confiance, ne sent pas
Dans son désir crispé sur sa différence
La dérive majeure de la nuée.
Il veut bâtir ! Ne serait-ce, exténuée,
Qu'une trace de foudre, pour préserver
Dans l'orgueil le néant de quelque forme,
Et c'est rêver, cela encore, mais sans bonheur,
Sans avoir su atteindre à la terre brève.* »

« *Compassion* », « *confiance* », c'est dire le besoin d'une altérité qui vient signifier à la parole poétique qu'elle ne s'est pas recluse dans ses enchantements figés : « *Presque un dieu à créer presque une terre* ». Que serait le sens, s'il refuse pour trop de « beauté » l'immédiateté d'une présence ? Fût-elle infime, et sentie le temps de quelques secondes dans un jour sans beauté, et dite, fragile, l'espoir peut naître d'une parole qui atteint à la « *terre brève* ».

La fonction allocutrice de la parole, l'oralité, la voici à nouveau affirmée à d'autres endroits, où, pour reprendre les termes d'Yves

(7) Pierre-Jean Jouve.

Bonnefoy, le système clos de la langue s'ouvre aux exigences d'une parole. Ce sont ces points de suspension qui, *Dans le leurre du seuil*, séparent les paroles gagnées et re-posent la voix, la questionnant ainsi ; artifice dérisoire, sans séduction, — mais simple, tentant peut-être, à sa façon, de se faire, humble signe, signe, parfois, du silence ; ce sont aussi ces adverbes qui intensifient l'espoir d'une présence :

« *Je crie, Regarde,
La lumière
Vivait là, près de nous ! Ici, sa provision
D'eau, encore transfigurée. Ici le bois
Dans la remise. Ici, les quelques fruits
A sécher dans les vibrations du ciel de l'aube* ».

Tous, accordant aux mots le rêve repris par nous de saisir, ici comme une terre, notre monde ; poème désignant plus qu'il ne formule le monde et nos vies, contre la prétention des mots à se faire «langue» fermée sur ses significations affolées ; poème acquiesçant à la part d'obscur et de lumière que chacun sait sienne. Cela, ces « deux postulations », qui jamais ne s'oublient, c'est ce qui garantit la poésie du danger du repliement sur soi ; l'ombre, la faille, la défaillance signifient le rêve d'une approche immédiate de la présence, qui ne peut se faire que si l'on accepte le temps, l'individuel, la mort, — mais c'est aussi un rêve qui se sait tel et consent à sa finitude :

« *Mais toujours et distinctement je vois aussi
La tache noire dans l'image, j'entends le cri
Qui perce la musique, je sais en moi
La misère du sens. Non, ce n'est pas
Aux transfigurations que peut prétendre
Notre lieu, en son mal. Je dis l'espoir,
Sa joie, son feu même de grappe immense, quand
L'éclair de chaque nuit frappe à la vitre, quand
Les choses se rassemblent dans l'éclair
Comme au lieu d'origine, et les chemins
Lui raient dans les jardins de l'éclair, la beauté
Y porterait ses pas errants... Je dis le rêve,
Mais ce n'est que pour le repos de mots blessés* ».

Mais ici, chez Bonnefoy, certains ressentent la tentation d'une clôture plus grande encore que celle qu'il dénonçait : celle qui ferait de la faille, de ce que le concept ne peut saisir (Bonnefoy : « *Y a-t-il un concept d'un pas venant dans la nuit, d'un cri, de l'éboulement d'une pierre dans les broussailles ? De l'impression que fait une maison vide ?* ») le système d'une possibilité de présence ; celle qui « conceptualiserait » la faille pour remédier au défaut de la langue qu'est, face à la « terre brève », l'excès désorienté de ses sens.

Pour dire les difficultés d'une lecture chrétienne de textes comme ceux que je citais plus haut, il faut encore faire place à ce qui, dans la

réflexion consciemment menée d'Yves Bonnefoy, veut s'opposer au déni de la finitude :

« *La difficulté de la poésie moderne, c'est qu'elle a à se définir, dans un même instant, par le christianisme et contre lui. Car l'invention baudelairienne (...) de tel être ou de telle chose est bien chrétienne pour autant que Jésus a souffert sous Ponce Pilate, donnant une dignité à un lieu et à une heure, une réalité à chaque être. Mais le christianisme n'affirme qu'un court instant l'existence singulière. Chose créée, il la reconduit à Dieu dans les voies de la Providence et voici ce qui est privé une fois encore de sa valeur absolue.*

Il faut donc, pour achever la révolution baudelairienne, pour affermir le réalisme hésitant, achever aussi la critique de la pensée religieuse dont nous sommes les héritiers. Le devoir de donner un sens à ce qui est — destin privé de chaque oeuvre — se redouble aujourd'hui de cette tâche qu'il faut, entièrement et aussitôt que possible, repenser le rapport de l'homme et de ces choses « inertes » ou de ces êtres « lointains » que la catastrophe divine risque toujours de nous faire prendre pour rien d'autre qu'un matériau.

Il faut, autrement dit, réinventer un espoir. Dans l'espace secret de notre approche de l'être, je ne crois pas que soit de poésie vraie qui ne cherche aujourd'hui, et ne veuille chercher jusqu'au dernier souffle, à fonder un nouvel espoir ».

L'espoir, la veille, la lucidité : on ne peut faire à Yves Bonnefoy le coup du désespoir et lui proposer le Christ comme (une planche de) salut. Et le refus du matériau, de l'immédiat comme tel, lui aliène ceux pour qui la poésie, sur fond de silence, se devrait d'avoir la présence sans lointain d'une question minérale, ceux qui, comme Philippe Jaccottet, — et il est vrai que, « poétiquement », Bonnefoy achoppe ici, — trouvent dans ses textes la tentation de s'inventer un réel non réel, une chimère : l'espoir d'une présence, un réel essentialisé autour de mots emblèmes, « vent », « terrasse », « lampe », « pain », ou « vin ». *J'aime-raïis*, face à cette poésie, éclairer ce qu'elle nous dit de difficile, paradoxal, de la parole, entre mort et résurrection, — éclairer son sens liturgique.

Le péché, dans l'univers sans faute et sans rachat d'Yves Bonnefoy, le péché, c'est peut-être le Christ (8), — une tentation en nous de vouloir, pour l'immanence et la finitude, le sens à venir, oeuvrant ici

(8) S'il est possible d'entendre cela en un sens pauvrement opposé à celui de saint Paul. Je parle ici de la poétique d'Yves Bonnefoy, en y reconnaissant, pour nous, un enseignement. Cela dit, je souscris tout à fait, mais encore une fois sans esprit ni de parti ni de révolte, à ce que Stanislas Fumet dit de l'idée du religieux chez Yves Bonnefoy à propos de son Rimbaud : « *L'idée que l'auteur se fait de la foi est si conventionnelle, et si irréaliste celle qu'il a du christianisme, que toute une partie de l'âme de Rimbaud ne peut que lui échapper* ».

déjà à la transfiguration de notre terre, d'un autre monde. C'est ne pas vouloir que la mort nous dérobe à la menace de l'essence, ouvrant à l'au-delà inconnu qui méprise nos morts (« *La mort reste conçue, du sein du monde essentiel, comme l'invisible, comme l'absence* »).

Et pourtant des mots, dans la poésie d'Yves Bonnefoy, viennent effleurer notre foi : « *pain* », « *vin* », « *agneau* », ces phrases :

« *Il te faudra franchir la mort pour que tu vives,
La plus pure présence est un sang répandu* »,

d'autres encore, toujours là, aux portes de la Révélation (9). La dernière partie d'un très grand poème, *Dans le leurre du seuil*, associe ces mots à la forme d'une litanie, composant un vaste *Credo* :

« *Oui, par le dieu
Qui erre sous l'apparence de l'agneau
Près de la fourgonnette (..)*

Oui, par l'enfant

*Et par ces quelques mots que j'ai sauvés Pour
une bouche enfante. `Vois, le serpent Du fond
de ce jardin ne quitte guère L'ombre fade du
buis. Tous ses désirs*

Sont de silence et de sommeil parmi les pierres.

La douleur de nommer parmi les choses

Finira'. C'est déjà musique dans l'épaule,

Musique dans le bras qui la protège,

Parole sur des lèvres réconciliées. »

On retrouve l'oralité, forme propitiatoire de présence, mais ce n'est pas ici la sainteté, ni le pain bientôt « du royaume éternel » qui sont invoqués ; les choses, seulement, dans leur évidence, le sensible, sans que faute ni rédemption aient lieu. Le pain est encore à rompre, comme le dit *Hier régnant désert*. « *Le serpent* » a reculé, qui voulait nous faire croire à l'infinitude ; nous savons notre condition, et les choses à nouveau disent un peu d'une plénitude. *Credo* inversé, il suffit d'un enfant pour croire possible cette plénitude sans infini, sans au-delà, même *si*, pour nous, c'est un rêve (« *Parles-tu, chantes-tu, enfant, / Et je rêve aussitôt...* ») et *si*, l'acceptant, nous tentons « un élan encore vers l'impossible ». Dans le temps, ici, on peut atteindre à l'éternel, — reste à défaut cet espoir ; et cela, pour Yves Bonnefoy, c'est ce qu'a confisqué le christianisme, avec la croix devenue *signe* absolu.

(9) Entendons-nous : si je parle ici de cette poésie, si manifestement hors de l'Église, si j'ignore celle, par exemple, de Marie Noël ou de Pierre Emmanuel, ce n'est pas que je les tiens pour de mauvais poètes, — ce qu'ils sont parfois. C'est qu'on ne peut, au-delà d'une concession bien naturelle à la psychologie individuelle, l'affirmer trop haut, lorsqu'ainsi elle se rend sourde à ce qui fait notre monde, ses déchirures, au point de rester souveraine et magistrale, — mais de quelle beauté, ricanant sous le masque ? Quand nous avons la douleur et la grâce que notre langage, aujourd'hui, soit parfois martyr obscur et transpercé, est-ce un mal que de ne pas croire, contre Péguy, que le salut soit dans l'emballement des rimes ?

« *Parole*

Décrucifiée. Chanvre de l'apparence

Enfin rouie. »

La parole ainsi peut être ramenée au plus bas, presque tangible, parlant par les choses, ayant refusé le désir d'infini. « *L'agneau* » est « *près de la fourgonnette* » ; et l'on peut même jouer un presque retour au paganisme (« *Le dieu / Qui erre sous l'apparence* »), comme Rimbaud devenu « *voleur de feu* », pour refuser le Christ « *voleur des énergies* » ; car on ne peut être Christ en poésie, ressusciter par des mots n'étant pas chair. Les mots demeurent, ils n'ont pas disparu dans la profondeur de nature, ils se maintiennent pour dire notre condition limitée ; Yves Bonnefoy veut cette finitude, puisque le Christ a pris à lui tout le sens, Verbe devenu chair, Parole ressuscitée, plérôme impossible à l'ici. Misère de la poésie.

Et l'on comprend que la mort soit si importante dans l'oeuvre d'Yves Bonnefoy, la mort sans arrière-mort : elle seule, dans leur évidence, dit la mesure des choses, loin de l'économie dépossédante qu'elle a dans l'histoire chrétienne du salut ; elle seule est possibilité d'épiphanie de la présence, désignant l'absolu de ce qui est.

Si l'on affirme déjà la Résurrection, — trop tôt, la sachant en notre foi, mais pour un poète, pour qui, simplement parle, c'est un dire trop haut, trop engagé dans une voie sûre, oui, mais que nous ignorons, — le tombeau est devenu vide par trop de mort. La parole que nous proférons, nos vocables, veulent signifier que le Christ est mort, il faut l'affirmer peut-être pour nous, attentifs aux poètes. Il est *enseveli*, — déjà terre, mais féconde, promise à tous dans sa légèreté ressuscitée.

La poésie d'Yves Bonnefoy se déroule dans le temps entre-temps de la mort et de la résurrection. Elle veut d'un espoir, mais de cette terre, et pas d'Ascension. Pâque silencieuse, inconnue à la parole, aube timide mais ayant en ses lueurs celle possible de la présence. On ne peut écrire dans la lumière.

« A nouveau ce bruit d'un ailleurs, proche, lointain » (10)

Mais il reste que le Christ est bien « *l'homme qui meurt sous notre ciel* » (11), dans un temps, et dans un lieu, aussi notre parole. Et tout d'abord ces mots, ces vocables rendus à leur simplicité originelle, « *pain* », « *vin* », peut-être ont-ils gardé, parce que c'est la vérité qui oeuvre ici, un peu de la dimension que la Résurrection leur a sue. Dieu,

(10) Yves Bonnefoy, *Dans le leurre du seuil*.

(11) Yves Bonnefoy, *L'improbable*.

chez Yves Bonnefoy, parce que c'est aussi un mot, et qu'il peut réveiller en nous un feu presque éteint, où est une présence pure, mais avec ses faiblesses — présence réelle, au plus lumineux de notre croyance — Dieu sort du sommeil de la divinité. Peut-être est-ce le Christ qui donne présence et évidence absolues, dans leur matière précieuse et claire, au pain et au vin. Car, même si le christianisme — reprenons les termes d'Yves Bonnefoy — a fait du Christ une proie, et s'obstine à ne pas le lâcher par peur de connaître l'ombre qu'Il a soumise, la croix est là, elle a été dressée au milieu de deux autres, à une heure, un jour, sans cesser d'être, déjà et jusqu'à nous, signe de notre espérance.

La poésie d'Yves Bonnefoy nous parle du mystère de l'Incarnation (12). Contre la perfection close de la forme, la parole doit se risquer à l'ouverture, au particulier — elle doit *s'incarner* (tentatives si belles, presque si naïves, si attentives à la petitesse, parfois, de nos vies, lorsqu'elles nomment les ronces, un ruisseau, « *Le sel / Durci dans la boîte de la cuisine peinte de noir* »), elle doit se faire cette déchirure qui oblige à une conversion, même sans gloire, au réel. La foi n'est pas une force, — une grâce, oui, mais qui ne nous dépend pas de la terre. La Croix est de toujours, et pour moi qui lis Bonnefoy, c'est là qu'est le « *vrai lieu* » — le « *vrai corps* » — évoqué dans *L'arrière-pays* ; vrai lieu né du vrai Dieu. Tant pis s'il n'est pas « habitable » pour nous ; car le pain, le vin qu'écrivit Bonnefoy, le sont-ils seulement ? Quand un poète a refusé de créer un monde, de se forger, isolément, ses propres thèmes qui nous gardent à distance ; quand il veut, au prix le plus élevé, reprendre, ici et maintenant, les mots qui disent même dans nos faiblesses quelque chose d'une essence incarnée, des mots de chair, c'est qu'il nous a été donné, par la nature de notre parole, d'être enfantés à un peu plus que notre vie. Ce n'est pas là ce que dirait Yves Bonnefoy ; mais, par lui, je nomme lumière l'obscurité qu'il désigne, lumière fragile et sachant nos doutes :

« *Et comme une main trie
Sur une table
Le grain presque germé
De l'ivraie obscure
Et sur l'eau du bois noir
Prenant se double
D'un reflet, où le sens
Soudain se forme,
Accueille, pour dormir
Dans ta parole,
Nos mots que le vent troue
De ses rafales* » (13).

(12) Ce mot est très fréquent chez lui, s'opposant, par le même mouvement que celui décrit auparavant, à « *l'excarnation* », ce à quoi oblige le concept où « *coagule* » le sens qui se referme sur lui-même.

(13) Yves Bonnefoy, *Dans k leurre du seuil*.

Même enténébrés, la terre et le temps sont signes d'espoir. Le Christ y est mort, et cela suffit pour savoir qu'ici nous est faite une promesse. Bonnefoy écrit : « *Il demeure, irrépressible, en un lieu toujours exalté, une lumière tout autre, dont on sent qu'elle a quelque part un centre où s'établirait la relation réciproque et enfin plénière du néant que nous sommes et de quelque chose de plus.* » De cette lumière, un peu nous atteint ici. Mais il n'y a pas de poésie dans le mépris de la terre. Quelle langue alors parlerait-on ? Il nous reste l'Église, peut-être, elle aussi particulière et universelle.

Yves Bonnefoy lisant ses poèmes leur donne ces deux dimensions ; les prestiges de la forme sont écartés, quelque chose manque à notre oreille, — mais dans ces défaillances on entend comme une voix de la mort, une voix officiante, liturgique, qui restaure, dans l'A -jamais particulier du vent, ou du cri dans les pierres qu'elle dit, l'universel qu'ils appellent. Et ce n'est pas sans raison, aussi, qu'Yves Bonnefoy, parlant de la diction de Georges Sféris, nomme à son propos le chant grégorien, monotonie où tout prend place, par la seule justesse de ses inflexions. Il aura suffi qu'à un moment le vent qui souffle ici soit signe d'une présence absolue : « *Qu'il existe, écrit Ramuz, une fois, grâce à nous, un livre, un chapitre, une simple phrase, qui n'aient pu être écrits qu'ici, parce que copiés dans leur inflexion sur telle courbe de colline ou scandés dans leur rythme par le retour du lac sur les galets d'un beau rivage, quelque part, si on veut, entre Cully et Saint-Saphorin, — que ce peu de choses voie le jour, et nous nous sentirions absous* » (14).

Nous ne pouvons pas faire autrement, et c'est là notre misère, et aussi notre force, que de dire « *Cully* », « *Saint-Saphorin* », le temps et le lieu, et le vide du tombeau. Qu'on me comprenne bien : je ne crois pas honnête, ni, au fond, ce que recherche la poésie occidentale, l'espoir « paysan » qui absolutise le temps vécu. L'Orient a pu le faire, a pu croire une ligne horizontale tracée d'un seul jet de plume la somme de notre séjour ; l'objet lumineux du haïku n'a plus d'espoir, il a fait de l'ombre le rehaussement satisfait de la lumière. Ce n'est pas ce qui se passe ici. La poésie n'est pas, même pour la beauté figée d'une éternité de cire, elle n'est pas de terroir, de peuple, — mais de terre ; l'objet n'est pas, dans son apparence et ses profondeurs, ce que désigne ou veut atteindre le regard — même si Gustave Roud veut immensément sentir avec lui, comme avec la vie d'Aimé, la plus étroite des relations :

« *Aimé ou l'homme pur. L'homme de chair et qui accepte la chair, mais en même temps d'une transparence de cristal. Réellement fait de mes propres impossibilités.*

Il faut que ce regard, comme un poison ou 'comme une eau pure' me donne rafraîchissement, rassasiement. Ah, que signifient donc ce bleu humain, cette lumière humaine ? Métaphysique du regard. Tout dans cette rencontre de nos deux vies prend une résonance métaphysique.

(14) C.-F. Ramuz, *Raison d'être*.

Que deviendra la poésie ? Une seule chose est nécessaire. Parfois il me semble que tout en moi se désagrège et se disperse pour que la place tout entière soit rendue

à toi» (15).

Non, même si c'est la rencontre que Roud recherche, l'inadéquation, toujours, vient s'y substituer. Car elle dit une infinité, ici, de possibles, une grâce quelquefois donnée de la rencontre, par « toi ». Si même certaines phrases, chez Roud (« *Une touffe de plume tiède à ton épaule recommence le paradis* ») ont pu faire croire à un nouveau recentrement de l'univers, où tout serait donné ici, dans une conjonction somme toute ordinaire d'être et de présence, Roud sait trop bref ce rêve pour ne pas écrire, seulement et si noblement, un *Essai pour un Paradis*. Je crois que c'est chez Roud et chez Ramuz — la Suisse... — que l'on peut sentir ce désir d'une incarnation qui soit, par sa plénitude, déjà comme un mémorial, et le danger d'une immanence ivre; mais que c'est aussi chez eux qu'on ne peut, aux moments les plus hauts, se vouer à ce que d'antiques consciences nommaient, domestiques, les dieux. On ne cherche pas dans « *Une eau sombre, là, sous cette rive* », le murmure d'un dieu, mais une présence qui est elle-même signe, sans oubli de sa naissance, — signe incarné.

« *Le monde à lui seul tel qu'il est, dit Claudel, c'est difficile de nous persuader qu'il est complet et suffisant (...). Ce mur, avec son dessin toujours le même à un mètre, ces énervantes questions, toujours les mêmes, y coller nos belles histoires l'une sur l'autre, c'est difficile de l'empêcher dessous peu à peu de devenir bizarre et transparent* » (16). Je ne voudrais retenir, de la force aveugle de Claudel, que la bizarrerie et la transparence. Transparence inconnue donc, toujours en avant de nous ; Christ pour nous. Mais qui régenterait la grâce et voudrait qu'à chaque instant elle obéisse à des paroles trop claires et trop fastueuses parfois pour nos misères ? La poésie, aujourd'hui, nous dit la mort, et malgré tout l'espoir. Elle a souci de notre séjour, et « d'un esprit de veille ». Au moment où la parole poétique abandonne le monologue, se sent traversée, transpercée, douloureuse, ayant besoin de nous, que l'Église n'oublie pas cela, car notre faiblesse sera force.

Il faut refuser l'a priori du sens, nous refuser, quand même nous savons le Christ ressuscité, aux pas qui oublient la terre. C'est là que nous parlons, — absolument.

Mais ce que peut demander l'Église à la poésie, c'est de tenir l'impossible langage d'une Incarnation où sont souffrance, mort, et Résurrection ; savoir la parole devant un tombeau vide, aux prises avec la

(15) Gustave Roud, *Essai pour un Paradis*.

(16) Paul Claudel, *Ode jubilaire pour le 600^e anniversaire de la mort de Dante*.

terre, remuée pourtant du, désir d'une « *terre seconde* » (17). Parole mystérieuse, toujours question, même au plus heureux d'une plénitude que sa misère ne peut retenir.

« *Comment peindre la contagion de l'innocence ? Le coeur qu'elle a touché se tait. L'extase, lèvres closes ou cri, c'était donc notre vie éternelle avant le Chérubin de la Porte ?*

On ne prend pas avec des mots le secret de la plus simple des vies; mais par pitié de moi-même et des hommes, j'essayais de le trahir. Je n'ai plus qu'à demander pardon » (18).

Christophe CARRAUD

(17) Yves Bonnefoy, *Le nuage rouge*. Mais plus rien n'est clair, dans ce vieux désir d'une terre promise. Ici encore, qui s'en étonnera? tout change avec le Christ : l'Ancien Testament, comme poème, n'est plus possible.

(18) Gustave Roud, *Essai pour un Paradis*.

Christophe Carraud, né en 1960. Marié, un enfant. Ecole Normale Supérieure en 1979, agrégation de lettres classiques en 1983, prépare une thèse sur la poésie contemporaine.

**Communio est aussi une collection de livres,
dans le prolongement de la revue, publiée chez Fayard.
20 titres parus, chez votre libraire.**

Algirdas-Julien GREIMAS

L'outre-sens est l'avenir du sens

Entretien d'Algirdas-Julien Greimas avec Michel-Costantini, membre de la rédaction de Communio.

Michel Costantini : *Penser sémio, aujourd'hui, c'est penser Greimas (pour ou contre). Car, sans lui, Propp reste un petit maître, Saussure un fondateur équivoque, Hjelmslev un Danois obscur, Barthes un génèreux critique... Le savoir sémiotique ainsi abouti est-il théologique ? Non, dit la rumeur. Mais quand telle revue « moderne » s'inquiète des catholiques, elle requiert un Greimassien. Et le dernier livre paru, en exégèse, de la collection « Lectio Divina », est préfacé par Algirdas-Julien Greimas. Sans compter qu'il est difficile d'entendre in extenso un de vos séminaires sans que Dieu soit évoqué (destinateur final, ultime, obligé ?). Ma question sera : Quel rapport établissez-vous entre votre technique (la sémiotique comme collection de procédures) et la métaphysique (la théorie du sens comme ouverture vers l'outre-sens) ?*

Algirdas-Julien Greimas : Je me sens intimidé par tant de confiance que vous manifestez à l'égard de la sémiotique et de ma personne. En fait, la sémiotique, en s'imposant comme limites la seule étude des conditions de la production et de la saisie du sens, s'est voulue, dans le monde en désarroi, une entreprise de sauvetage. Une fois installée dans ses meubles, elle se devait, bien sûr, d'aménager et d'entretenir des ouvertures: ouverture du texte sur les potentialités du lecteur, ouverture du récit historisant sur une transcendance, c'est-à-dire, sur une ins-

tance hiérarchiquement supérieure grâce à laquelle l'univers des valeurs se déverse et inonde le déroulement des événements humains ; ouverture enfin d'une théorie qui, pratiquant l'inter-définition des concepts comme condition de sa cohérence, est amenée à reconnaître le dernier noyau de concepts indéfinissables. D'où la lucidité, teintée de modestie, du sémioticien, chaque fois qu'il touche à la métaphysique.

La formule que vous proposez de « la théorie du sens comme ouverture vers l'outre-sens » ne me déplaît pas. A ceci près que « outre-sens » semble indiquer une horizontalité, un ailleurs, alors que le sémioticien tend vers l'exploration des profondeurs et des altitudes, vers une verticalité fondatrice (ce n'est que choix de métaphores spatiales, me direz-vous). Ainsi donc, la circonscription de l'instance *ab quo*, celle du sens indicible, non articulé et non articulable, est un des soucis — et peut-être une des apories — de l'oeuvre. -

Michel Costantini : *Penser sémio, avec vous, c'est généraliser les P.N. (Programmes Narratifs). La sémiotique du Sujet finit par prédominer dans toute analyse, non sans raison, peut-être. La réduction, la formalisation que vous avez fait subir au modèle de Propp, permettent d'étendre le modèle à l'univers entier, à tous ses fonctionnements. Croyez-vous que ce modèle puisse, justement, rendre compte de l'univers entier ? Pensez-vous retrouver, par le biais des procédures sémiotiques, l'« omnis natura loquitur Deum » de la tradition médiévale ? Et si oui, comment ?*

A.-J. Greimas : Vous savez, après diverses réductions et généralisations sémiotiques, il ne reste que peu de chose de la Morphologie. Une chose très simple, notamment : le constat que l'homme est un sujet de faire en quête du sens. La sémiotique ne devient pourtant pas pour autant une sémiotique du Sujet : sa démarche aboutirait alors à un idéalisme outrancier.

En revanche, il est naturel que la sémiotique, comme toute théorie de la connaissance, se pose le problème des relations du sujet et du monde-objet. Il est acceptable qu'on laisse jouer, ensuite, pour les besoins méthodologiques, la grande règle de la récursivité qui autorise à reprendre, à tous les niveaux de l'objet signifiant examiné, le même modèle épistémique à l'origine. Cependant, il faut prendre garde : les modèles trop généraux, trop puissants risquent de devenir vite inefficaces, incapables de rendre compte de la spécificité de chacun des niveaux de « réalité » et des phénomènes qui y sont observés.

A ceci il convient d'ajouter un nouveau requisit de la dimension épistémologique : le droit de parler de l'objet pour le sujet présuppose l'émergence de la signification, c'est-à-dire des premières articulations du sens sur un fond de toile de l'« outre-sens », de l'indistinctivité originelle. Ces figures élémentaires, ces déterminations premières constituent le point de départ vers une complexification progressive des structures, vers une augmentation continue du sens en passant d'un palier de profondeur à l'autre, d'un niveau dit « abstrait » vers un niveau plus « figuratif ». L'élaboration du sens apparaît non plus comme une reprise tautologique du même par l'autre — ce qui est le fait, par exemple, de la logique — mais comme l'augmentation incessante du sens. Aussi la prétention de la sémiotique n'est-elle pas d'« étendre le modèle à l'univers » ; la démarche n'est pensable que comme un enrichissement continu du sens et sa saisie grâce à la multiplication cohérente des modèles. L'univers est, pour le sémioticien, une immense parabole dont la lecture doit dégager progressivement des couches de signification de plus en plus profondes. Dans ce sens, la conception métonymique que le Moyen Age avait du monde, selon laquelle « *omnis natura* », le signifiant dans chacune de ses parcelles, « *loquitur Deum* », le signifié, est évidemment la manifestation d'une épistémè de son époque, mais indique bien en même temps la distance qui sépare les instances *ab quo et ad quem* du sens.

Michel Costantini : *Des théologiens inspirés par le structuralisme mettent l'accent sur le faire au détriment de l'être, c'est qu'ils ont à se battre contre une sorte d'ontologisation généralisée qu'ils récusent, parce qu'elle les imprègne. De votre côté, hostile, par méthodologie (et non, me semble-t-il, par décision métaphysique) à toute ontologie, vous n'hésitez pas à diviser l'univers en deux zones, celle du faire et celle de l'être. Comment donc voyez-vous le rapport entre votre /être/ et les choses qui sont (ta onta), voire avec l'Être (to On) — sans parler de Celui qui est (ho On) ?*

A.-J. Greimas : Je comprends qu'à première vue, l'introduction du faire, en même temps que de l'Être et sur un pied d'égalité, puisse paraître choquante. Pour le penser — je ne dirais pas encore pour l'admettre — il faut reconnaître d'abord la « pureté des intentions » initiale du sémioticien. Il s'agissait en fait de dépouiller, en traitant des histoires et de l'Histoire, les êtres et les choses de leur gangue qui ne cesse de les envelopper, de leur surdétermination psycho-socio-culturelle (personnages, carac-

tères, tempéraments et j'en passe) pour leur rendre leur nudité originelle : c'est la problématique du statut des actants conçus comme de purs agissants ou agis. Objectif : partir du simple pour pouvoir rendre compte, par la suite, du complexe.

L'agir n'est pas une gesticulation, c'est une trajectoire, un éventuel parcours. Il n'a de sens que s'il mène quelque part, s'il vise quelque chose, c'est-à-dire un objet, et, qui plus est, un objet de valeur. Cet agir protensif de l'homme est seul sensé (il ne s'agit évidemment pas d'une quelconque intentionalité, consciente ou inconsciente : elle s'ajoutera plus tard), doté d'une métarationalité. Mais agir, c'est surtout chercher à se conjointre avec un objet de valeur, avec une valeur quelle qu'elle soit : c'est se mettre à exister. Autrement dit, l'existence du sémiotique se définit comme la réalisation du sujet du fait de sa conjonction avec l'objet de valeur ; l'existence — et le sujet — n'ont quelque « substance », ne possèdent quelque « être » que dans la mesure où ils participent à l'univers des valeurs. Vous comprendrez alors pourquoi *l'ontologie*, pour moi, cède le pas à *l'axiologie*. Et que le faire est le seul à permettre d'accéder — ou du moins d'y croire — à la vocation de l'homme.

Michel Costantini : *Votre dernier triennium était consacré à la sémiotique des universaux de la scolastique. Vous avez parlé, et fait parler, du Vrai, du Bien, du Beau. Quel rapport votre projet entretient-il avec le projet médiéval ?*

A.-J. Greimas : Comme tout intellectuel ou prétendument tel, je suis un raté, j'ai raté ma vocation de médiéviste. En première année d'études, le seul cours que j'aie suivi avec passion était l'histoire de la pensée médiévale : ce qui reste quand on a tout oublié...

A un moment de son développement, la sémiotique est apparue comme une grammaire modale où tout — les sujets et leurs compétences, les objets et le poids de leur être, les prédicats et leurs contraintes — paraissait résulter d'une combinatoire, à la fois taxinomique et syntaxique, de quelques modalités simples telles que vouloir/ devoir/ pouvoir/ savoir. Dès lors, la théorie des passions qui naguère faisait partie de tout grand système philosophique pouvait être intégrée dans la sémiotique : non seulement les théories d'un Descartes ou d'un Spinoza pouvaient être traitées comme des variables d'une taxinomie pathémique, où les passions elles-mêmes, prises une à une, étaient susceptibles de recevoir des interprétations syntaxiques, formulées en termes de suites modales, le plus souvent intersubjectives.

La communication entre hommes est, de façon générale, non pas informative mais passionnelle. C'est une confrontation de pouvoirs et de vouloirs, le tout baignant dans une atmosphère de confiance, c'est-à-dire de confiance et de défiance. On s'est rendu compte alors du peu de place qu'occupait le savoir non seulement dans la vie d'un homme, mais aussi d'un laboratoire scientifique, par exemple : on a vu que différentes sections d'un grand laboratoire américain communiquant entre elles par télex ne s'informaient pas les unes les autres sur les « états de choses » — ce qui était sous-entendu — mais tenaient un langage de vérité, exprimant des doutes, des hésitations, des demi-certitudes. Le grand discours scientifique de recherche repose pour une large part, sur le croire et non sur le savoir.

Les vérités du savoir sont donc des valeurs, des objets de quête et le savoir, une aventure. Nous voilà donc introduits dans l'univers des valeurs pour en faire le tour, chercher à en comprendre l'économie. C'est tout naturellement que j'ai emprunté la voie des philosophes allemands des siècles passés, en m'inclinant, à tour de rôle, devant les trois grandes dames que sont la Vérité, la Bonté et la Beauté. Je n'ajouterai rien de bien neuf en disant qu'on les trouve souvent enchevêtrées, solidaires, surdéterminant les unes les autres : la vérité est bonne à dire ; le progrès humain est dû aux lumières ; le beau geste est esthétique et éthique à la fois.

Leur hiérarchie est cependant moins évidente : alors que l'éthique, à cause probablement du relativisme culturel généralisé, paraît de plus en plus comme articulée à l'aide des catégories aspectuelles tensives (morales de l'excès et de l'insuffisance, morale de la mesure, etc...), l'esthétique, en revanche, s'appréhende, dans ces cas exemplaires qui nous sollicitent aujourd'hui, plutôt dans sa ponctualité, comme un éblouissement, une fascination, une rupture instantanée laissant un arrière-goût évanescent, un souvenir immémorial de bonheur que nous ne faisons que galvauder dans nos vies quotidiennes. Ainsi, je souscris à Merleau-Ponty lorsqu'il voit dans la perception originelle qui est la première distanciation du sujet et de l'objet, la source et la condition de la saisie esthétique. C'est dans ce bien-être du sujet non encore disjoint, ou à peine séparé du monde — état reconstruit de l'être et état du devoir-être — que je verrais le lieu du jaillissement des potentialités de l'homme.

Michel Costantini : *Dans le domaine de l'exégèse, on se réclame désormais de vous quand on n'est pas ringard. Qu'en pensez-vous ?*

A.-J. Greimas : Je crois qu'avant de vous répondre, il convient de distinguer deux sortes d'exégètes : un exégète professionnel et un lecteur naïf qui ne sait faire de la sémiotique, pour ainsi dire, que pour son plaisir. Ce dernier, assez curieusement, et malgré la sophistication de l'outillage méthodologique dont il doit se munir, éprouve — à mon grand étonnement souvent renouvelé — une sensation de fraîcheur, de la nouveauté du texte. C'est peut-être paradoxal, mais je dirai que cette sorte de jargon, cette terminologie contraignante, austère qu'il doit d'abord s'imposer, lui sert d'une forme d'ascèse, permettant d'effectuer, par la suite, sa rencontre esthétique avec le texte. Il suffit parfois, voyez-vous, de se placer tellement en-deçà de la mode qu'on cesse de paraître ringard.

Une autre ascèse, bien que comparable, attend le spécialiste : « hors du texte, point de salut ! », telle était la règle, excessive, des débuts de la sémiotique. Une telle contrainte est certainement libératrice, responsabilisante. Se débarrasser des préjugés, des idéologies, de tout ce qu'il est convenable de penser n'est pas chose simple. Et pourtant il m'est arrivé de voir des gens qui entraient en sémiotique comme on entre en religion.

Bien sûr, le danger de récupération menace une telle exégèse. Le fait seul qu'on accepte maintenant la sémiotique comme une méthode d'exégèse parmi d'autres est déjà significatif. Je ne parle pas de moi, mais vous comprenez : se sentir parfois déjà reconnu et établi, alors qu'on rêvait d'une grande communauté de lecture...

Algirdas-Julien GREIMAS

Algirdas-Julien Greimas, né en 1917 en Lituanie. Doctorat ès-lettres (Sorbonne, 1949). Professeur à Alexandrie, Ankara, Istanbul, Poitiers, Directeur d'études (sémiotique générale) à l'École Pratique des Hautes Études, VIe section, depuis 1965. Principales publications : *Sémantique structurale*, Larousse, 1966 ; *Du sens*, Seuil, 1970 ; *Maupassant, la sémiotique du texte, exercice pratique*, Seuil, 1976 ; (avec J. Courtés), *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, 1979 ; *Du sens II, essais sémiotiques*, Seuil, 1983. Dernière publication : *Des dieux et des hommes*, « Formes sémiotiques », PUF, 1985.

Alain JURANVILLE

Psychanalyse et religion

QUE résulte-t-il de la psychanalyse pour la religion ? D'une part il semble bien que la psychanalyse contredise à la vérité de la religion. D'abord au niveau de ce que j'appellerai sa *forme*, soit l'idée du monde comme totalité consistante où tout ce qui est reçoit un sens déterminé à l'avance. L'hypothèse de l'inconscient, constitutive de la psychanalyse, affirme au contraire que l'essentiel, la vérité du désir du sujet, ne peut être déterminé à l'avance ni maîtrisé dans aucun savoir. Mais la psychanalyse pourrait-elle rejeter la forme de la religion sans en mettre en question aussi *l'essence*, c'est-à-dire l'idée d'une relation essentielle de l'homme à l'Autre comme vérité absolue ? Dans la cure, le patient doit rompre avec l'image fascinante d'un maître qui serait pur désir ; se heurter au fait que s'il ne se donne pas lui-même son désir, personne ne désirera à sa place, et que la mort l'emportera. L'idée d'un lieu de vérité pure sans cesse jaillissante contredirait donc le travail de la cure. Excluant primordialement la forme du religieux, la psychanalyse devrait aussi exclure son essence, et finalement toute vérité de la religion.

Mais d'autre part, l'avènement d'un monde social avec la psychanalyse n'implique-t-il pas la vérité de la religion ? D'abord sur le plan de son essence. Le travail analytique conduit à remettre en cause l'image du maître. Il ne serait pas socialement laissé possible si la vérité absolue n'était pas socialement déjà située au-delà de toute maîtrise humaine. Et comment alors impliquer l'essence sans en même temps la forme de la religion ? Car cette relation essentielle à l'Autre divin ne peut exister pour le monde social que dans un savoir commun. La psychanalyse supposerait donc la pleine vérité de la religion.

Cette antinomie peut-elle être résolue ? Du côté de la psychanalyse, il est évident, que, comme théorie induisant la pratique de la cure, elle doit s'en tenir à son rejet de la religion. Mais elle est amenée à justifier son propre avènement dans l'histoire et a donc ici un intérêt majeur. Du côté de la religion, l'intérêt est au moins aussi décisif, si l'on veut

bien considérer que l'un des caractères essentiels du monde contemporain est la présence en lui de la psychanalyse. Je voudrais montrer que, si la psychanalyse doit en rester à son rejet de la religion, la philosophie qui, à l'inverse, en maintient la forme mais en récuse l'essence, peut, grâce à la psychanalyse à laquelle elle se rapporte essentiellement, penser pleinement la vérité de la religion. La philosophie fait apparaître comment la psychanalyse peut en même temps rejeter la forme de la religion et la présupposer. La relation de la psychanalyse à la religion n'est pas alors de contradiction logique, mais de contradiction éthique, de *refus*. La psychanalyse, pour être elle-même et accomplir la vérité qui est en elle, doit refuser la forme de la religion, et à travers cette forme, la religion elle-même. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en implique pas logiquement la vérité. Plus précisément encore : d'une part la psychanalyse refuse la forme de la religion et à partir de là la religion en général, pour autant que dans la relation analytique cela conduirait à l'« idolâtrie » ; d'autre part elle présuppose, à travers la philosophie, au-delà de l'essence de la religion qu'en soi elle ne contredit pas, la forme de la religion comme celle des religions révélées, juive et chrétienne. C'est ainsi que l'on est conduit à établir que la psychanalyse implique la vérité du judaïsme et du christianisme.

Montrons maintenant, d'abord en quoi la psychanalyse contredit la religion, et ensuite comment la philosophie résout cette contradiction.

DU point de vue de la psychanalyse, il y a contradiction entre la psychanalyse et la religion. Freud, qui introduit l'hypothèse de l'inconscient, et l'énonce dans le cadre empirique de la science, pour éviter l'illusion spéculative propre au discours, rejette la forme seule de la religion et en maintient l'essence. Mais Lacan montre que l'inconscient freudien ne peut être établi rigoureusement qu'au niveau de l'a priori du langage. La vérité ontologique qui le caractérise alors se dit dans le discours et conduit à rejeter et la forme et l'essence de la religion.

1. Pour Freud, d'une part la psychanalyse rejette la forme de la religion — qui implique l'« hainamoration », mélange d'amour et de haine pour le même objet —, mais en dégage l'essence, parce qu'elle a pour visée, proprement éthique, la désintringation de l'amour et de la haine, ce qui libère l'amour originel pour le père idéal (Freud parle de l'amour du père comme « *la racine même de toute formation religieuse* »). Et d'autre part son avènement dans l'histoire présuppose les formes des religions juive et chrétienne, parce que pour lui seule la religion peut faire lien social, par sa forme, et parce que les religions traditionnelles empêchent l'ouverture de l'espace éthique qui est celui de la psychanalyse. Double paradoxe pour l'empirisme, et à quoi on est conduit par l'affirmation de l'inconscient dans la science.

LE premier paradoxe concerne le rapport éthique de la psychanalyse à la religion. Pour l'empirisme classique, par exemple épicurien, il ne saurait y avoir à proprement parler d'éthique, mais une technique et un calcul des plaisirs, et surtout pas une éthique qui amène à libérer l'essence du religieux. Mais avec l'inconscient, pas de calcul pour déterminer les plaisirs purs et ceux qui engendrent de la douleur. On ne peut donc condamner les espérances religieuses parce qu'elles n'assureraient pas finalement un bonheur réel. Si désintringation il y a du plaisir et de la douleur, elle doit se faire dans l'instant. Le rejet des « illusions religieuses », qui constituent la forme de la religion, en découle aussitôt. Les choisir, c'est être reconduit immédiatement au réel actuel de la souffrance pure (celle d'abord du symptôme) qu'elles n'ont pu éviter. Les rejeter au contraire en considérant la souffrance comme une donnée indépassable dont personne ne doit être accusé, permet le plaisir pur de l'amour pour le père désintringé de la haine. Avec Freud, la désintringation calculée du plaisir et de la douleur de l'empirisme devient désintringation éthique instantanée de l'amour et de la haine, qui libère l'essence de la religion.

Pour Freud, il y a bien au cœur des religions un amour fondamental, qui explique leur haute valeur pour la civilisation, le renoncement aux satisfactions immédiates des pulsions qu'elles permettent, l'acceptation qu'elles assurent des cruautés de la nature et des imperfections de la culture. C'est cet amour qui est à l'origine des figures divines, on y retrouve l'image du père. Mais c'est un amour mêlé de haine. En faisant intervenir des forces divines toutes-puissantes dans le monde, l'homme a toujours la possibilité de les accuser de ses souffrances. D'où la remarque de Freud que « de tout temps l'immoralité a trouvé dans la religion autant de soutien que la moralité ». Et s'il présente finalement la religion comme la « névrose obsessionnelle universelle de l'humanité », c'est parce que, dans les rites religieux comme dans les cérémoniaux des névrosés, le même sentiment de culpabilité s'exprime, où se noue la haine contre l'autre qu'on prétend nous empêcher de vivre et de jouir, et l'horreur de cette haine dont on craint qu'elle fasse perdre l'amour. Les rites sont alors actes d'amour maintenus, mais méconnus. Forme de la religion, puisqu'ils assurent bien un semblant d'ordre anticipable dans le monde comme totalité — mais c'est en restreignant les possibilités de l'existence.

La psychanalyse telle que la conçoit Freud s'oppose d'abord à la religion au nom du principe de réalité et de la science. Freud parle ainsi d'une « éducation vers la réalité » et, dans le même sens, dit que « l'essai d'une éducation non-religieuse vaut d'être tenté ». Il s'agit, par le travail analytique, en s'affrontant à la réalité des mouvements pulsionnels et en les rapportant au reste de l'existence, de parvenir à un « jugement » objectif et de s'assurer le plus de bonheur réel. Mais Freud a été conduit à mettre en question cette perspective empiriste classique. Si la psychanalyse rejette les « illusions religieuses », ce ne peut être simplement au nom du bonheur réel — le malaise qui vaut

dans la civilisation vaut aussi bien pour l'individu, et ce qui est gagné d'un côté en bonheur assuré par la maîtrise du réel est perdu de l'autre comme bonheur de la jouissance immédiate. C'est parce que l'illusion religieuse ne « tient » plus, parce que l'hainamoration originelle a laissé place à la haine pure (dans la faille de l'incroyance et de la question du côté de la civilisation, dans la perturbation du symptôme pour l'individu). Dans ces conditions, le travail rationnel en général, et celui de la psychanalyse, ne peut que rejeter l'illusion d'un retour à l'illusion religieuse, et donner au déploiement des forces de la haine leur contrepartie « érotique ». Accomplir la désintringation des pulsions de vie et des pulsions de mort, c'est ce à quoi appelle Freud à la fin de *Malaise dans la civilisation*. Mais alors ce qui apparaît, c'est l'essence de la religion.

LA question de l'avènement historique de la psychanalyse conduit à mettre en évidence un second paradoxe de l'empirisme freudien : il ne peut y avoir d'apparition de la psychanalyse indépendamment d'un certain monde religieux, parce que la religion est au fondement de la société. Pour l'empirisme, l'universel ne peut pas être initial, et l'existence de la société doit être engendrée, par une convention où chacun reconnaît dans le lien social son intérêt propre. Mais avec l'inconscient l'intérêt doit se décider dans l'instant. Au-delà de la haine pure, passion de la différence absolue, qui est la condition initiale, choisir la haine mêlée d'amour. Vouloir sa propre existence d'objet pour l'autre (*inter-esse*) plutôt que le rejet de tout lien. C'est l'hainamoration religieuse, que Freud montre au principe du lien social dans *Totem et tabou*. Mais elle interdit d'abord que soient dits et l'amour et la haine dans leur pureté. L'avènement de la psychanalyse suppose alors ces ruptures dans l'organisation religieuse que sont le judaïsme et le christianisme, et que Freud décrit dans son dernier livre *Moïse et le monothéisme*.

Rappelons brièvement la genèse religieuse de la société d'après Freud, et le refoulement qui se produit à l'origine. D'abord le meurtre par les fils révoltés du père de la horde primitive, qui se réservait toutes les femmes — mais le caractère commun du meurtre et la dévoration qui s'ensuit montrent que la haine seule ne les inspirait pas. Ensuite l'entente entre les fils après le meurtre, et où l'amour pour le père se manifeste directement. Freud parle d'« une sorte de contrat social » par lequel les fils prennent pour principe organisateur de la société les interdits paternels eux-mêmes (devenus sacrés, « tabou »), éternisant cette haine, mais parce qu'elle implique l'amour. Mais les fils craignent par dessus tout de perdre l'amour du père garant de la société en laissant apparaître la haine originelle. D'où l'institution du sacrifice qui, à l'instant où la haine contre l'interdit paternel pourrait faire retour, répète la violence primordiale, mais sur une victime substitutive, et en en faisant une offrande au père divinisé. Le sacrifice assure le refoulement, mais en maintenant l'injustice et la violence au sein des lois elles-mêmes.

L'avènement historique de la psychanalyse suppose d'abord une religion où la foi se fasse tout amour, et qui énonce, dans la forme religieuse, l'essence pure de la religion. C'est le cas du judaïsme qui, dit Freud, « *ne connaît que ces sentiments positifs envers Dieu le Père* ». Cette première levée historique du refoulement, qui dégage la figure originelle du père, est rendue possible par l'«*élection*», et permet les plus hauts perfectionnements éthiques. Mais l'ambivalence caractéristique de la forme même de la religion ne pouvant y être acceptée conduit à l'extrême du sentiment de culpabilité. Le christianisme marque alors un «*progrès dans l'histoire des religions, tout au moins en ce qui concerne le retour du refoulé* ». Levée du refoulement du crime contre Dieu, le meurtre du Père se dissimulant encore cependant comme sacrifice du Fils. L'idée de la rédemption, qui remplace l'élection, et permettra l'universalisation, ouvre l'espace de la confrontation avec la haine. La levée du refoulement s'achève enfin avec la psychanalyse et sa théorie du meurtre du père. Celle-ci ne saurait faire par elle-même lien social et suppose le monde religieux, précisément chrétien, où elle apparaît. Contre toute forme, déjà mise en question dans le christianisme, de la religion, elle libère l'essence du religieux, l'amour pour le père idéal. Ce qui, dans le monde chrétien, est reconnaissance de la vérité éternelle du judaïsme. Contribution ultime du «*juif incroyant*» qu'était Freud à la lutte contre l'antisémitisme.

2. Mais l'amour pour le père idéal n'est pas quelque chose d'indépassable pour la psychanalyse. Si Freud y a été conduit par son affirmation — nécessaire dans un premier temps — de l'inconscient dans la science, Lacan montre que l'inconscient ne peut être conçu rigoureusement qu'à partir du langage, comme vérité ontologique du signifiant en-deçà de l'apparition du signifié, du «*signifiant pur*». Vérité ontologique simplement partielle qui s'énonce non plus dans la science, mais dans ce discours que Lacan a appelé le discours psychanalytique. D'où le rejet maintenant, non seulement de la forme, mais aussi de l'essence de la religion, comme illusion d'une relation à une vérité totale. Et si l'avènement historique du discours psychanalytique suppose finalement une vérité totale, compatible avec la vérité partielle de l'inconscient et qui permettrait d'aborder autrement l'essence de la religion, le point de vue constitutif du discours psychanalytique est de taire cette vérité comme telle, de maintenir la contradiction de la psychanalyse et de la religion.

QUE la psychanalyse, en tant qu'elle ouvre la relation de la cure, doive en venir à rejeter aussi l'essence de la religion, c'est ce qui résulte de l'établissement par Lacan du discours psychanalytique. Si la psychanalyse doit énoncer la vérité partielle du désir inconscient, elle a en même temps à rendre compte d'elle-même comme confrontation à ce désir et au manque qu'il implique, comme «*sublimation*» — mais finie. Cette finitude s'exprime alors dans le caractère

sexuel du désir humain. Et son affirmation ne pourrait s'accorder avec celle du manque dans le désir si n'était refusée toute idée d'une complémentarité des sexes. D'où la thèse finale du discours analytique, qu'«*il n'y a pas de rapport sexuel*». La religion au contraire n'est pour Lacan rien d'autre dans son essence que l'illusion de ce «*rapport sexuel*».

Dans la conception de la cure telle qu'elle découle du «*discours psychanalytique*», on peut distinguer trois aspects fondamentaux. D'abord ce qu'on découvre par l'analyse, qu'on peut appeler son «*objet*» : non pas la figure du père idéal de l'Œdipe, mais plutôt celle du père réel, castrateur et castré, auquel on est appelé à s'identifier comme sujet de l'inconscient, et au fond la Chose maternelle, lieu primordial du désir. La «*métaphore paternelle*» est son «*être*», où elle s'écartèle selon la structure quaternaire du désir en posant l'Autre de la loi comme pure référence (Lacan précisera qu'«*il n'a jamais parlé du complexe d'Œdipe que sous cette forme*»). Ensuite l'«*acte*» par lequel cette confrontation est effective. On accède à un autre rapport au désir que la névrose, à ce que j'ai déterminé dans le droit fil de la pensée de Lacan comme «*sublimation*», dont le phénomène n'est plus le symptôme, mais l'écriture. Parler de la sublimation comme l'une des quatre «*structures existentielles*» (psychose, perversion...) conduit à concevoir le travail analytique non plus simplement comme réaménagement de la névrose et de l'Œdipe (Lacan dit que le complexe d'Œdipe, c'est ce que Freud appelle encore la réalité psychique, qui n'est «*rien que la réalité religieuse*»), mais comme un passage par une autre structure. Enfin la «*condition*» de cet acte sublimatoire, et de tout le travail de l'analyse : le discours de l'analyste qui, seul parmi les quatre discours qui se déduisent de l'inconscient, est sublimation en acte et peut dire l'inconscient sans le démentir. Il doit affirmer la sublimation furie, et finalement le non-rapport sexuel — le fait que les sexes, dans leur relation s'infligent l'un à l'autre le manque, la femme étant celle qui a déjà sublimé (c'est l'analyste), mais qui n'est pas appelée à un plus de sublimation, l'homme celui qui a à sublimer (c'est le patient) et qui ne parviendra jamais à la pleine sublimation.

L'idée de l'essence de la religion, soit d'une relation comme lieu d'une vérité absolue, se fonde au contraire pour Lacan sur l'illusion du rapport sexuel. On peut faire partir l'analyse lacanienne de la religion de la relation d'idéalisation, attachée à la figure du père. Elle suppose l'Autre symbolique et voudrait que le père puisse advenir à cette position de pur désir qui caractérise l'Autre. Lacan dit ainsi que «*l'Autre comme lieu de la vérité est la seule place, quoique irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin*». Mais la conséquence de l'inconscient, c'est que cet Autre ne peut pas exister, qu'il n'est qu'une référence de vérité totale sans subsistance séparée. D'où l'affirmation fondamentale que «*la véritable formule de l'athéisme, ce n'est pas que Dieu est mort — même en fondant l'origine de la fonction du père sur son meurtre, Freud protège le père —, la véritable*

formule de l'athéisme, c'est que Dieu est inconscient ». Si l'on doit donner une vérité à la figure du père idéal et à la religion, c'est par la relation de la Chose féminine à cet Autre, par la jouissance, à la fois sublimatoire et folle, qu'elle prend à la signification du langage, et non pas simplement du phallus. C'est cette relation qui fait exister l'Autre, à la fois dans le sens de poser l'Autre comme plénitude subsistant à part, et d'incarner l'Autre, par la plénitude qui est celle de la femme. Différence radicale, pour Lacan, de la névrose et de toute religion : pour la névrose, Dieu est, pour la religion, il ex-siste, hors du monde, comme Autre. L'illusion propre de la religion est alors de faire passer pour infinie cette jouissance féminine. C'est en ce sens que Lacan dit que Dieu, *« l'analyse dévoile que c'est La Femme »*, ou encore que *« Dieu, c'est la femme rendue toute »*. Ce qui ne se peut dans la relation du sujet (masculin) à la Chose, que par l'objet appelé par Lacan « a », objet du fantasme et de la pulsion, et qui dans la perversion, fait écran au non-sens du désir. La relation sexuelle devient complémentarité, « rapport ».

LACAN pouvait-il cependant s'en tenir à cette interprétation de la religion ? L'apparition historique du discours psychanalytique ne conduit-elle pas à affirmer une vérité pure au-delà du monde, une existence de l'Autre qui ne contredirait pas la vérité partielle du désir inconscient ? C'est ainsi que Lacan a été amené, pour concevoir la consistance du discours analytique face aux autres discours qu'il met en cause, à proposer la théorie du « *noeud borroméen* ». Dont il dit que *« s'il y a un Autre réel, il n'est pas ailleurs que dans le noeud même »*. Mais cette vérité totale hors-monde qu'il retrouve dans le judaïsme et particulièrement dans le christianisme avec sa doctrine trinitaire, il ne veut ni ne doit, de sa position dans le discours analytique, l'énoncer comme telle. D'où le maintien du rejet de la religion et de l'interprétation de la relation religieuse comme le rapport sexuel impossible.

L'avènement du discours analytique rompt avec l'organisation traditionnelle du monde social où vient s'inscrire, jusque dans l'unité cosmique d'un principe mâle et d'un principe femelle, le prétendu rapport sexuel. Pour la psychanalyse, l'illusion de sens, de totalité harmonieuse et exclusive qui caractérise le monde traditionnel ne peut avoir d'autre principe que le rapport de fascination qui enferme dans la complémentarité illusoire du fantasme le maître, celui qui a déjà sublimé, et donne son désir, et le dominé qui, pour fuir l'épreuve du manque, s'offre comme objet. Sa fixation sociale suppose la violence sacrificielle. Contre le système sacrificiel, le discours psychanalytique introduit la rupture de ce que Lacan appelle très rigoureusement le réel, soit la défaillance de la vérité là où elle avait commencé de se produire, celle du désir inconscient. Dans un monde social déterminé selon le champ des discours, seule la psychanalyse peut établir socia-

lement la faille. Mais comment alors dire ce réel et mettre en cause ce sens, sinon par le sens lui-même et la vérité totale ? Pour dénoncer l'inconsistance des autres discours (et du discours mythologique en général) qui ont au moins la consistance partielle de la vérité partielle, le discours analytique doit être absolument consistant. C'est cette consistance hors-monde que Lacan a présentée dans sa théorie ultime du noeud borroméen. Écriture accomplie (où le quaternaire du désir — c'est le symbolique — est lié au réel et à l'imaginaire selon l'articulation ternaire propre à la pensée absolue), lieu de sublimation totale, et non plus partielle, comme dans l'écriture où n'est déployée que la vérité partielle du désir (et cette sublimation totale ne contredit pas l'idée essentielle de la sublimation finie, qui dit simplement que l'homme ne peut pas devenir tout sublimation). Il doit nous intéresser particulièrement ici parce que Lacan y retrouve la vérité trinitaire du christianisme.

On pourrait sans doute en venir avec le noeud borroméen, dont la consistance est celle d'une relation, à une autre conception de l'essence de la religion. Mais Lacan l'a introduit uniquement pour penser rigoureusement le discours analytique et lui donner sa consistance. Il ne peut être question de poser pour lui la vérité totale du noeud comme telle. Du point de vue du discours analytique, les religions, même celles qui affirment un Autre divin hors du monde doivent être impossibles. Ainsi pour le judaïsme. La béance du réel y est inscrite lorsque Dieu se révèle en disant « Je suis celui qui suis », et la tradition littérale en impose l'épreuve. Mais la vérité divine hors-monde re-fonde aussi le monde en en donnant la bonne loi — c'est l'interdit de l'inceste, le Décalogue tel que l'interprète Lacan. D'où l'idée d'une « sagesse » juive à quoi Lacan oppose la psychanalyse. Où le rapport sexuel serait rétabli, à partir d'un au-delà qui le met en cause, mais le suppose aussi — *« Dieu est père-vers. C'est un fait rendu patent par le Juif lui-même »*. Et Lacan en appelle ici au christianisme et à la charité chrétienne (qu'il lie à la psychanalyse) pour trouver une *« perversion un peu éclairante du non-rapport »*. *« Une pareille religion, ce n'est pas rien, dit-il, puisque c'est la vraie c'est la vraie parce qu'elle a inventé cette chose inouïe de la Trinité »*. C'est-à-dire le noeud lui-même. Qui fixe la consistance du non-rapport. La vérité est alors bien radicalement hors-monde, qu'elle ne re-fonde pas par la bonne Loi. Monde *« restitué à sa vérité d'immondice »*. La réalité est renvoyée au fantasme, soutien de jouissance perverse, et nullement harmonie et sagesse. De l'idée d'un savoir de la jouissance, d'une école de sagesse, si contraire à la psychanalyse, bien que ce soit la forme sous laquelle Freud a institué son Association Internationale, Lacan note qu'*« il n'y a pas une religion, hors la chrétienne, qui ne s'en pare »*. Et rapprochant toujours la psychanalyse du christianisme, il remarque que, comme les psychanalystes avec l'inconscient, *« les chrétiens ont horreur de ce qui leur a été révélé... cette béance inscrite au sein même de la jouissance »*. Reste que le christianisme est une religion, et que

même si l'amour chrétien conduit à l'abolition de la différence des sexes, le christianisme implique toujours idéalisation et perversion. La psychanalyse, pour Lacan, ne présuppose aucune religion. La Trinité, « *c'est l'ordre exploré à partir de [son] expérience... qui [l'] y a conduit* » (« *La Trinité*, dit-il, *nous la retrouvons tout le temps, notamment dans le domaine sexuel* »), et il la détermine pour l'homme comme Trinité infernale. Sans doute doit-on dire que l'ex-sistence du noeud est ce qui empêche l'homme de vivre dans l'illusion pure du rapport sexuel, dans la perversion heureuse, et la suffisance de la sublimation partielle. Mais il ex-siste comme vérité « dans le réel », à jamais inappropriable pour l'homme, le vouant à un manque et à un non-sens indépassables.

DU point de vue de la philosophie, la contradiction de la psychanalyse et de la religion peut être résolue, car la philosophie peut penser la vérité de la psychanalyse : elle tend à énoncer la vérité totale dans le discours et vise le savoir absolu, mais elle donne aussi vérité à la faille de la question et c'est la psychanalyse qui incarne dans le monde social cette question. Et la philosophie peut aussi penser la vérité de la religion : si elle en rejette d'abord l'essence, par la mise en question justement, son rapport essentiel à la psychanalyse lui permet finalement de donner place à la relation essentielle à l'Autre, à l'essence de la religion dont par ailleurs elle maintient déjà la forme. Essayons d'indiquer (ce ne peut être ici qu'une esquisse) en quoi pour la philosophie la psychanalyse implique d'une part la vérité en général de la religion, et d'autre part la vérité des religions révélées.

1. D'abord la vérité de la religion en général. Non seulement elle est une conséquence nécessaire de la psychanalyse, mais on est même amené à avancer qu'avant la psychanalyse et précisément l'interprétation lacanienne de l'inconscient par le signifiant pur, elle ne pouvait pas être pleinement pensée. La religion dans son essence est relation essentielle à l'Autre. Pour la « métaphysique » qui conçoit l'être à partir du monde et du signifié, selon le « temps imaginaire », on ne peut pas sortir de l'identité de l'être définie comme savoir, une altérité véritable est impossible. Pour Heidegger, qui conduit la pensée contemporaine à sa radicalité ontologique et pense l'être comme temps positif, acte signifiant posant le signifié et ouvrant le monde, instituant l'étant, il y a bien relation d'altérité fondamentale, celle de l'être et de l'étant — mais impossible de penser vraiment cette relation, d'en faire une relation « essentielle », ayant une identité. Le signifiant pur tel que l'introduit Lacan permet de concevoir l'identité de cette altérité, non plus savoir mais jouissance, qui est la consistance même du temps, celle du noeud. Et la pleine vérité de la religion peut alors être établie à partir de la psychanalyse : l'essence, à partir de la relation psychanalytique, qui implique la relation religieuse ; la forme, à partir de l'avènement social de la psychanalyse, qui n'est possible que dans un monde ordonné par une loi religieuse.

POUR la psychanalyse, « il n'y a pas de rapport sexuel », et elle se présente elle-même comme mettant en acte dans la relation de la cure le « non-rapport », et comme s'opposant à la relation religieuse qui en maintiendrait l'illusion. Essayons de faire apparaître que la relation religieuse n'est en rien un « rapport » et n'implique aucune complémentarité (cf. ce que dit Lévinas qui propose d'« *appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité* »), et que bien plus la relation analytique la suppose comme vérité de ce « non-rapport ».

Je distinguerai trois moments de la relation religieuse :

— D'abord son élément qui est le *sacré*. Sacré des lieux, des objets, des gestes, des paroles. C'est la présence du spirituel dans un objet ou un phénomène sensible. Contradiction insoluble en deçà du signifiant pur. La métaphysique y voit l'expression seconde, dans un corps, d'un spirituel originel. Mais c'est le sacré qui est originel. Heidegger affirme bien une originalité qui n'est pas de l'ordre de l'esprit — mais sans penser aussi la présence originelle du spirituel. Avec le signifiant pur, on peut concevoir d'une part une originalité du corps dans sa plénitude d'essence du Père (c'est le signifiant pur lui-même, le corps dans sa fécondité dont le déploiement logique et ontologique conduit à l'esprit comme essence), et d'autre part l'originalité de la Personne du Père, Esprit posé dans la détermination du corps et de la fécondité, qui deviennent la puissance dont il est le sujet. (Cette dualité entre le plan des essences et celui des sujets, qui rencontrerait bien des analyses de Schelling, ne peut être ici qu'indiquée.)

— Ensuite la manifestation du sacré, qu'on peut caractériser comme *création*. A toute « hiérophanie » appartient, comme l'a souligné Mircea Eliade, d'être la répétition de l'acte créateur originel. La création est l'acte du Père comme Personne, par lequel il donne (c'est son acte d'Esprit) sa fécondité (c'est son essence de Père, le signifiant pur). A la différence de ce qui est produit, ce qui est créé est fécond, et peut lui-même créer. Ainsi l'oeuvre d'art qui se distingue d'un objet quelconque par la présence en elle de cette puissance et fécondité irradiante. Si Heidegger a fortement mis en lumière cette présence en l'oeuvre de la vérité de l'être elle-même « à l'oeuvre », il ne peut cependant pas concevoir proprement la création qui suppose un en-deçà du monde qui soit déjà subjectif et spirituel.

— Enfin l'Autre vers quoi le sacré fait signe, et qui est le *saint*. L'esprit dans sa pureté. Tout objet sacré dans la religion la plus primitive en appelle à cet irréel absent. La relation religieuse à l'Autre est ouverte par le Même qui se dés-accomplit pour constituer l'espace d'une rencontre et d'un désir. Sublimation totale qui ne se pose pas comme telle, et se fait sublimation partielle (c'est la création, l'acte du Père), libérant l'espace où le Fils comme Personne pourra advenir, et faisant signe vers l'Esprit, vers la sublimation totale qui se pose comme telle. Relation qui vaut en Dieu même comme de l'homme à Dieu, et

qui est à la fois amour et folie, parce qu'ayant renoncé à son propre éclat de pur esprit, on peut se rapporter à l'Autre en tant qu'il ignore tout manque qu'il n'ait lui-même posé, en tant qu'il est la Chose même se faisant l'Autre — ce qui n'est autre que la contemplation.

Cette relation religieuse est « interdite » par la psychanalyse dans la relation du patient à l'analyste. Idéaliser l'analyste, en faire un « saint », c'est s'éviter imaginativement le travail de la sublimation en lui en laissant la charge. Le patient doit renoncer à la contemplation et au regard, qui pour lui serait fascination, captation dans la « scène primitive ». Mais elle est présumée dans la relation de l'analyste au patient. L'analyste, dont le discours est sublimation totale, mais qui ne se pose pas comme telle, est à la place, non du saint, mais du sacré. Et c'est parce qu'il fait signe vers le saint, sans y appeler le patient lui-même, qu'il peut lui ouvrir l'espace où advenir à la sublimation. C'est pour cela qu'il peut se rapporter au désir du patient, à ses « exhibitions de scène primitive », sans tomber à son tour dans la fascination, en y voyant, non la différence et la complémentarité, mais l'indifférence des sexes — soit la relation religieuse elle-même. Pour le discours psychanalytique, le saint vers lequel il fait signe, et où il voit son propre savoir, autre, posé comme vérité totale, c'est la philosophie. Ce que la psychanalyse rejette, ce n'est donc pas la relation religieuse, mais ce qu'elle deviendrait du patient à l'analyste, confusion du sacré et du saint, qui est le propre des religions primitives — à quoi s'en tient Bataille lorsqu'il définit l'essence de la religion comme « *recherche de l'intimité perdue* ». Ce à quoi s'oppose la psychanalyse, c'est à cette relation sacrificielle.

ET non seulement la psychanalyse implique l'essence de la religion, mais par son avènement social elle en présuppose aussi la forme. Car elle est l'essence de toute rupture historique. Elle introduit à un monde qui rompt avec l'ordre traditionnel et la violence sacrificielle. Mais ce monde historique lui-même ne fait que rendre socialement possible une rupture avec la fascination, sans pouvoir la supposer effectuée. Il doit donc également être ordonné par une loi religieuse.

Le monde social auquel introduit la psychanalyse s'oppose en tant que société de droit au monde traditionnel et à sa violence sociale. La relation psychanalytique est en effet la relation par excellence où des droits sont conférés. Droits civils d'une part, du fait de l'engagement de l'analyste à ne pas abuser de la situation, et à donner son désir (c'est-à-dire son interprétation), sans attendre que le patient s'offre comme objet — et le but de l'analyse, c'est de parvenir à jouir de ces droits. Droits politiques d'autre part, le patient devant pouvoir accéder à la position de discours qui est celle de l'analyste et énoncer la loi juste. Cette société de droit est démocratie. Sans doute ne s'établit-elle

pas d'un coup dans l'histoire. Il est de fait que la rupture sociale n'est pas apparue d'emblée comme ce qu'elle est dans son essence, psychanalyse. La détraditionnalisation du monde social s'est effectuée peu à peu, selon des étapes qui déterminent autant d'époques de l'histoire. Et l'apparition en propre de la psychanalyse caractérise le monde contemporain comme accomplissement du monde historique et fin de l'entrée dans l'histoire. L'histoire n'est alors, avec la psychanalyse, ni, comme le veut Hegel, lieu d'un accomplissement éthique de l'homme

la sublimation sociale doit rester à jamais partielle —, ni, comme pour Heidegger, succession d'époques sans sens assignable — car la possibilité sociale de sublimation totale y est de plus en plus ouverte. Elle n'a pas de fin absolue, mais un sens, lié à un finalisme relatif, qui est politique.

Mais comment réaliser ce monde historique, et introduire effectivement la loi absolument juste ? Parmi les discours qui organisent le champ social, le seul qui ait un pouvoir réel est le discours psychanalytique — mais il doit renoncer à toute visée politique propre, ne peut pas poser la loi juste dans sa vérité totale. Les discours de pouvoir dans la société sont ceux que Lacan a appelés le discours du maître et le discours de l'Université. Pouvoirs formels, l'un de maintenir le consentement à la loi positive injuste, l'autre d'assujettir à l'idée d'une autre loi absolument bonne. Et l'histoire se caractérise par la victoire du second sur le premier. Mais en lui-même, le discours universitaire, ou encore celui des clercs, des « intellectuels », ne peut faire accéder à la loi juste qu'il proclame, ni même l'établir dans une perfection autre que formelle. Il est l'idéologie. Et sa victoire, et le désir frénétique de rupture qui l'anime, conduit à la terreur et à l'extermination. L'acte politique qui réalise le monde historique et fixe la rupture psychanalytique est accompli par la philosophie, qui s'énonce dans le discours universitaire, mais y introduit la vérité qui lui manquait. Elle n'acquiert son pouvoir réel qu'en y renonçant, en légitimant des institutions et des lois dont l'autorité ne vient pas d'elle, ni finalement d'aucune maîtrise humaine, mais de l'Autre divin. Déclaration d'impuissance politique qui seule fait acte.

2. Cette vérité religieuse qu'implique la psychanalyse, doit finalement apparaître comme celle des religions révélées. Car la relation psychanalytique conduit à rejeter toute forme de la religion, de soi toujours sacrificielle. Il ne saurait y avoir, comme le voulait Hegel, d'expression naturelle et nécessaire de l'essence pure de la religion dans sa forme. Si l'avènement social de la psychanalyse suppose une forme religieuse, ce ne peut être alors celle d'aucune religion « naturelle », mais d'une religion « révélée », loi juste et sainte donnée aux hommes par l'Autre divin dans un acte pleinement libre, en soi imprévisible.

LA forme de la religion est, on l'a vu, hainamoration, reprise dans la loi de la violence irréductible, sacrifice. Pour Freud, la psychanalyse s'y oppose bien en tant que, dans la relation de la cure, elle appelle à la désintrication de l'amour et de la haine, mais en même temps, c'est la religion qui fonde le lien social. Par sa conception du « discours psychanalytique », Lacan montre que cette opposition est radicale : la forme religieuse n'est pas un destin nécessaire de l'existence sociale, et la psychanalyse introduit à un autre lien social non religieux et non sacrificiel.

Pour le sacrifice d'abord. On peut y distinguer trois moments. En premier lieu *le meurtre du père*. Violence nécessaire pour l'accession de l'homme à la loi, mais simplement symbolique. L'être humain comme créature est en effet caractérisé par sa finitude — ce qui signifie qu'il y a pour lui indépassablement de la sublimation partielle, mais qu'il doit pouvoir aussi parvenir à de la sublimation totale. D'où la différence des sexes : ou bien on est d'emblée dans la sublimation totale sans travail, on l'a comme une grâce initiale — mais alors on ne sera pas celui qui est appelé à la sublimation totale, mais celui qui y appelle, on est du côté du sacré, voué à l'effacement du moi ; ou bien on est celui qui est appelé à la sublimation totale et devrait occuper la place du saint mais la finitude rend cette accession à jamais inachevable. Dans les deux cas la créature est condamnée à être confrontée à l'image idéale du père, à ce que Lacan appelle le père imaginaire. Névrose constitutive, hystérique pour la femme dont la finitude est « envie du pénis », obsessionnelle pour l'homme en qui elle est « complexe de castration ». L'accession à la sublimation est alors acte de rupture de l'homme qui entre sur la scène sexuelle où la femme l'attend, et prend « une femme ». Transgression de la loi injuste par laquelle le père se réservait toutes les femmes. Meurtre symbolique du père. Ce qui a comme conséquence le sentiment de la faute. Car par le meurtre l'homme permet bien à la femme de faire exister l'Autre, l'« Homme », Sublimation totale posée comme telle, mais il n'est lui-même cet Autre que symboliquement, comme phallique. Sa sublimation effective n'est que partielle, et c'est ce défaut subjectif qui s'éprouve comme sentiment de la faute par rapport à un père devenu l'Autre manquant. D'où le second moment : *le crime contre le fils*, violence nécessaire du fait de la finitude, et réelle, elle. La femme attend maintenant de l'enfant, et précisément de l'enfant mâle (c'est l'élu, l'incarnation du divin), ce qu'elle attendait de son père, et qu'elle ne peut attendre de l'homme entraîné dans la culpabilité. Pour rompre avec la fascination, réadvenir à son désir et exister pour la femme, l'homme va jouer de son envie du pénis (sans doute Freud idéalise-t-il trop le rapport de la femme à son fils) et offrir à leur haine commune le fils comme victime. L'enfant, le « rejeton », est alors le déchet de la scène primitive. C'est l'événement du désastre dont parle Blanchot. Meurtre réel. Ce qui en résulte n'est pas la faute et la culpabilité, mais la honte. Honte devant les autres qui assistent à cette machinerie

érotique et ne sont pas eux-mêmes déchet. C'est alors qu'apparaît proprement la possibilité du *sacrifice*. Violence réelle, non nécessaire à la différence des deux premières. Elle a pour fonction d'effacer la honte et pour principe que tous participent à la même violence. Au déchet familial une victime commune est substituée. Par l'acte de dés-appropriation qu'accomplit le sacrifice, c'est le groupe tout entier qui advient à la position de la femme et entre dans la relation religieuse à l'Autre. Ce que produit le sacrifice, ce n'est finalement ni la faute, recouverte par le crime, ni la honte, mais l'injustice. Et on y contribuerait, succombant « *dans une monstrueuse capture* », comme le dit Lacan, à la fascination. d'une « *offrande à des dieux obscurs* », quand on renoncerait, ainsi que le veut Serge Leclair, à l'image phallique de l'enfant merveilleux, quand on perpétuerait le meurtre de cet enfant dont Blanchot note qu'il est déjà mort. Mettre en cause l'injustice sacrificielle, ce serait au contraire, s'identifiant à la place de déchet de la scène primitive, assumer positivement l'exigence de l'élection et effectuer le travail de la sublimation totale.

C'est cette mise en oeuvre qu'accomplit la psychanalyse, et qu'elle conduit jusqu'à l'introduction d'un autre lien social. Le psychanalyste vient occuper socialement la place du déchet, et on peut le comparer d'abord au *saint*. Ainsi Lacan : « *C'est qu'on ne saurait mieux le situer objectivement que de ce qui dans le passé est appelé : être un saint* ». Et il précise : « *Un saint, pour me faire comprendre, ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite* ». Sans masochisme aucun : pas plus que l'analyste ou encore Antigone, l'héroïne de la tragédie, il ne jouit de cette position de déchet, qu'il faut accepter d'occuper pour accéder à la sublimation totale. Mais Lacan sépare ici d'un côté l'éthique tragique et celle de la psychanalyse, et de l'autre l'« *opération religieuse* » qui « *se fait office et emploi de récupérer... ce qui est perdu de bien pour le désir* » — le *saint*, qui « *vit et paie pour les autres* », est encore le sacrifié. Plus que du saint, le psychanalyste doit être rapproché du *héros* qui, s'il veut bien occuper la place du déchet familial, refuse celle de déchet social. Ainsi Antigone, qui occupe la position du déchet familial laissée vacante par ses frères, mais rejette le rôle de déchet social que veut lui faire tenir Créon. Si elle défend absolument quelque chose de familial, une faute — celle d'Œdipe — qui est la conséquence du refus de céder sur l'élection, elle n'est pas la sacrifiée de la loi archaïque, comme le soutient Hegel. Elle s'élève au nom de la Justice contre la loi totalitaire du pouvoir idéologique naissant représenté par Créon. Rien de religieux dans l'attitude d'Antigone, et du héros en général. Mais le héros est seul ; il peut échouer ou réussir dans sa révolte, sa dénonciation de la honte du sacrifice ne saurait en tout cas ébranler le système sacrificiel dans son fond. Le psychanalyste n'est pas le saint, il n'est pas non plus le héros, parce qu'il institue un *discours*. Lacan oppose dans son dernier séminaire l'« effet de groupe » qu'il relie à la religion et à l'Église, et dont il condamne le modèle pour la psychanalyse, et l'« effet de discours ».

L'analyste ne se contente pas d'une mise en cause individuelle du sacrifice, il le rejette effectivement par son discours. Il incarne socialement le déchet familial insuppressible, en refusant toute sacralisation. Seul lieu d'où l'on puisse efficacement faire honte en rappelant la violence réelle et érotique cachée dans le mode d'existence traditionnel, d'une certaine manière inéliminable. « *S'il y a à votre présence des raisons un peu moins qu'ignobles, pour s'exprimer comme Hegel, c'est que juste assez, j'espère, il m'arrive de vous faire honte* », disait Lacan à ses auditeurs — et encore : « *Déboucher sur une honte de vivre, c'est ce qu'apprend la psychanalyse. Cette honte se justifie de ne pas mourir de honte, c'est-à-dire de maintenir un discours du monde pervers* ».

COMMENT l'avènement social de la psychanalyse peut-il finalement supposer une forme religieuse que la relation psychanalytique doit conduire à rejeter ? Il faut d'une part que la religion accepte et même requière sa propre mise en question — c'est le cas des religions révélées dont la psychanalyse suppose la vérité, christianisme et judaïsme —, et d'autre part que la relation analytique, là même où elle met en cause la forme de la religion, laisse concevoir sa vérité essentielle — ce sera celle du christianisme dans la position du patient, celle du judaïsme avec l'analyste. Ce rejet qui est en même temps supposition apparaîtra comme *refus*, principe même de toute éthique.

L'avènement social de la psychanalyse suppose d'abord une religion qui dénonce toute forme religieuse. C'est la religion de la grâce, qu'insti-tue la Révélation universelle du christianisme. Elle reste religion parce qu'elle maintient un sacrifice, celui du Christ qui s'est offert en victime à la place de toute victime humaine, et dont elle donne l'exemple à l'imitation des hommes. Mais la Passion découvre le fond du sacrifice, haine de Dieu et violence sur le Fils. Toute forme religieuse, toute loi, ne font en soi que répéter ce mal absolu, posé comme péché originel, que seul un Rédempteur divin et la grâce de Dieu peuvent vaincre. Cette religion de la grâce ne saurait cependant suffire et suppose elle-même une autre Révélation. Car sa diffusion ne convertit pas d'un coup les nations. La victime actuelle que cherche le désir païen de sacrifice, c'est alors par excellence le peuple juif, celui qui incarne l'exigence du spirituel dans sa pureté et se définit comme le Fils élu. L'« *insuccès du christianisme sur le plan politique et social* », que note Lévinas, tient à la contradiction même de sa diffusion, qui peut conduire finalement à l'extermination nazie, fond de l'histoire humaine, à partir de quoi le «christianisme» comme phénomène social devient conforme à son essence. La vérité du christianisme — ou encore celle de la « *voie éternelle* », comme le dit Rosenzweig — suppose donc la « *vérité éternelle* » du judaïsme, la pureté absolue de la loi qu'il ne peut avoir reçue que de Dieu. Révélation particulière, même si elle vaut universellement. Religion de la loi, et qui met en cause l'exclusion sacrificielle en requérant de l'homme qu'il s'éprouve comme

« *infiniment responsable de l'autre* ». Sans péché originel — la loi définit le peuple comme «communauté de sang», et capable déjà de demeurer dans la « *vie éternelle* » — ni Rédemption divine — c'est à l'homme en général de racheter le monde et lui-même en observant la loi. Le judaïsme aussi permet sa propre remise en question et ouvre l'espace pour la psychanalyse, parce que de la loi il commande l'étude et le commentaire le plus libre.

La psychanalyse inversement suppose en acte la vérité des religions qu'elle rejette. Du côté du patient, la règle fondamentale de l'association libre — dire tout ce qui vient sans être attentif à aucune loi — devient, sous forme religieuse, comme loi, l'essence du christianisme. Mais la psychanalyse rejette cette forme, et c'est comme loi politique qu'elle est énoncée, par la philosophie. C'est le propre du christianisme d'ouvrir à un monde social laïc, dont la consistance est déterminée non religieusement. Du côté de l'analyste, c'est la règle (et l'engagement) de l'interprétation qui, prise religieusement, est l'essence du judaïsme. Rejetant la forme religieuse, la psychanalyse envisage cette loi juste comme loi éthique, qu'elle énonce elle-même. Supposition donc et rejet à la fois des religions révélées qu'on peut caractériser comme refus. Car refuser, ce n'est pas présumer que quelque chose est faux — le refus ne prend tout son sens que si ce qui est refusé est vrai —, mais affirmer que soi-même le disant on ne pourrait être vrai. Mise en question de toute totalité, qui est le résultat de l'hypothèse de l'inconscient. La vérité ne peut pas se dire toute, elle ne peut que se « *mi-dire* », selon le mot de Lacan. Ce à quoi conduit l'analyse, c'est à assumer un refus fondamental caractéristique de toute névrose et que le névrosé n'a pas su ni osé mener jusqu'à son terme, vivre jusqu'au bout. « *Ce refus primordial*, dit Lacan, *son pouvoir préjudiciel par rapport à toute notre expérience, il n'est pas possible d'en sortir. L'analyste doit alors être le messenger de cette Versagung* ». Non pas renoncer à un refus, mais l'accomplir, entrer dans toutes ses conséquences, dans l'épreuve du non-sens et du réel. Où peut se re-trouver, se ré-engendrer librement la vérité des religions révélées. C'est par ce désert qu'elles-mêmes, en rendant possible l'éthique pure de la psychanalyse, font passer l'homme.

Alain JURANVILLE

Alain Juranville, né en 1948. Marié, un enfant. École Normale Supérieure en 1969, agrégation de philosophie en 1972, thèse de 3^e cycle en 1983. Professeur de philosophie en lycée, chargé de cours à l'Université de Tours, psychanalyste. Publications : *Physique de Nietzsche*, Denoël, Paris, 1973 ; *Lacan et la Philosophie, P.U.F.*, Paris, 1984. En préparation, un livre sur Wittgenstein. Pour développer un point du présent article, voir « Droit, psychanalyse, politique », à paraître dans *Psychanalyse à l'Université*, décembre 1985.

Alain BONFAND
Vincent CARRAUD

Kreuzherz

(Illustration en couverture)

à J.-L.M.

« Pour l'opinion de ceux qui pensent que l'âme reçoit ses passions dans le cœur, elle n'est aucunement considérable ; car elle n'est fondée que sur ce que les passions y font sentir quelque altération (...); il n'est pas plus nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur, pour sentir ses passions, qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour voir les astres. »

Descartes, *Les passions de l'âme*

PASSION. Nous aimons la vérité ; ou plutôt, nous sommes amoureux de la vérité. Rien d'étonnant à cela, puisqu'elle est une femme, une putain. Sade nous l'apprend : la vérité est publique, elle passe entre toutes les mains. Personne ne la possède — ou du moins ne la détient : sitôt possédée, sitôt, perdue ; jamais possédée, à jamais désirée. Mais on ne la partage pas pour autant (non pas à chacun sa vérité — tout ou partie —, mais *la* vérité est commune). Sade cependant sait de cette vérité qu'elle ne fait belle et séduisante figure que parce qu'elle n'est que figure : vérité personnifiée, c'est-à-dire tout sauf une *personne*.

Qu'il y ait eu, décisif, un *instant* de la vérité, Platon ne pouvait nous l'apprendre. Puisque celui qui accède à la vérité s'en souvient seulement, puisque celui qui la découvre la redécouvre seulement, puisque, même sans le savoir, il la possédait déjà, le moment de la vérité est contingent, occasion, accident.

Qu'il y ait eu, décisif, un *lieu* de la vérité, qui pouvait nous l'apprendre, quand tous les relativismes prévalent ? Il nous faut penser ce lieu où tout s'éprouve, tout s'accomplit, tout est jugé.

Que la vérité soit *ce* lieu et *ce* temps, qu'elle soit une *Personne*, seule la croix nous l'impose, et Celui qui, par obéissance au Père, obéissance jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix, peut dire : « Tout est accompli ». Alors nous connaissons que Celui qui, peu avant, priait le Père : « Ta parole à toi est vérité » (*Jean* 17, 17), est bien lui-même cette parole, ce Verbe fait chair qui, ici mourant, *s'avère*. « Je suis la vérité » ne s'authentifie, ne se vérifie qu'en tant que parole du Crucifié. Et si la vérité libère, la liberté aussi vérifie — rend vrai et se rend au vrai, témoigne et justifie, prouve et éprouve.

Or en cet instant crucial, instant de la plus haute contradiction, décision paradoxale, où le monde est sauvé par Celui qu'il n'a pas connu — dont il s'est mépris et qu'il a méprisé —, se déchiffre l'avenir du monde. L'histoire est achevée là, dont le délai indéfini n'est que de mémoire, de miséricorde et de patience.

L'avenir du monde est en cet événement-avènement singulier d'une humanité à l'image instaurée et définitivement vivante de Dieu. Si l'avenir du monde est à Dieu, il l'est en la Personne de son Fils *livré* pour nous sur la croix.

La croix, à l'évidence, est le spectacle. Elle se donne à voir, de sa hauteur, et de celle de sa colline, Golgotha. Elle est vue de la Ville, Jérusalem. Le Christ élevé est suprêmement visible. La croix est dressée *phanerôs*, ouvertement, clairement, lumineusement, sur le monde. La croix est publique, lieu de la publicité. Plus que les miracles, les guérisons, les signes, elle signifie ; elle est *le* signe, dont la clarté est telle, certes, qu'on n'y peut que s'éblouir jusqu'à ne plus voir.

Tous regardent, de loin, comme les femmes qui ont suivi Jésus, de près comme le Centurion qui proclame après avoir vu.

S'il est offert à tous de suivre le Christ, convenons au moins de le suivre du regard.

Mais le Christ en croix aussi regarde, d'un regard peut-être divers, ses bourreaux et ceux qui l'insultent, les femmes, Marie-Madeleine, sa mère et Jean, le bon larron, Jérusalem, le Père. Ici, pour Rainer, le crucifié ne regarde pas — le cœur est sans visage, et interdit donc cette possible diversité du regard : pitié, pardon, amour, prière, angoisse.

La croix peut donc se passer de visage. On sait qu'elle peut se passer du corps supplicié. D'ordinaire, la croix est, pour nous,

indifférente à la présence à jamais clouée du Christ. Car si elle peut se passer de son corps, c'est qu'elle *est* son corps. La présence du crucifié sur la croix est telle qu'elle en devient superflue, inutile surcharge du sens. La croix — impassible — finit par représenter le Christ. Ce qui était instrument du supplice, non-corps, ou plutôt négation du corps, est devenu ce corps même.

C'est la raison pour laquelle la croix n'est jamais affaire de style, car il n'est de style (quelle qu'en soit la modalité) que d'un sujet. La croix est un lieu sans style, et, spectacle, elle nous invite à une esthétique sans sujet ; le sujet est absent, c'est-à-dire toujours déjà donné.

KREUZHERZ. Arnulf Rainer est né à Baden près de Vienne le 8 décembre 1929. Il fuit toute institution, ne passant qu'une journée à l'École des Arts Appliqués de Vienne et trois à l'École des Beaux-Arts. Séduit puis déçu par les théories surréalistes, en 1952 il décide de réaliser une série de dessins les yeux fermés (*Blindmalerei*) d'où émergent des configurations qui toutes tendent vers la verticale, le noeud et la croix. Ce thème de la croix scande alors son oeuvre. Arnulf Rainer écrit : « *Très souvent sous les recouvrements de peinture noire, il y a des croix. Les visages des morts sont la continuation logique de cette problématique : 'mort et sacrifice'. Parmi ceux-ci même il y a des croix.* » Le corps douloureux — celui de tout expressionnisme — est présent dans l'oeuvre de Rainer, corps bruyant jusqu'au silence. Il est bien sûr impossible de parler de cet oeuvre, sans qu'une référence à Kokoschka, Klimt, Kubin et surtout Egon Schiele, ne rythme notre analyse. Mais si l'oeuvre de Rainer vit de ce corps torturé, la douleur semble vouée à nous envahir.

Kreuzherz. Soit un coeur, qui ici est en croix. Coeur en croix. Croix en forme de coeur, qui, d'ordinaire, dit la pitié, l'amour, la tendresse. Ici le coeur est tout à sa douleur. On pourrait parler d'une douleur pleine, totale et abstraite, au sens où celle-ci n'appartient plus à un corps mais au corps, n'éclate plus en un détail mais *est* l'espace même de l'oeuvre. Le coeur ici palpite à rompre le chant de l'oeuvre, son espace ; et le seul cadre qui semble pouvoir résister à cette implosion est la croix. Parler de « hors-cadre » au sens où l'analyse de l'art contemporain nous a amenés à le faire devient inutile. L'emprunt, ou l'héritage, technique, le stratagème, est soumis à une fin qui fait oublier le

langage et son instrument. De même les *drippings* — avec pictural — prennent un sens sacrificiel. Peinture devenue sang, devenue vin — dans *Weinkruzifix* — l'oeuvre ontiquement s'est faite matière du sacrifice. Ce sang qui coule de l'oeuvre rend absolue plus qu'anonyme cette douleur. Le coeur n'est plus alors qu'un rythme et sa symbolique traditionnelle semble ne plus pouvoir lui suffire. Des *Totenmaske* de l'année 1978 naissent des croix. Ici — dans ce coeur —, et de la croix, naît une image de la douleur qui ne peut plus avoir *prise* réelle sur une part du corps ; mais de cette présence sourd infiniment le visage anonyme de tout sacrifice.

Le coeur est douleur. Et ce coeur, broyé, devient alors autre chose qu'une douleur, devient précisément ce dont l'homme est séparé par la douleur — qui, ici, est le nom du péché : « *Cet état d'être la non-vérité et de l'être par sa propre faute, quel nom lui donner ? Appelons-le péché* ». Le Christ s'est fait péché ; il s'est fait souffrance (en son expression paroxystique, elle signifie l'insoutenable douleur). Le coeur du monde éclate, mais cet éclatement (qui précède, et qui est l'opposé, de son prochain éclat, celui de la gloire) n'est pas éblouissement du réel. Au contraire, il le concentre. Systole.

Une crucifixion, souvent, oriente le regard vers les douleurs, les lieux de chaque douleur, chaque plaie : le front blessé par la couronne d'épines, les membres transpercés ; le crucifix signifie alors la souffrance par l'expression de chaque détail douloureux ajouté à tous les autres. La souffrance que *rend* l'oeuvre naît alors de l'accumulation des douleurs partielles. Avec *Kreuzherz* la douleur est une, centrée, absolue. La croix est « occupée » par le coeur seul, comme si, pour se défaire de tous les détails du corps en supplice, dans son réalisme même, il fallait nécessairement se défaire de toute figure. Le Dieu en croix de Rainer n'a plus de figure humaine, il n'a plus de forme, selon Isaïe : « Son aspect défiguré n'avait plus rien de l'homme, sa forme n'avait plus rien des fils d'homme... Sans forme, sans éclat pour attirer les regards, sans apparence » (*Le serviteur souffrant* 52, 14 et 53, 2).

Figure défigurée, visage défait, perte de l'anthropomorphisme : comme si Rainer devait exclure le corps, et surtout la face, que la réalité de ces plaies exhibées rendait opaque.

Ce corps, toujours, mais davantage évidemment dans l'expressionnisme, est visible, totalement visible, et donc opaque. Non qu'il faille fuir le corps pour rendre sensible quelque chose

comme la souffrance de l'âme, définissant alors le cœur comme la corporéité de l'âme ; ni que l'on puisse penser une souffrance sans corps — pas davantage qu'un désir sans corps (ce qui ne veut pas dire que le corps soit la cause de l'un ou l'autre, mais bien leur condition et leur inachèvement à la fois). La visibilité du corps est son opacité. Rainer nous montre la souffrance d'au-delà des douleurs : la vulnérabilité du cœur (nous disions plus haut éclatement ou blessure) achève sa visibilité, se donne comme la vérité même de la visibilité. Le corps est ici exclu pour plus d'incarnation.

Le cœur n'est pas mort, mais à l'agonie. Aussi est-il toujours habité d'une saccade, celle du raidissement et de l'abandon (comme un visage, dont on dit qu'il a le masque de la douleur, se contracte et se décontracte ici et là à la fois). Et de ce rythme, fût-il violemment désordonné, les formes peuvent être de nouveau engendrées. De ce cœur informe peuvent naître toutes les formes. Le cœur devient visage.

EPIPHANIE. Dans les crucifixions baroques, dans celles de l'expressionnisme allemand ou viennois du début du siècle, le corps torturé semblait engendrer la croix. Douleur du corps étirant la croix, modifiant l'espace de sa présence. Douleur trop humaine, douleur qui finissait par perdre toute valeur rédemptrice. Rainer alors retrouve l'essence de ce symbolisme de la croix, symbole non d'une souffrance faite douleurs, mais mère de toute souffrance.

En *Kreuzherz*, la violence de ce cœur naît d'un rythme, les mains d'un peintre, qui semblent appuyer sur la croix pour redonner *souffle* à ce cœur qui alors s'emballe, palpite jusqu'à devenir visage, pour qui sait, en l'espace d'une seconde, le reconnaître. Et ce visage sans traits, inscrit en un silence vivant, bat de ce regard, qui n'autorise aucune fuite, aucun détour ; et les larmes de sang qui coulent du cœur confirmé en visage font, de la croix, instrument de supplice où se joue l'unique rédemption, la seule icône.

Alain BONFAND — Vincent CARRAUD

Alain Bonfand, né en 1957. Doctorat de troisième cycle d'histoire sur l'imaginaire de Paul Klee en 1981. Chargé de cours à l'Université de Grenoble, puis en 1983 conseiller artistique régional du Poitou-Charentes. Enseigne l'histoire des civilisations aux Beaux-Arts de Paris.

Vincent Carraud, né en 1957. Marié. École Normale Supérieure en 1979, agrégation de philosophie en 1981. Prépare une thèse sur Pascal et la philosophie. Chargé de cours à l'Université de Paris XII. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

R.B.

Ce numéro

EN septembre 1975 paraissait le premier numéro de l'édition en langue française de *Communio*. Le présent cahier, dix ans après, invite, non pas à célébrer cet anniversaire, mais à réfléchir sur ce qu'il implique, et sur les raisons de continuer le travail entrepris.

Ce travail n'a pas commencé avec nous : les premières éditions de *Communio* à paraître ont été, en 1972, les éditions en langue allemande et italienne, suivies ensuite de l'édition nord-américaine ainsi que de la partie « *Communio* » de la revue croate *Svesci*. Après nous vinrent les éditions néerlandaise, espagnole, polonaise, brésilienne, hispano-américaine et portugaise. Il n'est pas exclu que d'autres viennent encore nous rejoindre.

Sans ces autres éditions, notre travail perdrait son sens. Rappelons ce qui nous lie à elles : *Communio* constitue bien plus une fédération de revues qu'une revue unique comportant plusieurs éditions. Aucun organe central ne vient coiffer les revues qui correspondent à une aire linguistique ou culturelle. Chacune de ces revues envoie tous les ans un ou plusieurs représentants à une réunion internationale, tenue traditionnellement lors du week-end de l'Ascension, et organisée à tour de rôle par et chez l'une des éditions. Y sont décidés, d'une part, les thèmes qui devront être traités deux ans plus tard, d'autre part, le découpage en articles des thèmes déjà choisis lors de la réunion précédente, ainsi que les auteurs à qui il convient de les demander. Une réunion restreinte (début décembre), plus brève, permet de faire le point à mi-parcours.

Les articles obtenus par une édition sont envoyés à toutes les autres. Chacune décide souverainement de leur publication ou non et de la composition de ses cahiers, dans lesquels entre une part souvent majoritaire de textes qui lui sont propres — d'où le fait que chaque revue, sur le même thème, n'est jamais identique à une autre. Par ailleurs, chaque revue est libre de traiter les thèmes choisis au niveau international, ou de composer un numéro qui lui sera propre.

C'est le cas de ce numéro, et c'est ce qui explique la faible proportion d'articles traduits. Il renvoie cependant, de par son épigraphe, au théologien qui joua et continue de jouer le rôle d'une source commune d'inspiration, le P. Hans Urs von Balthasar, auquel ce numéro se trouve ainsi dédié à l'occasion de son 80^e anniversaire.

Le titre auquel nous nous sommes arrêtés exprime le refus de se pencher sur un passé dont la considération ne nous invite à aucune complaisance, tant les défauts de la revue sont encore plus visibles à ceux qui la composent qu'à ceux qui la lisent. Et l'avenir vers lequel nous nous tournons n'est nullement celui de la revue. Il n'est même pas celui de la foi, de la religion, de l'Église, etc. Car, là où l'Église est l'Église, elle ne s'intéresse pas à son propre avenir, pas plus que, d'une façon générale, elle ne s'intéresse à elle-même. Ce à quoi elle s'intéresse, c'est ce à quoi Dieu lui-même est intéressé : la réussite de son plan de salut sur le monde.

Quant au présent de la revue, qu'il nous faut gérer, il dépend entièrement de la fidélité de nos lecteurs. Revue sans éditeur, sans fondation, sans publicité, sans subvention, *Communio* ne vit que de la générosité de ceux qui la lisent et du bénévolat de ceux qui la font — ceux qui signent, mais aussi ceux qui participent à son élaboration par des travaux plus ou moins ingrats que les lecteurs ne voient jamais. Plus invisibles encore, ceux — contemplatifs, simples fidèles — dont la prière et le sacrifice nous soutiennent et que nous tenons ici à remercier.

Pour faire le point, pour accorder le présent de la revue et l'avenir du monde, il nous fallait donner à ce cahier plus d'ampleur qu'à l'accoutumée. C'est ce qui explique, d'une part, les dimensions qui en font un numéro double, qui remplace les numéros 5 (septembre) et 6 (novembre) de notre X^e année. C'est aussi ce qui justifie la présence, peut-être plus accentuée que dans les cahiers ordinaires, d'une diversité de styles telle qu'elle nous a contraints à renoncer à la division tripartite qui nous est familière : articles philosophiques, théologiques, historiques, y côtoient témoignages et articles d'humeur, dont la verve polémique se replace dans la tradition chrétienne la plus ancienne.

Un missionnaire doit apprendre la langue de ceux qu'il doit évangéliser. De même, *Communio* voudrait parler toutes les langues, et s'y exerce : pas seulement les langues du monde entier, mais aussi, au sein d'une même langue, les vocabulaires techniques. Le dialogue avec la recherche de pointe dans divers domaines est à ce prix, même s'il implique une perte de lisibilité.

La diversité des genres littéraires et des domaines du savoir évoqués doit aider à faire comprendre que *Communio* n'a pas d'idéologie, pas de « ligne », mais uniquement une foi, et malheur à nous si ce n'est pas celle de l'Église.

Revue catholique internationale

COMMUNIO

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication** : Jean CONGOURDEAU. **Directeur de la rédaction** : Claude BRUAIRE. **Rédacteur en chef** : Rémi BRAGUE. **Secrétaire général** : Robert TOUSSAINT. **Secrétariat de la rédaction** : Denise TINTANT. **Promotion** : Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27. CCP «Communio» : 18 67623 F Paris.

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur, CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy, G1 X 3J9.

Pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg, CCP 17-3062-0 Fribourg.

Conditions d'abonnement : voir page 198.

Bulletin d'abonnement : voir page 198.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 199.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault*, Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. * (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Vincent Carraud*, Georges Chantraine, s.j. * (Namur), Marie-Hélène et Jean Congourdeau*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne*, Pierre Julg*, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x.*, Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito*, Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

Membres du bureau de rédaction.

« Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire. »

Charles PÉGUY, L'Argent,
Œuvres en prose, 2, « Pléiade », p. 1136-1137.