

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

L'APOLOGÉTIQUE

«Soyez toujours prêts à l'apologie envers quiconque vous demande la raison de l'espérance qui est en vous, mais avec douceur et crainte.»

Première Lettre de Pierre 3,15

«On n'entre dans la vérité que par la charité.»

Saint Augustin, *Contra Faustum*, 32,18;
Pascal, *De l'art de persuader*

Commentaire de l'illustration de couverture
Antoine Caron (1521-1599), *Denys l'Aréopagite convertissant les philosophes païens* (avec l'autorisation du J. Paul Getty Museum, Los Angeles)

Antoine Caron appartient à l'École de Fontainebleau (il était le peintre attitré de Catherine de Médicis). Ce tableau (parfois intitulé *Astronomes observant une éclipse*) reflète sa maîtrise des couleurs, en choisissant la lumière très particulière d'une éclipse de soleil. Denys, en rouge au centre de la composition, désigne le ciel de sa main droite et tient un livre dans sa main gauche. Au milieu des savants affairés et du peuple inquiet, il réunit dans son geste le Livre de Nature à celui des Écritures.

Sommaire

ÉDITORIAL

Serge LANDES : **Prendre la parole**

7

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE?

Jean-Luc MARION : **Apologétique et apologie**

9 Partant de l'injonction que fait saint Pierre d'être toujours prêts à l'apologie devant qui nous demande raison de notre espérance, l'article souligne d'abord négativement ce qu'il ne faut pas faire, éclairant ainsi l'ambiguïté de ce que nous nommons *apologétique*, pour recommander ensuite ce que les Pères apologistes du II^e siècle appelaient *apologie* et surtout, dans des lettres *ad intra* ou dans des suppliques *ad extra*, pratiquaient avec une grande rigueur théologique : la confession de foi en la résurrection du Christ qui fonde notre espérance.

Vincent CARRAUD : **L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel**

19 Trois hypothèses sont avancées : 1/ l'apologétique n'est pas une partie, mais une période de la théologie ; 2/ dans son essence, l'apologétique contredit la *logique* de la foi ; 3/ il est en revanche pertinent de promouvoir *un* apologétique : celui qui, sur le modèle de l'apologétique du II^e siècle, saura à la fois rendre compte du paradoxe de la *politeia* chrétienne et travailler à penser rationnellement l'impossibilité de la Révélation.

Rino FISICHELLA : **La place de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation**

33 Si la théologie dogmatique s'adresse au croyant qui cherche à comprendre le contenu de sa foi, la théologie fondamentale (qu'on préférera à l'appellation « défensive » d'apologétique) s'adresse à tous : au croyant elle donne des raisons de croire, à l'incroyant elle expose la Révélation comme quelque chose de radicalement nouveau, capable d'apporter une réponse à la question du sens qui habite le cœur de tout homme. Les quelques pistes indiquées dans l'article montrent son importance, à la fois culturelle et existentielle, dans la tâche de la nouvelle évangélisation.

3

SOMMAIRE

DISCERNER

Peter HENRICI : **Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ ? – Réflexion sur quelques difficultés au sujet de la création et de l'évolution**

45 En prenant conscience de l'immensité spatiale et temporelle de l'univers, la science moderne rend beaucoup plus difficile qu'autrefois la croyance en un Dieu créateur d'une création devenue littéralement irréprésentable et soumise à une évolution peut-être aléatoire. Reste qu'il n'y a de création et d'évolution – de monde qui existe – que pour une intelligence qui les pense, mais *ne peut que* les penser. Reconnaître le Logos au principe du monde et avec lui la nature divine de l'homme Jésus en qui tout est récapitulé, c'est se donner les moyens d'articuler ce qui sans la foi resterait incompréhensible : le cosmos et la pensée humaine. Ainsi est-il sans doute aujourd'hui moins difficile – car moins insensé – de croire en Dieu et en son Fils que de croire en Dieu seul.

Vincent HOLZER : **Une contre-apologétique – Du jugement de crédibilité rationnelle *suffisante* à l'« évidence objective » de la Révélation**

55 Pour Balthasar, le don de Dieu ne requiert pour se dire aucun fondement logico-philosophique préalable. C'est pourquoi la définition balthasarienne de l'apologétique se présente en réalité comme une *contre-apologétique* christologique, qui repose sur le fait de l'Incarnation et sur la seule puissance testimoniale de la foi. Ainsi l'acte de foi est-il déterminé non par une précompréhension, mais par un « accompagnement », c'est-à-dire par l'expérience d'une relation unique entre l'homme et Dieu dans le Christ.

Jean-Pierre BATUT : **Prépolitique et apologétique – Réflexions à partir du dialogue entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger**

73 Lors du débat Habermas-Ratzinger portant sur les « fondements moraux prépolitiques d'un État démocratique », la réponse du futur Benoît XVI au philosophe Habermas (complétée par le discours au Bundestag) contient l'ébauche d'une apologétique, en posant la question : « De quelle nature doit être le droit pour être le véhicule de la justice ? »

TÉMOIGNER

Marie-Françoise BASLEZ : **Faut-il se défendre ? Comment se défendre ? – Discours en situation des martyrs des premiers siècles**

83 L'article, étayé par de nombreuses références à l'histoire des persécutions, s'attarde sur les citations de défense et de non-défense des premiers martyrs. Peu à peu se dégage ce qui semble être l'apologie des martyrs des premiers

siècles, plus attachés à témoigner du Christ qui a supporté la Passion et la mort sans se plaindre plutôt qu'à bâtir une argumentation de défense, prêts au geste symbolique plutôt qu'à la parole.

**Émilie TARDIVEL : Le paradoxe du citoyen chrétien
– L'Apologie de Justin**

97 Selon l'*À Diognète* et l'*Apologie* de Justin, le *paradoxe du citoyen chrétien* se formule ainsi : moins le citoyen vit selon la cité, plus il lui est utile. Ce sont donc les chrétiens qui sont les citoyens les plus utiles à la cité, eux qui vivent dans la cité comme des étrangers domiciliés, soucieux d'accomplir mieux que quiconque la loi, jusqu'à devenir eux-mêmes cette loi. Quoi qu'en dira Celse, les chrétiens incarnent l'idéal gréco-romain de la vertu civique, puisqu'ils s'efforcent de suivre le premier précepte de la loi naturelle, « vivre selon la raison, fuir le mal », et donc de se tenir lieu à eux-mêmes de loi. Ainsi, dit Justin à l'Empereur philosophe qui les condamne *sans raison*, les chrétiens sont les philosophes par excellence.

**Nicolas RICHARD : Une apologétique qui marche
– Le cas de la Bohême au moment
de la reconquête catholique du XVII^e siècle**

111 Comment expliquer le basculement religieux de la Bohême au XVII^e siècle où la population redevint entièrement catholique vers 1700, alors que 10% seulement l'était au début du siècle ? Serait-ce l'effet de l'apologétique dont le nom même était alors ignoré ? La clé de cette réussite est peut-être dans la faiblesse de cette apologétique : le clergé s'interroge moins sur la façon de présenter le message que sur sa propre fidélité au dogme catholique.

ARGUMENTER

Corinne MARION : Auguste Nicolas, un laïc apologiste au XIX^e siècle

121 Apologiste d'aventure et de fortune, Auguste Nicolas connut un immense succès avec ses *Études philosophiques sur le christianisme*. On a ici l'exemple d'une apologie célèbre et oubliée qui relève moins de la controverse que d'une présentation raisonnée de la foi chrétienne, qui a su répondre à l'inquiétude religieuse d'une époque, d'une manière positive. On envisage ici les raisons du succès et les limites de l'entreprise.

**Ide LÉVI : Épistémologie des croyances et apologétique – Quelques
remarques à partir de *Warranted Christian Belief* de Plantinga**

133 Dans *Warranted Christian Belief* (2000), Alvin Plantinga, philosophe américain calviniste, soutient qu'il n'est pas exclu que les croyances religieuses – et les croyances chrétiennes en particulier – soient recevables et suffisamment garanties tout en étant formées de façon *basique*, sans l'appui d'aucun argument ni d'aucune inférence. L'établissement de cette thèse se fait sur la base d'une adhésion fondamentale aux exigences de l'apologétique défensive, définie comme la tentative de démontrer par la raison l'échec des objections présentées

SOMMAIRE

contre la foi, en acceptant de mesurer les croyances religieuses aux standards de rationalité de la meilleure philosophie, et en particulier ici à des critères épistémologiques d'acceptabilité des croyances qui ont la prétention d'être valides indépendamment de toute adhésion à la foi chrétienne ou de tout engagement religieux en général.

REPRÉSENTER

Xavier BISARO : **Défendre le chant, défendre l'Église**
– **L'apologétique jésuite et la question musicale**
en France (fin XVI^e-début XVII^e siècle)

145 Si on ne peut dire que la musique constitua un argument déterminant dans les controverses apologétiques qui suivirent la publication de l'Édit de Nantes, néanmoins les textes fondateurs de l'opposition entre catholiques et calvinistes abordèrent le sujet du recours au chant dans le cadre du culte divin ou à des fins pastorales. Des jésuites tels que Pierre Coton (*Institution catholique*, 1610) et Michel Coyssard (*Traicté du profit que toute personne tire de chanter en la doctrine chrestienne*, 1608) développèrent des argumentations contrastées. La comparaison des deux versants d'un même massif argumentaire permet de préciser le potentiel de la musique en tant qu'élément de l'outillage intellectuel de l'apologétique, mais aussi de cerner les difficultés inhérentes à son maniement hier comme aujourd'hui.

Isabelle SAINT-MARTIN : **Art et apologétique en débats**
– **Expériences des XIX^e et XX^e siècles**

159 «Les peintres font autant pour la religion par leurs tableaux que les orateurs par leur éloquence». Ces mots de Basile de Césarée encore souvent cités au XIX^e et au début du XX^e siècle peuvent paraître peu compatibles avec la liberté de la création et le statut de l'artiste dans le monde contemporain. Évoquer quelques expériences d'apologétique par l'art au cours des deux derniers siècles permet de préciser les divers modes d'interprétation d'une telle mission ainsi que ses enjeux et limites.

Pascal WINTZER : **Lecture chrétienne des mots et des images**
de notre temps

173 Le propos rapporte ce qui est regardé, écouté, lu, et cherché à être compris au regard de la foi chrétienne. Si l'attitude se veut de respect, celui-ci sera double, le respect de l'observateur et le respect des auteurs et des artistes pour les sujets qui les inspirent et pour ceux à qui ils offrent leurs œuvres et leurs travaux. L'apologétique sera ici moins un raisonnement ou une argumentation qu'une attitude, un mode de relation, un engagement existentiel : le respect partagé.

Éditorial

Serge LANDES

Prendre la parole

Élisée ramassa le manteau qui était tombé des épaules d'Élie.

Deuxième livre des Rois 2, 13

Le manteau que j'ai laissé à Troas chez Carpos, apporte-le en venant, ainsi que les livres, surtout les parchemins.

Deuxième lettre à Timothée 4,13

L'*apologétique* avait pour objet de défendre la foi chrétienne en assurant sa crédibilité ; pour ce faire, elle en démontrait les fondements rationnels. Sous le nom de *théologie fondamentale*, pendant un règne d'un siècle et demi (1800-1950 environ), elle s'est efforcée de ralentir son déclin, puis de dissimuler son caractère désuet.

Comme chacun sait, le monde présent, en ce début de XXI^e siècle, est en crise, et le christianisme est aux prises avec cette crise du monde. Le moment n'est-il donc pas venu de renouer avec les vertus de l'apologétique au temps de sa splendeur, quand elle affrontait sans complexe l'athéisme et montrait à quel point la Révélation pouvait se dire circonscrite aux limites de la raison ? Le moment n'est-il pas venu, en ce qui semble parfois un monde hivernal, d'habiller la foi du manteau de l'apologétique ? Un manteau qui ressemblerait à la tunique de François d'Assise, pieusement conservée et parvenue jusqu'à nous : rapiécée, qui ne peut être portée telle quelle : il faut dépoussiérer, reprendre, redessiner, repenser. Manteau qui n'est plus peut-être celui du philosophe, mais celui du prophète, ou de qui

annonce la bonne nouvelle ? La théologie de ces dernières décennies n'a-t-elle pas trop vite laissé son manteau à qui voulait prendre sa tunique ? N'est-il pas urgent de tenter une apologétique à nouveaux frais ?

À tout le moins la question se pose-t-elle, frontale. Elle le fut en particulier il y a un an lors d'un colloque réuni au Centre d'études théologiques de Caen à l'invitation de Mgr Jean-Claude Boulanger, évêque de Bayeux-Lisieux. Elle avait été posée lors d'une réunion internationale de *Communio*, qui, dès 2012, avait décidé de l'inscrire à son programme de 2014¹. Les lecteurs de *Communio* s'étonneront de voir figurer au programme de la revue fondée par Hans Urs von Balthasar une démarche théologique – l'apologétique – que toute son œuvre récuse. Mais avant d'y déceler un paradoxe, voire d'y dénoncer une trahison, ils conviendront sans peine qu'il n'est pas inutile de savoir de quoi et de qui l'on parle : de l'*apologétique* des deux derniers siècles ou de l'*apologie* des deux premiers ? De celle qui se couvre ou de celle qui s'expose ? Ce n'est qu'à la lumière de son histoire et de l'audace des premiers témoins de la foi qu'il sera possible d'évaluer la pertinence, de prendre la mesure des exigences du travail apologétique qui nous attend, si nous voulons être prêts à répondre à qui nous demande la raison de notre espérance.

Serge Landes, ancien élève de l'École normale supérieure, enseigne la philosophie en classe préparatoire aux écoles de commerce à Saint-Jean de Passy. Marié, quatre enfants. Rédacteur en chef de l'édition francophone de *Communio*.

1. De ces deux initiatives qui ont en partie coïncidé résulte le présent cahier. La publication intégrale des actes du colloque caennais sur *L'actualité de l'apologétique*, organisé par Nicolas Pérot, Thomas Gueydier et Vincent Carraud, est prévue aux Éditions Parole et Silence, sous la direction de Nicolas Pérot.

Jean-Luc MARION

Apologétique et apologie

Ce que nous entendons par *apologétique*, qui a une histoire récente et une légitimité questionnable¹, ne devrait en tout cas s'autoriser que d'une – certes célèbre – formule de Pierre : «*Sanctifiez dans vos cœurs le Seigneur, le Christ, toujours prêts pour l'apologie (pros apologian) envers quiconque vous demande la raison (aitionti humas logon) de l'espérance qui est en vous, mais avec douceur et crainte*» (1 Pierre 3,15). Dans une période où les chrétiens, sans être encore soumis à une persécution institutionnelle (par l'État, en l'occurrence l'empire de Rome), endurent déjà des vexations, des soupçons et des accusations dans la vie quotidienne, Pierre leur demande trois choses : sanctifier le Christ comme le seul Seigneur, fournir la raison (l'argument, le *logos*) de ce qu'ils espèrent, et le faire avec douceur (envers les hommes) et crainte (envers Dieu). Ces remarques, si simples d'apparence, deviennent pourtant beaucoup plus remarquables, voire surprenantes si nous les reformulons sur un mode négatif. – On dira donc qu'il faut, premièrement, ne prendre la parole explicite et publique que sur le fond de la demande permanente et intérieure «*que ton Nom soit sanctifié*» : ce qui veut dire qu'on ne peut, et donc qu'on ne doit parler du Christ au monde qu'à la mesure où, intimement, nous sommes dévorés par la jalousie de son Nom, obsédés par la sanctification de ce Nom «*sur la terre comme au ciel*»; d'où il suit que si nous n'accomplissons pas en pensée cette sanctification, le discours d'explication et

1. Voir *infra*, V. CARRAUD, p. 19-28.

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Jean-Luc Marion

d'auto-justification ne vaut rien, puisque nous restons en fait aussi païens que ceux auxquels nous nous adressons ; sans cette pratique de la sanctification (louange, accomplissement de la volonté de Dieu), nous ne saurons ni ce que nous disons, ni de quoi nous parlons, lorsque nous argumenterons envers nos interlocuteurs, voire adversaires. Pas d'apologie sans expérience de la charité. – Deuxièmement, l'*apologie* ne porte pas sur Dieu en général, prouvant son existence, examinant son essence ou racontant sa vie et son œuvre, mais sur le Christ, Jésus, en tant que nous le reconnaissons comme l'unique Seigneur et sur l'espérance qu'il a déposée en nous ; nous devons donc rendre raison (*apologia*), c'est-à-dire répondre à la demande de *logos* sur un point très précis : la venue parmi nous du Seigneur et l'espérance de la résurrection, car «... c'est par Lui [*sc.* le Christ] que vous avez foi en Dieu, qui L'a relevé d'entre les morts et Lui a donné la gloire, en sorte que votre foi et votre espérance tendent vers Dieu» (1 Pierre 1,21) ; en d'autres termes, l'apologie rend raison de notre foi, du Christ vraiment reçu et cru comme le ressuscité, qui nous donne la vie éternelle ; sinon, nous n'avons ni les moyens, ni surtout la moindre raison de la moindre apologétique. Pas d'apologie sans la ferme espérance de la Résurrection. – Troisièmement, cette apologie ne peut se faire que dans la douceur : elle n'impose aucune conclusion par la contrainte de l'argument, selon un *logos* dominateur ; elle ne cherche pas à con-vaincre, parce qu'elle ne cherche pas à vaincre ; en effet, le chrétien a la responsabilité non pas de faire changer d'avis le non-chrétien (cela se passe directement entre Dieu et lui, car la foi en Dieu vient de Dieu), mais de faire honneur (autre façon de dire : rendre gloire) au Christ en lui *donnant raison (logos)* dans la raison même des hommes ; la raison (*logos*) elle-même fait foi en faveur du *Logos* (Verbe). Pas d'apologie sans confession de foi.

Les trois exigences d'une telle *apologia* définissent les conditions de possibilité, ou, plus exactement, les conditions théologiques de sa christianité : l'apologie implique la charité, l'espérance et la foi de celui qui la pratique – parce qu'en fait elle vise à inspirer (ou du moins à laisser Dieu inspirer) ces mêmes trois vertus théologiques chez son interlocuteur. Et du même coup, apparaît clair comme le jour le danger, ou du moins l'ambiguïté, de la compréhension courante de l'apologétique : il s'agirait d'un discours dont l'argument contraignant devrait convaincre d'une vérité théorique, en partant de la raison supposée neutre et en y aboutissant, établissant une connaissance de l'existence, de l'essence et des attributs de Dieu, sous forme démonstrative, qui épargnerait à son auteur mais

aussi à son interlocuteur, la pratique des trois vertus théologiques, pour s'en tenir à instaurer une connaissance théorique (sans supposer l'expérience de la charité) de Dieu en général (et non de l'espérance du Christ et de la résurrection) qui parviendrait à convaincre rationnellement (sans que la foi ne doive d'abord se confesser). Le rêve d'une apologétique parfaite n'aboutit-il pas à *dispenser* les deux partenaires d'entrer dans le mystère de l'Esprit révélant Dieu en Jésus, le Christ? Autrement dit, l'apologétique reviendrait à imaginer un point de départ ne présupposant rien à croire, ne procédant que par une argumentation contraignante dans la théorie, neutre de passion ou de volonté, et ne laissant rien à venir qui ne soit déjà démontré. Bref, elle consisterait non seulement à partir du point de vue de l'interlocuteur incroyant censément à convaincre, mais, pour gagner son estime intellectuelle puis son agrément, à *y rester* et, finalement, à penser comme lui, dans la forme d'abord, puis, insensiblement (mais comment l'éviter?) dans le fond aussi bien. De fait, l'histoire de l'apologétique moderne consiste, en fin de compte et le plus souvent, moins à conduire l'incroyant au mystère chrétien qu'à réduire l'annonce de ce mystère à ce qu'un incroyant supposé de bonne volonté peut en admettre, c'est-à-dire en concevoir en restant dans les limites de sa simple raison.

Cette dérive et finalement cette aporie n'ont pourtant rien d'inévitable. En effet, parmi les premiers auteurs chrétiens, ceux qui revendiquèrent le genre littéraire de l'*apologia* (déjà établi, entre autres, par Platon pour le compte de Socrate), les Pères dits apologistes du II^e siècle, ne succombèrent pas à ce piège et aboutirent à un résultat autrement plus rigoureux, parce qu'autrement plus théologique. On sait que les chrétiens utilisèrent principalement deux genres littéraires : les Lettres, (ainsi Ignace d'Antioche, Polycarpe, Clément, etc.) sur le modèle de celles des Apôtres (Paul, Jean, Jacques, Pierre, Jude) et l'*apologia*. Le premier genre consistait, pour l'essentiel, en une adresse d'un chrétien (apôtre, évêque, témoin privilégié, etc.) à d'autres chrétiens, souvent d'église à église, pour se fortifier mutuellement dans l'épreuve du martyre et dans la vie de foi droite. Non plus *ad intra*, mais cette fois *ad extra*, l'autre genre, d'ailleurs contemporain, celui de l'apologie, s'adressait à un correspondant païen (ainsi les trois livres *À Autolykos* de Théophile d'Antioche en 181, le plaidoyer *À Diognète* vers 200), ou globalement au public païen (ainsi l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes de 147, le discours de Tatien *Contre les Grecs* entre 155 et 170 ou la *Supplique à propos des chrétiens et de la résurrection des morts*, d'Athénagore d'Alexandrie, vers 177), voire aux

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Jean-Luc Marion

autorités politiques en général (Tertullien, *Apologétique*, en 197), et plus précisément à l'empereur en personne (Justin, *Apologies I & II*, en 153-5). On peut considérer que ce genre argumentatif culmine dans *La cité de Dieu*, que saint Augustin termina en 425. Or, si l'on s'en tient aux trois œuvres dominantes, celles de Justin, Tertullien et Augustin, on peut dégager des décisions invariables, liées nécessairement entre elles, qui établissent la rigueur théologique de l'*apologia*, par contraste avec les possibles dérives de l'apologétique. Indiquons-en quelques-unes.

L'apologie suppose la rationalité, elle use de l'argument et de l'argument audible par l'incroyant. On pourrait donc s'attendre à ce qu'elle s'oppose au pur et simple kérygme, à l'annonce brute et même brutale de l'évangile, suivant saint Paul : « Puisqu'en effet dans la sagesse de Dieu le monde n'a pas reconnu Dieu par le moyen de la sagesse, c'est par la folie du kérygme qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. Alors que les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse, nous, nous annonçons [proclamons par kérygme, *khêrussomen*] le Christ crucifié, pour les Juifs un scandale, pour les Grecs une folie, mais pour les appelés, Juifs aussi bien que Grecs, le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (*I Corinthiens* 1,21-24). Pourtant, loin d'une opposition tranchée, celle d'un barthisme des origines, les premiers Pères choisirent d'argumenter en philosophes : Justin, « philosophe et martyr », prit au mot l'empereur (par exemple Marc-Aurèle) qui revendiquait le titre officiel de « philosophe » ; il reproduisait ainsi la tactique de saint Paul devant l'Aréopage et ses « philosophes » stoïciens et épicuriens (*Actes* 17,18) : parlons en philosophes, argument contre argument, *logos* contre *logos*, sagesse contre sagesse ! Comment le kérygme peut-il déployer une sagesse, objectera-t-on ? Parce que « ... les choses invisibles de Dieu, depuis la création du monde, se voient à l'esprit à partir de ses œuvres » (*Romains* 1,20). Entre argument et kérygme, il ne se trouve en effet aucune contradiction, parce que le kérygme reste précisément l'annonce d'une sagesse, non pas cette fois la « sagesse du monde » (*I Corinthiens* 1,20), la nôtre, celle de l'incroyant face à nous et en nous, mais « la sagesse de Dieu », sagesse « plus sage » (*I Corinthiens* 1,25) que celle du monde. Le kérygme ne récuse pas la sagesse, il l'annonce telle que le Christ l'accomplit. La foi pense, et si elle ne pense pas comme le monde, ce n'est point parce qu'elle pense moins, mais au contraire parce qu'elle pense *plus* que le monde. Toute la difficulté du kérygme et de sa validation tiendra, désormais, à la vérification de ce surcroît de rationalité : le défi du chrétien face à l'incroyant tient uniquement

à ceci – si le chrétien dit vrai, si le Christ délivre la «sagesse de Dieu» et si le chrétien en participe, alors le chrétien devra ou devrait déployer une *plus grande* intelligence des choses que l'incroyant : le «retard à croire» (*Luc 24,25*) équivaut au retard à comprendre («Vous ne comprenez pas encore!», *Matthieu 16,11*), la bêtise devient un péché contre l'Esprit. – Un terme finira par s'imposer, avec Tertullien et surtout saint Augustin, pour désigner la sagesse et la raison qu'ouvre (loin de les fermer) le kérygme, le terme de *confessio*. La confession parle (*con-fiteri* de *fateri*), mais à partir de la sagesse de Dieu, qu'elle commence par reconnaître pour sienne (*con-fiteri*); et cette reconnaissance implique évidemment de se reconnaître soi-même comme tel, c'est-à-dire de confesser aussi ses péchés face au seul Saint.

La raison donc, mais pas celle des païens, ni (pour nous) celle de la métaphysique (par définition moderne). Laquelle donc ? Elle ne tombe pas du ciel, toute écrite et formulée, qu'on pourrait lire comme dans un livre ; mais elle vient du Père, comme le «don» d'un «mystère» (*Matthieu 13,11 = Marc 4,11 = Luc 8,10*) dans la personne même du Christ, Jésus. Car le Christ se donne comme l'unique Verbe et Sagesse du Père, bref comme le *Logos*, en qui tout fut conçu. Ici intervient un tournant décisif dans l'apologie : celle-ci commence par une justification argumentée des croyances (*creed* : le *Credo* n'a rien d'absurde, il n'y a qu'un seul vrai Dieu, tous les sages païens en conviennent d'ailleurs, il a créé le monde *ex nihilo*, il s'est manifesté dans l'humanité de son Verbe, etc.) et des mœurs des chrétiens (ils sont honnêtes, bons citoyens, utiles à la cité, moraux, ni infanticides, ni incestueux, etc.) dans les termes mêmes de la rationalité admise par l'interlocuteur incroyant. Mais, à un moment ou un autre de l'apologie, la situation se retourne : il s'agit de faire admettre que la rationalité elle-même ne va pas de soi, que ses limites ne concernent que l'esprit non éclairé par le kérygme et même l'esprit simplement fini, parce que créé ; et que le *logos* au sens radical, large et absolu, ne peut se mesurer à un esprit fini, même philosophique, mais doit provenir de l'inconditionné en personne, Dieu pour qui «rien n'est impossible» (ce dont les Anciens convenaient aussi bien que nous²). Ce retournement ne disqualifie pas la rationalité, mais critique l'idée que notre esprit puisse en juger en dernière instance. Pour faire justice à la raison, pour rendre raison à la raison, il faut la rendre à son origine, le *Logos*.

2. Sur cet accord, voir «La question de l'inconditionné», in P. Capelle-Dumont (éd.), *Dieu en tant que Dieu*, Paris, Cerf, 2012.

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Jean-Luc Marion

Si donc philosophie il peut y avoir, il faudra la recevoir du *Logos*. Saint Augustin y insiste : non seulement le chrétien doit refuser de discuter avec les « théologiens » du paganisme (les poètes de mythes risibles ou dégoûtants, les prêtres du culte théologico-politique) et ne l'accepter qu'avec les philosophes de la nature (les astronomes, qui observent les mouvements quasi divins des astres), parce qu'il s'agit d'argumenter (*Cité de Dieu* VIII, 1). Et, ajoute Tertullien, « ... dans ce domaine aussi nous paraissions bien égaler les philosophes » (*Apologeticum* 47,9). Mais si la véritable philosophie se définit par l'amour de la sagesse, alors le chrétien mérite le titre de vrai philosophe, puisqu'il aime Dieu, véritable sagesse car véritable *Logos* (« verus philosophus est amator Dei », *Cité de Dieu* VIII, 1). En fait, il s'agissait déjà de la thèse de saint Justin : ce que les philosophes sont chez les Grecs, les chrétiens le sont chez les Barbares (*l'Apologie* 7,3). La rationalité dont part l'apologie ne coïncide donc pas avec celle à laquelle elle aboutit, parce qu'au terme le *logos* (la logique des arguments) ne reste plus un simple moyen pour la discussion, un *medium* neutre, mais finit par s'identifier au *Logos* même auquel il s'agit de parvenir. L'apologie ne s'appuie pas tant sur la logique pour démontrer le *Logos*, qu'elle ne convertit le *logos* de la logique au *Logos* du Verbe de Dieu. D'où une reformulation, qu'on verra en conclusion, de la logique elle-même.

L'apologie peut rectifier beaucoup de préjugés vulgaires à l'encontre des chrétiens, on l'a vu. Mais elle finit pourtant toujours par buter sur une accusation, qu'elle ne peut éviter et doit admettre : les chrétiens n'honorent pas comme des dieux les dieux de la cité, en particulier ils ne sacrifient pas à l'empereur, si sérieusement qu'ils prennent ainsi le risque de la mort. Cette accusation reste d'ailleurs parfaitement d'actualité : non seulement parce que les chrétiens se trouvent persécutés par d'autres religions et marginalisés par l'incroyance générale, mais parce qu'ils contestent les quasi dieux de la contemporanéité (les « valeurs », le « pluralisme », la « tolérance », la « maîtrise de la fin de vie », la « liberté de choisir », la « croissance », le « marché », etc.). Quoi qu'il en soit, l'apologie doit affronter l'accusation d'athéisme, d'autant plus virulente qu'on va proclamant que « Dieu est mort » comme on constatait auparavant que « le Grand Pan est mort ». Ici intervient un paradoxe essentiel : les chrétiens font leur apologie en assumant non seulement l'athéisme, mais un *double* athéisme. – Il y a d'abord un athéisme qu'on pourrait dire objectif : quand les hommes se trouvent sans la Loi et sans les dieux anciens, *a fortiori* quand ils se trouvent orphelins du « dieu moral », le seul que la métaphysique (moderne) leur avait concédé,

ils se retrouvent dans la situation d'« athées dans le monde, *atheoi en kosmô* » (Éphésiens 2,12), « ...sans connaissance de Dieu, *ouk eidotes theon* » (Galates 4,8 ; 1 Thessaloniens 4,5). Non point athées par une conviction (subjective, décidée), mais par la désertion divine elle-même (subie, endurée). Et de fait, dans une apologie bien menée, il faut faire admettre à l'incroyant qu'il se trouve orphelin et destitué de *tout* dieu, qu'il le veuille *ou non*, en sorte qu'il mesure, avec la terreur sérieuse de l'apologue de Nietzsche, l'effroi de la situation. Le premier athéisme, le chrétien le fait *constater* – Si pourtant l'incroyant fait souvent bonne figure et joue au héros sans dieu, cela vient de ce qu'en fait il s'imagine avoir encore d'*autres dieux* en réserve dans la manche, encore à venir peut-être, inavoués, mais en tout cas plus confortables et surtout plus ménageables que Celui qui, même manquant (ou précisément parce que manquant) l'affole toujours. Contre ces prétendus dieux, ces prétentions à une divinité de princes consorts, le chrétien doit non plus seulement constater, mais *revendiquer* le second athéisme, et assumer le rôle d'un théologien « à coups de marteau », qui brise les idoles et leurs mille têtes renaissantes. D'où l'argument de Justin : certes, de ces dieux-là, de vos dieux que vous fabriquez avec du métal, de la pierre et des concepts, nous sommes bel et bien les athées – parce qu'ils n'ont rien de divin, parce que nous ne reconnaissons au contraire que le Dieu très vrai (*l'Apologie* 6,1). Et celui de Tertullien : « ...nous ne blessons pas votre religion, semble-t-il, nous montrons qu'elle n'est pas » (*Apologeticum* 27,1 ; voir 22,10) ; et elle n'en est pas une, de religion, parce qu'il n'y a en elle aucun dieu : « Nous avons cessé d'honorer vos dieux du simple fait que nous avons reconnu qu'ils n'[en] étaient pas » (*Apologeticum* 10,2). Et la preuve que les incroyants n'ont pas de dieux, ni d'accès à la divinité tient en leur prétention même, sans cesse répétée comme un grand privilège, une grand *droit* – celui de décider eux-mêmes de qui est dieu : le Sénat (ou l'Assemblée nationale, ou le Congrès) vote la divinité de chaque idole ; « ...chez vous, la divinité se soupèse au jugement des hommes. Il n'y a de dieu, que celui que vous aurez décidé ; l'homme devra concéder sa faveur désormais au dieu » (*Apologeticum* 5,1 ; voir 13,3). Mais par définition « Il n'y a personne qui fasse des dieux, *Nemo est qui deos faceret* » (*Apologeticum* 11,3). – Mais alors, à quoi la sagesse des chrétiens, quant à la connaissance du vrai Dieu, se reconnaît-elle ? Qu'ont-ils de si nouveau et de si extraordinaire à enseigner aux païens et aux incroyants ? Paradoxalement ceci : le vrai Dieu se reconnaît à ce qu'on ne le comprend pas, à ce qu'on le connaît en tant qu'incompréhensible. Quand Tertullien en

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Jean-Luc Marion

vient à déterminer le vrai Dieu (*Apologeticum* 17,2), il commence par préciser qu'Il se révèle sans nom et incompréhensible, pour énumérer ensuite des prédicats uniquement négatifs. Ce faisant, il ne fait (comme Athénagore et Théophile) que développer le principe apophatique de Justin : « Personne n'a le pouvoir de dire un nom pour le Dieu qu'on ne doit pas nommer, *onoma tô arrêto theô oudeis exei eipein* » (*I Apologie* 61,11). Dieu, le vrai, ne se nomme pas, au mieux il se *dé-nomme*. En fait et en droit, on n'en parle qu'en Lui parlant, et on ne Lui parle sans blasphème qu'en le louant. « Béni soit-il ! »

Nous pouvons enfin revenir vers la raison, et préciser comment le *logos* devrait revenir au *Logos*, à la « grande raison » (Nietzsche), au « concept large de la logique » (Husserl). Pascal l'a parfaitement expliqué : « Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui est passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences³. » Le *logos* comme *Logos* ne peut se connaître qu'à condition de se trouver aimé, puisque le *Logos* ne dit et ne révèle que l'*amour* de Dieu, que Dieu comme amour. L'obstacle que finalement rencontre l'apologie ne porte pas sur la connaissance de Dieu, car les démons connaissent fort bien Dieu, mais le refusent car ils le haïssent ; et le Christ se trouve lui-même refusé par les hommes, quand ils le haïssent parce qu'Il conteste la vérité que, eux, les hommes tiennent pour *leur* (*Galates* 4,16 ; *Jean* 8,40), suivant une règle que les païens avaient déjà identifiée (Térence, *Andreia* v.68). Tertullien stigmatise le véritable obstacle que rencontre toute apologie, surtout si elle argumente juste et vrai : « La vérité, certes autrefois, c'est-à-dire toujours, suscite la haine, *plane olim, id est semper, veritas in odio est* » (*Apologeticum* 14,7). Ce que commente littéralement saint Augustin : « La vérité engendre la haine, *veritas parit odium* » (*Confessiones* X, 34). Mais l'obstacle ne fait qu'un avec la ressource et l'aporie avec le passage : la vérité, au sens du *Logos* de Dieu ne se découvre qu'à l'amour (de l'homme), puisqu'elle ne consiste qu'en l'amour (de Dieu). Tout apparaît ainsi en ordre et l'apologie demande, à la fin, la confession de foi.

3. *De l'Art de persuader*, in *Œuvres Complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 355. Pascal reprend évidemment saint Augustin : « Non intratur in veritatem, nisi per charitatem » (*Contra Faustum*, 32, 18, PL 42, col. 507).

Apologétique et apologie

C'est pourquoi nous devons oublier l'apologétique pour revenir ou plutôt parvenir à l'*apologia*, avec « douceur et crainte ».

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, deux petits-enfants, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale *Communio*, il dirige actuellement la collection « Épiméthée » aux Presses Universitaires de France. Parmi ses dernières parutions : *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, 2008 ; *Certitudes négatives*, Grasset, 2010 ; *Le croire pour le voir*, collection *Communio*, Parole et Silence, 2010. *La rigueur des choses*, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013. *Courbet et la peinture à l'œil*, Paris, Flammarion, 2014.

**Prochain numéro
mai-juin 2014**
Jeûne et Eucharistie

Vincent CARRAUD

L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel

Je voudrais avancer trois hypothèses :

- 1/ L'apologétique n'est pas une partie de la théologie, mais une période de la théologie.
- 2/ Dans son essence, l'apologétique contredit la *logique* de la foi.
- 3/ Il est en revanche pertinent de promouvoir *un* apologétique : celui qui, sur le modèle de l'apologétique du second siècle, saura à la fois rendre compte du paradoxe de la πολιτεία chrétienne et travailler à penser rationnellement l'impossibilité de la Révélation.

L'emploi des deux genres (une / un apologétique) marquera commodément le passage des deux premières hypothèses à la troisième.

L'apologétique est une période de la théologie

Que l'apologétique soit une *partie* de la science théologique, c'est ce que tous les dictionnaires de théologie affirment. L'abbé Maisonneuve écrivait en 1904 dans le *Dictionnaire de théologie catholique* : « On désigne, par ce mot, la partie de la théologie qui renferme la démonstration et la défense du christianisme » ou « L'apologétique est cette partie de la théologie qui traite scientifiquement de la justification et de la défense de la foi chrétienne¹ ». L'apologétique a pour objet la démonstration scientifique... de quoi ? Non bien sûr des dogmes de la foi eux-mêmes, par définition

1. S. v. « Apologétique », resp. col 1511 et 1515 (désormais *DTC*).

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Vincent Carraud

indémontrables, mais de leur possibilité, par quoi elle se veut « positive » et « expositive »² : elle prétend *démontrer* les motifs de croire. Elle entend donc déterminer la *crédibilité* de l'annonce chrétienne – le mot est employé par Vatican I³ – et elle le fait en montrant la rationalité⁴. L'apologétique se développe ainsi comme épistémologie de la croyance : elle fixe ce qui est logiquement requis pour croire, et énonce par là les *praeambula fidei*, ou plutôt les *praeambula ad articulos fidei* selon une distinction reprise de saint Thomas d'Aquin au début de la *Somme de théologie*⁵. À ce titre, qui lui a acquis le statut d'une discipline à part entière parmi les disciplines théologiques, l'apologétique prétend définir formellement les *fondements* de la religion et, partant, de la théologie : en tant que science théologique, elle se pare alors du nom de *théologie fondamentale*. Il est significatif que les dictionnaires de théologie récents ne comportent pas d'entrée « apologétique », mais renvoient à « théologie fondamentale⁶ » : en fait, on ne les distingue que pour exclure de la théologie fondamentale les expressions les plus diverses que l'apologétique s'est appropriées au cours du XIX^e siècle, comme la littérature, le journalisme, la prédication, l'art, etc.⁷. Il semble que le premier à donner à son manuel d'apologétique le titre *Fundamental-Theologie* ait été Johann Nepomuk Ehrlich, en 1859⁸. Si la « théologie fondamentale » n'existe pas avant le milieu du XIX^e siècle, sitôt inventée, elle va prospérer jusqu'à devenir une discipline autonome, destinée

2. X. M. LE BACHELET s.j., *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, Beauchesne, 1911, Art. « Apologétique. Apologie », col. 189-251.

3. *Dei Filius*, chap. 3, DS 3013.

4. Voir les ouvrages classiques d'Ambroise GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, Gabalda, 1908, 2^e éd. 1912 puis de Roger AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, Wamy, 1945, 3^e éd., 1958.

5. Qu. 2, a. 2, ad lum : « Que Dieu soit et les autres choses de ce genre qui peuvent être connues par la raison naturelle au sujet de Dieu, selon Rom. 1, 19, ne sont pas des articles de foi, mais des préambules aux articles ; ainsi en effet la foi présuppose la connaissance naturelle comme la grâce la nature et la perfection le perfectible ».

6. Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Fribourg, Herder, 1961, trad. fr. *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970 ou, plus récemment encore, le *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de J.-Y. Lacoste, PUF, 1998 (2^e éd. Quadrige, 2002).

7. Claude GEFFRÉ, « L'histoire récente de la théologie fondamentale. Essai d'interprétation », *Concilium*, 46, juin 1969, p. 11-28 ; on pourra cependant discuter la valeur accordée à la « modestie » de la théologie fondamentale.

8. Selon Walter KERN, s.v. « Fondamentale (théologie) », *Dictionnaire critique de théologie*. Voir ensuite F. HETTINGER, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Freiburg, 1879.

à régner sur les autres sciences théologiques, puisque prétendument première, science des fondements de toute science théologique. À vrai dire, l'apologétique ne lui était pas tellement antérieure. Comme l'a montré un article fondamental de Gerhard Ebeling, elle date de la fin du XVIII^e siècle, selon le témoignage de K. W. Stein, qui attribue l'invention du mot au protestant Gottlieb Jakob Planck, en 1794, dans une perspective de « théologie encyclopédique⁹ ». En tout cas, c'est à une véritable prolifération du mot chez les théologiens protestants qu'on assiste dans les deux premières décennies du XIX^e siècle.

De quoi l'apologétique est-elle née ? À l'évidence, de la volonté de surmonter la dissociation entre une piété irrationnelle et une rationalité incroyante, c'est-à-dire d'éviter le divorce entre la conscience croyante et la raison profane : donc du conflit de l'Église avec les Lumières – ou plutôt avec l'Aufklärung¹⁰ –, quels qu'en fussent les avatars dix-neuviémistes, comme l'opposition de l'Église au fidéisme et au traditionalisme, puis au rationalisme, à l'intellectualisme et au modernisme. Au demeurant, les articles de dictionnaire du début du XX^e siècle le reconnaissent : « L'apologétique est une science relativement récente¹¹ » ; elle atteindra son apogée entre Vatican I et la Première Guerre mondiale¹². De quoi l'apologétique est-elle morte ? À l'évidence, de son inadéquation profonde à la philosophie et à la théologie du XX^e siècle, c'est-à-dire des apories de la prétendue connaissance naturelle de Dieu, dont les coups de boutoir les plus significatifs sont venus, en théologie même, de Karl Barth : que peut valoir une théologie qui entend donner un accès démonstratif

9. « Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1970, 67, pp. 479-524 ; repris dans *Wort und Glaube*, Bd IV, Tübingen, Mohr, p. 377-419 ; voir les pp. 489-490 (puis 506-507), qui citent K. W. STEIN, *Die Apologetik des Christentums als Wissenschaft dargestellt*, Leipzig, 1824, lequel attribue l'invention du mot à G. J. PLANCK, *Einleitung in die Theologische Wissenschaften*, 2 vol., Leipzig, 1794-1795 ; on le trouve en effet au t. I, p. 271, mais Planck, pour qui l'apologétique est une partie de la théologie exégétique, semble dire que le mot lui préexiste. G. Ebeling en cite le passage et avoue n'avoir pas trouvé d'emplois antérieurs. Il cite également un des premiers emplois du mot dans un titre, sous la plume de P. J. BRUNS en 1801, *Entwurf einer Apologetik und Hermeneutik der Bibel* (Helmstedt), avant d'en analyser le concept chez Schleiermacher.

10. Même s'il y a eu une Aufklärung chrétienne, principalement réformée, qui éprouva donc cette dissociation à l'intérieur même du christianisme.

11. Abbé MAISONNEUVE, *DTC*, *ibid.*, col. 1553.

12. La perspective est déjà tout autre à la veille de la Seconde Guerre mondiale ; voir par exemple le fort volume *Apologétique* publié par Maurice BRILLANT et L'abbé Maurice NÉDONCELLE en 1939, Paris, Bloud et Gay (1380 p. + 96 p. de photographies).

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Vincent Carraud

au créateur sans considérer en même temps le rédempteur? Quand on fera une apologie de l'apologétique, selon le titre de l'ouvrage de Kurt Aland¹³, c'est que son chant du cygne aura commencé. L'apologétique aura donc vécu à peine plus d'un siècle et demi, elle est morte, ce qui n'a rien d'étonnant, en même temps que le néothomisme agonisait – est-il besoin de souligner aussi que ce siècle et demi correspond au prétendu triomphe de la métaphysique entendue comme science des premiers principes? Faut-il s'en affliger? Faut-il vouloir la ressusciter?

Trois remarques suivent du constat de cette *période* de l'apologétique :

1/ L'apologétique a-t-elle jamais été une partie de la théologie? Si par théologie on entend l'enseignement de la théologie, cela ne fait aucun doute. Mais si par théologie on entend une recherche vivante dont les œuvres sont restées dans l'histoire, on doit en douter. On peut multiplier les titres des ouvrages d'apologétique, un siècle plus tard ils sont tous oubliés, légitimement¹⁴.

2/ L'apologétique est apparue en site protestant, pour les raisons qui viennent d'être rappelées, et par conséquent pour contrecarrer le socinianisme et le déisme, plus «rationnels» pour l'*Aufklärung* que les dogmes proposés par l'Église. Car c'est là que son rôle est naturellement le plus aigu, puisque les protestants ne disposent pas du principe de l'infaillibilité de l'Église, puis de ceux de la primauté romaine et enfin de l'infaillibilité pontificale, qui permettent à l'apologétique catholique, comme nous le verrons dans un instant, d'inclure l'Église comme son troisième temps.

3/ La période glorieuse de l'apologétique est aussi celle de ce que j'appellerais le silence dogmatique de l'Église. Si l'on excepte les dogmes mariaux que sont l'immaculée conception et l'assomption¹⁵, l'Église n'a proposé aucun dogme nouveau au XIX^e et au XX^e siècles : tout se passe comme si elle n'avait plus rien à dire en matière de foi, plus rien à expliciter de sorte que cette explicitation même soit proposée aux croyants comme un *credendum*. Quand Newman théorise le développement du dogme, celui-ci cesse de se développer¹⁶.

13. *Apologie der Apologetik. Zur Haltung und Aufgabe evangelischen Christentums in den Auseinandersetzungen der Gegenwart*, Berlin, Christlicher Zeitschriftenverlag, 1949.

14. F.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck, 1983.

15. 8 décembre 1854, DS 2803 et 1^{er} novembre 1950, DS 3900-3904.

16. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845.

L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel

Le dogme de l'infaillibilité pontificale¹⁷, ce dogme à faire du dogme, comme disait Bruno Neveu, renforce le paradoxe : au moment où l'Église se dote du moyen le plus puissant pour asseoir son pouvoir dogmatique, elle ne formule plus un seul dogme !

L'apologétique contredit la *logique* de la foi

Contrairement à ce que l'on croit souvent, la plupart des néologismes savants et disciplinaires ne marquent pas un début, mais une fin. L'histoire des disciplines censées réorganiser le savoir théorique connaît deux grands moments de néologismes, tous les deux apparus en site protestant. Ainsi par exemple l'ontologie et la psychologie apparaissent-elles à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles : l'*ontologia* quand, précisément, la science qui devait traiter de l'*ens in quantum ens* ne peut plus le penser que comme un pur concept, sous la détermination d'*ens ut intelligibile* ou *cogitabile* ; la *psychologia* quand il s'agit de réunir des commentaires du *Περὶ ψυχῆς* au moment où le concept aristotélicien d'âme perd sa validité¹⁸. Le néologisme témoigne moins d'une vitalité qu'il ne marque une scolarisation. De même, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la *Schulmetaphysik*, dans l'effort de systématisation du savoir qu'implique le dessein encyclopédique, invente l'esthétique (Baumgarten) ou la théologie rationnelle (Wolff puis Kant), qui prélude strictement à l'apologétique. En français (comme en allemand), c'est le moment où l'apologétique est féminisée. De neutre ou masculin qu'il était depuis Tertullien¹⁹, le mot devient féminin, en français sous la plume, semble-t-il, de Chateaubriand, au moment où le *Génie du christianisme* en relève, pour une fois avec lucidité, une mutation fondamentale : « Que le christianisme soit maintenant obligé de se défendre devant ses enfants, comme il se défendait autrefois devant ses bourreaux, et que l'apologétique aux gentils soit devenue l'apologétique aux chrétiens²⁰ ! »

17. 18 juillet 1870, DS 3074.

18. Voir le cahier 9 de *Quaestio*, 2009, « Origini e sviluppi dell'ontologia », en particulier la contribution de Michaël DEVAUX et Marco LAMMANA, pp. 173-208.

19. Le titre de l'*Apologétique* de TERTULLIEN est indéfini : le manuscrit de Balliol par exemple (1442) donne *Apologeticum* tandis que le premier incunable (avant 1493) donne *Apologeticus* ; voir le site www.tertullian.org.

20. Selon LITTRÉ (s.v. « Apologétique »), c'est à Chateaubriand qu'on doit l'erreur de tenir l'*apologétique*, mot employé pour désigner le « plaidoyer en faveur de la religion » de Tertullien, pour un terme féminin (*Génie du christianisme*, III, IV, Paris, Mignaret, 1803, p. 113).

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Vincent Carraud

Pourquoi l'invention de l'apologétique, claironnée comme le début d'une nouvelle science, marque-t-elle une fin? Parce qu'elle signe le déclin de la problématique de *la vraie religion*, dont elle ne recueille plus que la structure qui en organisait la *démonstration*. Depuis deux siècles et demi²¹, protestants et catholiques s'affrontaient sur la « troisième vérité », ayant en commun les deux premières. Les théoriciens de *la vraie religion* s'accordaient en effet sur l'existence de Dieu, la providence, l'immortalité de l'âme, les preuves de la Révélation évangélique, la fausseté du polythéisme, du judaïsme et du mahométisme, selon un ordre des matières toujours conservé par les manuels de théologie fondamentale²² depuis l'ouvrage capital du protestant Grotius, le *De veritate religionis christianae* paru à Leyde en 1627²³. Cet accord fondamental reposait sur l'idée de *la vérité de la religion chrétienne*, selon le titre du traité décisif de Duplessis-Mornay²⁴. Le désaccord portait en revanche sur ce que le catholique Pierre Charron, en réponse à Duplessis-Mornay, développait dans *Les trois vérités*²⁵, comme la troisième vérité : après la vérité de la religion, après celle de la religion chrétienne, la vérité de l'Église catholique – c'est pourquoi, dans les manuels, au *De vera religione* succède le traité *De Ecclesia* censé assurer que l'Église est l'unique organe de la Révélation en Jésus-Christ. Il y a là, au sens exact, l'objet d'une *controverse* qui a duré pendant plus de deux siècles, dont les ouvrages de Pierre-Daniel Huet²⁶ et de Bernard Lamy²⁷ ont fourni les dossiers les plus abondants. D'où une longue tradition de *démonstrations*, qui ne s'est jamais nommée apologétique, ni même apologie – il faut attendre l'abbé Nicolas-Sylvestre

21. C'est pourquoi, si l'on peut parler légitimement d'une « apologétique » moderne deux siècles et demi avant l'invention du mot – et s'accorder à reconnaître qu'elle trouve son apogée chez Pascal dans son propre discours « De la vraie religion » –, il me paraît absolument infondé de parler d'une apologétique médiévale, sauf en ce qui concerne les controverses contre les juifs et les musulmans (Pierre Damien, Pierre le Vénérable, Raimond Martin *et al.*). F.-J. NIEMANN, *op. cit.*, pp. 89-198.

22. *DTC*, col. 1539.

23. Traduction de *Bewys van den waren godsdienst, in ses boecken gestelt*, s.l., 1622.

24. *De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles*, Anvers, 1581.

25. *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques, schismatiques*, Bordeaux, 1593.

26. *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679.

27. *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, 5 vol., Paris, 1688; voir ensuite son *Traité de religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*, Paris, 1698.

L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel

Bergier, le contradicteur de Rousseau, pour lire une *Apologie de la religion chrétienne*²⁸ (1769). Or par démonstrations ou preuves, il faut entendre bien autre chose que ce qui prévaut sous ce nom depuis Kant. Il ne s'agissait en rien de démonstrations au sens où nous les entendons aujourd'hui, logiques ou philosophiques, mais un ensemble de preuves par les prophéties, les miracles, etc. Avec l'apologétique, les démonstrations se veulent désormais « scientifiques » et non historiques – si l'abbé Maisonneuve pourra faire l'apologie de l'apologétique, c'est parce que, selon lui, le XIX^e siècle fut « le siècle de la science²⁹ ». L'apologétique s'est donc trouvée sommée, dès l'origine, ou de désertir le domaine de la rationalité – ainsi de Chateaubriand et de son *Génie du christianisme*, qui avait significativement pour premier titre *Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne et de sa supériorité sur tous les autres cultes de la terre* –, ou au contraire de se soumettre à ses fourches rationnelles, c'est-à-dire à l'accord de la foi et de la science, selon déjà le Leibniz de la *Théodicée* (1710).

En réalité, il faudrait que nous disposions d'une histoire de la vérité pour mesurer les ruptures qu'elle induit dans l'histoire de la théologie – je m'y suis essayé autre part, et le temps manque ne fût-ce que pour l'esquisser³⁰. Pour le dire sommairement, ce dont la fin du XVIII^e siècle prend acte, c'est de la secondarité des controverses, sous la pression du déisme et de la religion naturelle : l'apologétique doit alors se centrer sur la démonstration de la *possibilité* de la Révélation³¹. Le XIX^e siècle pour sa part doit prendre acte non plus du déisme, mais de l'athéisme : l'apologétique se centre alors sur la possibilité même de l'existence de Dieu. En un sens, l'histoire des idées a contraint l'apologétique à se développer à rebours de l'ordre de ses trois démonstrations fondamentales : la vérité de l'Église catholique contre les protestants au XVII^e siècle, la vérité de la religion chrétienne contre les déistes au XVIII^e siècle, enfin la vérité de la religion contre les athées au XIX^e siècle.

Mais tout au long de cette double mutation, c'est le concept même de vérité qui a changé, selon une évolution dont l'apologétique a

28. ...contre l'auteur du Christianisme dévoilé et contre quelques autres critiques, Paris, 1769.

29. *DTC*, col. 1573.

30. « Recherche de la vérité et histoire de la vérité », conférence introductive aux Rencontres philosophiques de Langres, septembre 2011, accessible sur le site du ministère de l'Éducation.

31. F.-J. NIEMANN, *op. cit.*, pp. 199-300.

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Vincent Carraud

partagé les principes avec ses adversaires. Résumons : l'apologétique a reçu de l'Aufklärung et de Kant le concept de raison sans prendre conscience qu'il était lui-même problématique ; son présupposé est que la raison ayant perdu la foi, il fallait que la foi ne perde pas la raison, et pour cela se soumette à un unique modèle de rationalité – comme le disait déjà Hegel, la foi devient alors une Aufklärung insatisfaite. Loin de dégager un concept de vérité propre à la théologie – puisque, après tout, celle-ci est censée penser que le Christ même est la vérité –, l'apologétique adopte, pour y soumettre la validité de son discours, un concept de plus en plus logique ou scientifique de vérité, devenant par là la science des préalables formels de la foi, organisés selon telle ou telle gradation (de la possibilité à la convenance, de la puissance obédientielle au consentement, etc.). Ainsi la foi elle-même doit-elle soumettre ses objets à la question de la possibilité, et donc, par exemple, ne pas contredire les principes premiers de la pensée que sont le principe de non-contradiction et le principe de raison suffisante. Il n'est pas sans intérêt d'ouvrir aujourd'hui un manuel néoscolastique du début du XX^e siècle et de voir combien son thomisme prétendu soumet la doctrine thomiste elle-même au leibnizianisme le plus décidé. Quand triomphe la néoscolastique, le principe de raison règne en maître. C'est la raison qui constitue le système rationnel de la religion, la foi accepte de commencer par être réduite aux limites du philosophiquement démontrable : le projet apologétique lui-même présuppose que la religion doive d'abord en passer par *les limites de la simple raison*, selon le titre de l'ouvrage de Kant³².

On comprend ainsi que l'apologétique, obsédée par le devoir de satisfaire aux prérequis conceptuels internes aux systèmes des théologies métaphysiques (les *praeambula fidei*), se soit peu à peu rendue autonome par rapport au contenu même de la Révélation, s'affranchissant de sa relation constitutive à la dogmatique. C'est contre une telle autonomisation que s'est élevé Hans Urs von Balthasar en affirmant avec netteté l'unité de la théologie fondamentale et de la théologie dogmatique³³. Toute l'entreprise que constitue *La gloire et la croix* rend vaine l'apologétique en ses sens dix-neuviémiste et vingtiémiste et ouvre à une démarche ô combien plus radicale : laisser advenir à la subjectivité croyante le beau en

32. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. Voir le cahier de *Communio*, XVII, 1992, 2-3, « Sauver la raison », en particulier l'article d'OLIVIER BOULNOIS, « La simple raison dans les limites de la religion », pp. 34-50.

33. *La gloire et la croix*, 1, trad. fr. R. Givord, Aubier, 1965, pp. 11-12.

lequel réside, dans la figure du Christ, la manifestation divine. Si théologie fondamentale ou “manière d’apologétique³⁴” il y a, ce ne peut être qu’une théologie de la *perception*, gouvernée par le principe “celui qui voit davantage a raison” : perception qui n’est possible qu’à la mesure de la révélation, par Dieu lui-même, de sa *figure*. En s’érigeant contre l’autonomie de l’apologétique, devenue indépendante du révélé, Balthasar refuse les fausses distinctions sur lesquelles elle s’est appuyée : « C’est l’apologétique qui distingue entre un contenu non évident à croire et les “signes” plaidant pour l’exactitude de ce contenu (signes qui cependant prouvent toujours ou trop ou trop peu). Mais, chose étrange : elle ne voit pas la figure que Dieu a pour toujours placée devant nous. Car on ne peut pourtant pas considérer le Christ comme un “signe” parmi d’autres signes (au sens de cette apologétique). La moindre idée de ce qu’est une figure devrait mettre en garde contre une telle assimilation³⁵ ». On ne peut dire plus clairement que ce que l’apologétique moderne a méconnu, c’est rien de moins que la figure, la *sur-figure*, du Christ ! Il n’est donc d’*initium fidei* que dans et par la vision de la figure, car « Dieu n’est connu que par Dieu³⁶ ». Ainsi la foi est-elle un savoir préalable à tout préalable de la foi : la foi est préalable à ses préalables. Je ne développerai pas ici la position de Balthasar³⁷. Je voudrais plutôt insister sur la contradiction fondamentale de l’apologétique avec ce que j’appellerais, par distinction d’avec la logique, la logique de la foi.

Ce que présuppose toute tentative apologétique, c’est la soumission de l’objet de la foi (les *credenda*) à notre concept de possibilité. Pour que la foi soit croyable, il faut qu’elle soit possible. En ce sens, l’apologétique, maladie sénile de la théologie, est la revanche tardive de Marcion. À quoi répondait déjà Tertullien dans le *De carne Christi* : « Le Fils de Dieu est-il mort ? Il faut y croire puisque c’est absurde [*credibile est quia ineptum est*]. Il a été enseveli, il est ressuscité : cela est certain puisque c’est impossible [*certum est quia impossibile*]³⁸ ». De sorte que rien ne s’oppose plus à l’apologétique que l’apologétique. Entendons : rien ne s’oppose plus à

34. Selon l’expression de l’*Épilogue* à la trilogie, trad. fr. C. Dumont, Culture et vérité, 1997, p. 31.

35. *Op. cit.*, p. 146.

36. *Op. cit.*, p. 151 ; le paragraphe qui précède reprend l’analyse de Serge LANDES, « Affoler la philosophie », *Communio*, XXVIII, 2003, 4, pp. 69-78.

37. Voir, dans ce cahier, la contribution de Vincent HOLZER.

38. *De carne Christi*, V, 4 ; trad. fr. Jean-Pierre Mahé, Paris, Cerf, 1975.

l'apologétique contemporaine (celle XIX^e et XX^e siècles) que l'apologétique ancien (celui du II^e siècle)³⁹.

La pertinence d'un apologétique actuel

Comme on le sait, la patristique livre deux déterminations principales de l'apologétique. Celle qui nous intéresse ici est la première⁴⁰, celle des Pères apologistes et qu'on peut faire remonter à la *Lettre à Diognète*. Elle entend insister et sur le fait que chrétiens et païens forment une seule et même société⁴¹, en partageant toutes ses activités et en échangeant tout⁴², et sur une différence essentielle entre eux, sur le décalage entre la πόλις païenne⁴³ et la πολιτεία chrétienne⁴⁴.

39. L'apologétique du XIX^e siècle s'est inventé une histoire, dont la moindre des choses est de reconnaître la discontinuité; l'abbé Maisonneuve avoue: «de la chute de l'empire romain à la Renaissance, l'apologétique est relativement incomplète et médiocre» (*DTC*, col. 1537). L'autre solution pour sauver une cohérence qui n'existe pas est de prétendre mettre en miroir une apologétique négative, défensive, polémique (celle des Pères, «plus variée») et une apologétique positive, expositive, irénique (*ibid.*, puis X. M. LE BACHELET, *Dictionnaire apologétique...*, s.v.). Quoi qu'il en soit, l'ABBÉ MIGNE livrera l'ensemble des arguments «apologétiques» dans les 18 volumes de ses *Démonstrations évangéliques*, qui comprennent les ouvrages traduits en français de 117 apologistes, de Tertullien au milieu du XIX^e siècle; voir aussi ses 2 vol. du *Dictionnaire d'apologétique catholique*.

40. La seconde détermination de l'apologétique – je l'ai déjà évoquée dans ses avatars modernes et ne la mentionne ici que pour mémoire – en fixe l'exercice dogmatique, en ce qu'elle vise à réfuter des dogmes (dès lors considérés comme hérétiques) au moyen d'autres dogmes (orthodoxes). Les modèles pourraient en être l'*Adversus Marcionem* de TERTULLIEN ou l'*Adversus Haereses* d'IRÉNÉE. On a pris l'habitude de nommer *controverse* cette seconde forme d'apologétique, qui régit la discussion sur des objets de foi entre croyants et constituera rien de moins que l'histoire de la théologie d'abord entendue comme histoire du dogme. On assistera ensuite à la systématisation de ces deux déterminations initiales, souvent présentes chez les mêmes auteurs: ORIGÈNE écrit à la fois contre les hérétiques (chrétiens) ou les schismatiques et contre les païens; ATHANASE écrit un *Contra Gentes* et ses *Orationes contra Arianos*; AUGUSTIN écrit à la fois le *Contra Julianum* et le *De vera religione*, etc.

41. «Vobis cohaerentes», dit TERTULLIEN, *Apologétique* XLI, 5.

42. *Apologétique* XLII, 2-3: «Nous fréquentons votre forum, votre marché, vos bains, vos boutiques, vos magasins, vos hôtelleries, vos foires et les autres lieux de commerce, nous habitons ce monde avec vous. Avec vous encore nous naviguons, avec vous nous servons comme soldats, nous travaillons la terre, nous faisons le commerce; de même, nous échangeons avec vous le produit de nos arts et de notre travail».

43. Voir l'*Apologétique* XXXVIII, 3: «Nulle chose ne nous est plus étrangère que la chose publique; nous ne connaissons qu'une seule chose publique, commune à tous: le monde».

44. Voir dans ce cahier, Émilie TARDIVEL, «Le paradoxe du citoyen chrétien: l'*Apologie* de Justin», qui montre en outre l'origine du concept de loi naturelle, *infra*, p. 97..

L'apologétique inactuelle, l'apologétique actuel

Un passage bien connu de la *Lettre à Diognète*, V, 1 et 4 l'énonce clairement : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas des villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. [...] Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur πολιτεία ». Les *Apologies* de Justin ou l'*Apologétique* de Tertullien fournissent les meilleurs exemples de ces apologies du second siècle, qui revendiquent, pour ceux qui vivent *dans* le monde mais prétendent n'être pas *du* monde, ce que nous appellerions un « droit à la différence ». Elle dit aux païens : vos dieux ne sont pas Dieu ; vos empereurs ne sont pas des dieux ; votre monde n'est pas le vrai. C'est à partir de telles différences que les chrétiens sont en mesure de se défendre (apologie au sens propre) contre les accusations qui leur sont portées.

Mais il faut bien comprendre que cette différence, qui fait que les chrétiens sont et ne sont pas dans le monde, leur vient de leur espérance, qui les rattache d'ores et déjà à un autre monde. Les chrétiens sont dans le monde comme n'y étant pas : c'est bien en ce sens que leur πολιτεία est paradoxale. C'est pourquoi les chrétiens ont moins à justifier leur foi que leur espérance, eux qui mettent, comme dit Tertullien, leur confiance et leur foi dans l'espérance⁴⁵. La première *Lettre de saint Pierre* (3,15), le dit littéralement, que l'on cite souvent en substituant fautivement la foi à l'espérance : « Soyez toujours prêts à la défense [*apologia*], devant tout homme qui vous demande raison [*logos*], au sujet de l'espérance en vous ». En rigueur, l'apologie porte non sur la foi, mais sur l'espérance. Voilà le sens premier de l'apologétique : rendre raison de son espérance. Il ne s'agit pas de démontrer philosophiquement l'existence de Dieu en commençant d'abord par se demander à quelles conditions elle est possible, il s'agit de rendre raison d'une *espérance*, celle mise une fois pour toutes dans le Christ, le juste, dit saint Pierre, mort pour les injustes. C'est pourquoi l'injonction pétrinienne s'inscrit dans le contexte de la souffrance pour la justice. Si nous sommes prêts à justifier notre espérance, alors c'est l'Esprit lui-même – et non la philosophie – qui nous inspirera.

Le vrai apologétique ne cesse de poser la question de Tertullien : qu'espérer d'un homme crucifié et mort, dont on dit qu'il est

45. *Apologétique* XLI, 5 : « fiduciam et fidem spei nostrae ».

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Vincent Carraud

ressuscité? Qu'espérer d'une telle ineptie, et même d'une telle impossibilité? Je distinguerai pour terminer ineptie et impossibilité afin de circonscrire brièvement les deux domaines – politique et philosophique – dans lesquels il me semble que l'apologétique trouve sa tâche actuelle.

a) *L'ineptie*. L'ineptie chrétienne rend meilleur. Pourquoi? Tertullien l'explique: «Que ces choses que nous défendons soient fausses et qu'on les traite avec raison de préjugés: elles n'en sont pas moins nécessaires; qu'elles soient ineptes: elles sont pourtant utiles: car ceux qui les croient sont forcés de devenir meilleurs [...] par l'espérance d'un éternel bonheur. Il n'est donc pas expédient de déclarer fausses et de tenir pour ineptes des croyances qu'il est expédient de présumer vraies». C'est pourquoi «il n'est permis à aucun titre de condamner ce qui produit du bien⁴⁶». Non seulement les chrétiens ne sont pas nuisibles à l'État, dont ils partagent tout avec les païens, mais ils lui sont même utiles. Il y a donc là une *prae-sumptio* typiquement païenne, celle de condamner le bien quand il vient des chrétiens parce qu'il vient des chrétiens, et de le condamner jusqu'à les condamner, et de les condamner jusqu'à la persécution⁴⁷.

La question d'une actualité politique de l'apologétique se pose donc ainsi: sommes-nous aujourd'hui dans une situation de paganisme et de persécution? De persécution, sûrement pas – du moins pour l'instant, et en Occident. De paganisme, oui, rigoureusement. Et qu'est-ce que les chrétiens ont à être en situation de paganisme? Ils ont à être des athées! De quoi les chrétiens sont-ils aujourd'hui accusés, et dont ils auraient à se défendre? Comme au second siècle, d'être des athées, c'est-à-dire de nier les dieux du paganisme. On comprendra qu'il n'y a là aucun paradoxe, si l'on sait identifier les dieux du paganisme contemporain, qui n'ont ni plus ni moins de consistance que les dieux du paganisme antique: les dieux ou les idoles du paganisme contemporain ne sont rien d'autre que ce qu'on appelle aujourd'hui les «valeurs». Il est inutile que je multiplie les exemples que chacun a à l'esprit: la revendication d'égalité qui confond les droits civiques (l'égalité civique des citoyens) et les droits civils et sociaux; le *droit* de «mourir dans la dignité», comme si la déchéance du corps était une indignité morale; la *croyance* selon laquelle ce que l'on peut faire (techniquement), on doit le faire; le *droit* de tuer les enfants – qu'on se rappelle la *Lettre à Diognète*: les chrétiens «ont des enfants, mais ils n'abandonnent

46. *Apologétique* XLIX, 2.

47. *Apologétique* XLIX, 3-5.

pas leurs nouveau-nés. Ils partagent tous la même table, mais non la même couche» (V, 6-7); l'eugénisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'homme peut et doit être «refait» grâce aux recherches biologiques et aux planifications qu'elle permettra; et peut-être même la valeur *démocratie*, analysée à la lumière de la question que pose Rémi Brague⁴⁸: la démocratie est-elle un régime qui permet la survie de l'homme? Brague appelle «parontocentrisme» «le fait que notre expérience du temps et de notre existence dans le temps est centrée sur le présent», désir de faire table rase du passé; tout se passe aujourd'hui comme si c'était l'homme lui-même qui devait créer l'homme, selon une «pragmatique humaine» qui échapperait à la nature, etc. Bref, toutes ces «valeurs» qui sont engendrées par ce que Nietzsche appelait «la volonté de puissance». De tous ces dieux-là, les chrétiens ont à être les athées, comme Justin l'avait parfaitement assumé: «On nous appelle athées. Oui, certes, nous l'avouons, nous sommes les athées de ces prétendus dieux⁴⁹».

b) *L'impossible*. Nous avons le devoir urgent de revenir à la radicalité paulinienne: «Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs recherchent la sagesse, nous proclamons, nous, Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens» (*I Corinthiens* 1,22). Les Grecs en effet *recherchent*, ἑλλήνες ζητοῦσιν: et ce qu'ils recherchent, c'est ce que la *Métaphysique* d'Aristote appelle précisément la «recherchée», la φιλοσοφία πρώτη, ce qu'on identifiera comme la métaphysique. Voilà la «sagesse du monde», σοφία τοῦ κόσμου, que saint Paul ordonne aux chrétiens de considérer comme folie (*I Corinthiens* 1,20), car elle est incapable de vérité. Si les chrétiens sont encore capables de *s'exposer*, si l'apologétique a encore un sens, c'est bien celui-là, fixé par saint Paul mais qui n'a jamais, ou presque, été envisagé sérieusement: tenir, comme le dit encore Tertullien, que «la seule règle de vérité n'est autre que celle qui vient du Christ⁵⁰». Autrement dit, essayer de penser que l'impossible est effectif, c'est-à-dire travailler à élargir le domaine de la rationalité de sorte de penser l'événement du Christ et les phénomènes qu'il libère, qui ne satisfont à aucune des conditions de possibilité que la

48. «L'homme peut-il survivre à la démocratie?», *Communio*, 2011, 6, p. 15-29; voir aussi *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011 et *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013; on relira à la suite de Rémi BRAGUE l'admirable page de Rousseau sur le fanatisme et l'athéisme dans *L'Émile*, OC IV, 632-633.

49. *Première Apologie*, § 6.

50. *Apologétique* XLVII, 10.

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Vincent Carraud

métaphysique prétend leur assigner d'avance. C'est aujourd'hui ce que Jean-Luc Marion s'efforce de concevoir comme «phénomènes saturés», c'est-à-dire les phénomènes affranchis de toute condition transcendantale, les phénomènes pour lesquels il y a excès de la donation ou de la signification sur notre propre capacité à les recevoir. Je ne puis malheureusement, dans les limites de ce propos, que me contenter de cet effet d'annonce en indiquant quelques-uns de ses ouvrages⁵¹.

S'il y a donc un apologétique actuel, c'est en tournant radicalement le dos à l'apologétique des deux derniers siècles et en revenant au sens des Pères apologistes. Le travail est devant nous, qui met radicalement notre culture en question.

Vincent Carraud, marié, cinq enfants, deux petits-enfants. Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Paris-Sorbonne. Dernières publications : *L'invention du moi*, PUF, 2010 ; Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, édition, traduction, présentation et notes, PUF, 2013 (avec G. Olivo). Membre du conseil de rédaction de *Communio*.

51. Voir en particulier *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001 ; *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005 et *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010. On pourra aussi se reporter aux études d'accès plus facile réunies dans *Le croire pour le voir*, Paris, Parole et silence, «Collection Communio», 2010.

Rino FISICHELLA

La place de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation

Pendant ces cinquante années qui ont suivi le concile Vatican II, la théologie fondamentale, comme toute la théologie en ses différentes spécialisations, s'est entièrement renouvelée. La comparaison entre les manuels d'avant le Concile et les textes actuels saute aux yeux et manifeste la grande transformation qui a eu lieu. Ce ne sont pas seulement les contenus qui ont été traduits de façon plus cohérente avec la culture et la pensée, mais par voie de conséquence, les méthodes ont changé, engendrant une nouvelle façon de concevoir, penser et réfléchir sur cette matière. Cela a produit une incroyable richesse qui a permis une confrontation dépassionnée sur des thèmes qui vont de l'épistémologie à l'histoire, de l'anthropologie aux différentes *Grenzfragen* qui ont élargi l'horizon de la recherche, jusqu'à parfois aller au-delà du domaine propre de la matière, qui demeure la théologie.

Ce n'est pas ici le lieu de savoir s'il vaut mieux parler de « théologie fondamentale » ou d'apologétique. Si ce dernier terme demeure expressif d'une matière enracinée dans la défense d'elle-même et croisant le fer – de façon polémique – avec les autres, il vaut mieux alors se tenir éloignés d'élucubrations anachroniques. L'expression « théologie fondamentale » s'est imposée face à l'« apologétique », car elle rend mieux compte de la globalité de la matière, sa matrice théologique et le fait qu'elle est appelée à fournir une épistémologie à toute la théologie. Dans ma recherche et mon enseignement, j'ai toujours voulu distinguer deux moments à l'intérieur de la même discipline : un moment *apologétique* et un moment *dogmatique*.

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? ——— Rino Fisichella

Selon moi, la distinction s'impose, tant par rapport au contenu particulier de la théologie fondamentale, que pour son destinataire. À la différence de la théologie dogmatique qui a pour interlocuteur le croyant en recherche de l'intelligence des contenus de la foi, à partir de *l'auditus fidei*, la théologie fondamentale s'adresse, au-delà des croyants, à cet « autre » de la foi. Tandis qu'elle cherche à donner au premier les raisons de croire, elle doit être en mesure d'exposer à l'« autre » la Révélation et la foi comme quelque chose de radicalement nouveau et qui apporte une réponse définitive à la question du sens qui habite le cœur de tout homme. La distinction entre les deux moments n'est pas sans signification, et elle a des conséquences directes sur les contenus et la méthode de la théologie fondamentale en tant qu'elle se laisse déterminer par son destinataire et cherche à répondre à ses requêtes et à ses questions. C'est cette vision différente qui justifie la distinction des deux moments évoqués plus haut – dimensions apologétique et dogmatique – en suivant leur propre méthodologie, sans rien ôter au caractère purement théologique de la discipline. Si la « théologie fondamentale » n'est qu'un moment de la « théologie », alors elle ne peut adopter une épistémologie différente sous peine de perdre sa nature théologique. Cette dimension apologétique doit être intégrée sur l'horizon plus large de la théologie sans aucune *epoché* des sources et de la méthode propre à la théologie.

Le croyant, animé par sa foi dans l'intelligence des contenus, ne limite pas sa recherche de vérité aux certitudes de foi. Rendre compte et justifier la liberté de son choix de donner son assentiment aux contenus de la foi l'oblige à en découvrir l'intelligence pour dire, d'abord à lui-même, le caractère raisonnable de sa foi et de son assentiment au mystère. Au contraire, celui qui ne partage pas notre foi doit pouvoir comprendre les arguments pour pouvoir et devoir croire dans la Révélation de Jésus Christ. C'est ici qu'intervient l'élément commun de toute la pensée théologique en général et de l'apologie en particulier, qui veut dialoguer avec l'« autre » quel qu'il soit. Un regard rapide sur les différentes époques est très intéressant. Il montre d'une part l'évolution continue du destinataire et d'autre part le retour constant à la *ratio* comme principe unitaire auquel on se réfère pour trouver un terrain commun entre le croyant et son interlocuteur.

On peut facilement retrouver, dans l'histoire de la théologie fondamentale, les différents destinataires qui ont été les interlocuteurs des croyants et de la théologie. On peut retourner aux premiers apologètes, qui s'adressaient aux païens, pour les convaincre de la bonté

— La place de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation

de la foi en Jésus de Nazareth et de la vérité des textes sacrés. Quand il écrivait le *Contra Gentiles*, Thomas d'Aquin avait principalement en vue les musulmans. Il leur exposait les raisons de la foi, ou « la vérité de la doctrine catholique », comme le suggère le sous-titre de l'œuvre : *Contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei*. Dans la période de l'humanisme, Raymond de Sebonde (+1436) s'adressait d'abord aux croyants devenus sceptiques. C'est pourquoi son argumentation s'appuyait sur la dimension commune de l'humanité (« *Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realitates, infallibiliter, sine difficultate et labore* »). Son but était de montrer que la vérité de la Révélation est nécessaire à l'homme pour se connaître lui-même et le mystère de Dieu (« *Omnem veritatem necessariam homini cognoscerem tam de homine, quam de Deo, et omnia quae sunt necessaria homini ad salutem et ad suam perfectionem, et ut perveniat ad vitam aeternam*¹ »). Pierre Charron (1541-1601), premier inspirateur de la triple *demonstratio*² qui atteindra sa formulation définitive dans le *Tractatus* de Hook, écrira *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*. Comme on peut le voir dans le titre, cet ensemble d'ennemis cache vraisemblablement le vrai destinataire de son livre : les protestants en général et son ennemi Duplessy-Mornay en particulier. Le déiste, l'illuministe et le rationaliste en général, seront les destinataires des traités d'apologétique entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Pierre Daniel Huet écrit une *Demonstratio evangelica*. Vitus Pichler, qui sera le premier à employer le terme de « théologie fondamentale », écrit de son côté une *Theologia polemica*, tandis que François-René de Chateaubriand produit son célèbre *Génie du christianisme*. Le thème central de tous ces traités est la défense du caractère surnaturel de la religion catholique, contre les thèses du rationalisme et des autres théories combattant fortement la vérité de la foi. L'argument fréquent était la valeur de l'Écriture comme texte saint inspiré, contre toutes formes d'historicisme ou de positivisme. Finalement, le destinataire des XIX^e et XX^e siècles sera l'« athée », considéré sous les différents aspects de l'idéologie qui parvient jusqu'à nos jours.

À travers ces différentes écoles de pensée, témoins de l'attention particulière portée au moment historique et aux contestations entendues, l'argument donné par saint Thomas d'Aquin demeure,

1. *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, 27-30.

2. On se souvient de la triple *demonstratio* : religieuse, chrétienne, catholique qui demeure dans toute la théologie jusqu'à Vatican II.

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? ——— Rino Fisichella

à mon avis, comme un paradigme classique. Dès le début de sa *Summa contra Gentiles*, Thomas pose la question de la méthode apologétique. Il soutient avec rigueur que le sage n'est tel que s'il considère toutes choses à la lumière de la vérité, c'est-à-dire à la lumière du principe premier d'où tout provient. La mise à jour qu'il fait des erreurs appartient au désir de chacun d'atteindre, en toutes circonstances et de toutes ses forces, la vérité. Ce moment, même s'il peut faire apparaître par moment la *vis polemica*, apparaît absolument nécessaire à la découverte de la vérité. « Entre toutes les études auxquelles s'appliquent les hommes, celle de la sagesse l'emporte en perfection, en élévation, en utilité et en joie [...]. Puisant donc dans la miséricorde de Dieu la hardiesse d'assumer l'office du sage, un office pourtant qui excède nos forces, nous nous sommes proposé comme but d'exposer selon notre mesure la vérité que professe la foi catholique et de rejeter les erreurs contraires [...]. Réfuter toutes les erreurs est difficile, pour deux raisons. La première, c'est que les affirmations sacrilèges de chacun de ceux qui sont tombés dans l'erreur ne nous sont pas tellement connues que nous puissions en tirer des arguments pour les confondre [...]. La seconde raison, c'est que certains d'entre eux, comme les Mahométans et les païens, ne s'accordent pas avec nous pour reconnaître l'autorité de l'Écriture, grâce à laquelle on pourrait les convaincre, alors qu'à l'encontre des Juifs, nous pouvons disputer sur le terrain de l'Ancien Testament, et qu'à l'encontre des Hérétiques, nous pouvons disputer sur le terrain du Nouveau Testament, Mahométans et Païens n'admettent ni l'un ni l'autre. Force est alors de recourir à la raison naturelle à laquelle tous sont obligés de donner leur adhésion. Mais la raison naturelle est faillible dans les choses de Dieu³ ». Pour Thomas, la conclusion est unique : la vérité de la foi, dépassant la vérité de la *ratio* ne s'opposera jamais à la vérité que la *ratio* rejoint par elle-même. Elle a une valeur universelle. Dans le contexte de la nouvelle évangélisation, ce rappel est important pour mettre en évidence la mission de l'Église qui accueille l'humain et son caractère de créature comme éléments de base pour porter l'annonce de Jésus-Christ. C'est la nostalgie de Dieu présente en chaque créature, signe d'un sens religieux qui peut être caché par moments, mais jamais effacé du cœur de l'homme.

3. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I, 2.

Parler de Dieu aujourd'hui

Après cette introduction d'ordre théologique, il nous faut maintenant spécifier le rôle de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation. C'est un panorama nouveau qui s'offre à nous sur l'horizon théologique. La nouvelle évangélisation est une perspective qui ne s'est encore jamais rencontrée dans l'histoire de l'Église. L'Église est en effet confrontée à des conditions ecclésiales, sociales et culturelles entièrement nouvelles. La nouvelle évangélisation doit tout d'abord redonner la responsabilité aux baptisés d'annoncer l'Évangile. La situation actuelle est en effet plutôt insolite. Le climat de sécularisation qui colore une grande partie de la culture a directement atteint la conscience des croyants. Il s'en est suivi une forme d'indifférence et d'athéisme pratique qui a pénétré les comportements des personnes, au point de considérer la foi comme une affaire privée, sans aspect public. La sécularisation soutient la thèse qu'il est possible de vivre *etsi Deus non daretur*, comme si Dieu n'existait pas. Mais en réalité, en ayant éliminé Dieu, l'homme contemporain s'est perdu lui-même. Dieu n'est plus au centre, et en conséquence, l'homme a perdu sa place. L'éclipse du sens de la vie amène l'homme à ne plus savoir se situer à l'intérieur de la création ou de la société. D'une certaine façon, il est tombé dans la tentation prométhéenne d'être maître de la vie et de la mort, puisque c'est à lui d'en décider, quand et comment. Il est cependant indispensable que l'homme d'aujourd'hui fasse retour vers Dieu.

À la différence du passé, on ne rencontre plus aujourd'hui de grands athéismes, si tant est qu'ils aient été grands. Le problème est aujourd'hui différent. Dieu n'est pas nié, il est inconnu. C'est pour cela que le défi réside dans le *pouvoir* et *savoir* parler de Dieu aujourd'hui. Par certains côtés, on peut affirmer que l'intérêt pour le fait religieux a paradoxalement grandi ces dernières années, même si la dimension émotive est très présente, et s'il s'agit d'un intérêt pluriel. Ce n'est pas la religion elle-même qui intéresse, encore moins le thème de la « vraie religion » qui ferait entrer dans un conflit d'interprétation. Ce qui apparaît, c'est bien davantage des *expériences religieuses*. On part à la recherche de différentes modalités religieuses, de telle sorte que l'on puisse choisir celle qui nous convient le mieux en vue d'une expérience religieuse qui puisse satisfaire nos exigences et les besoins du moment. Il faut encore ajouter, en pensant spécialement aux jeunes générations, une mentalité fortement marquée par la recherche scientifique et la

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? ——— Rino Fisichella

technologie. Ces données nouvelles prennent désormais l'avantage. Pour demeurer en cohérence avec la problématique théologique, il est évident que nous ne pouvons pas entrer en conflit avec la science en tant que telle. Celle-ci doit suivre son propre chemin, et « Dieu », à juste titre, n'est pas prévu. À moins que l'on ne veuille entrer dans une problématique concernant la recherche scientifique et l'éthique, la chose ne fait pas de tort à l'évangélisation. Elle n'a pas en effet pour but d'entrer dans des conflits théoriques, mais d'annoncer que Dieu s'est révélé en Jésus-Christ, et a, en lui, porté le sens de la vie à son accomplissement. Dieu rejoint sur leur *chemin personnel* ceux qui sont à la recherche du sens de leur vie. C'est au-delà de la science, et en dehors d'elle, que Dieu est rejoint comme accomplissement du sens. Je ne pense pas qu'il soit du ressort de la nouvelle évangélisation de se situer dans le sillage de la recherche des « preuves de l'existence de Dieu », qu'elles soient anciennes ou nouvelles. Il nous faut nous situer sur un autre horizon, en s'inspirant de ce que l'Église a vécu à ses commencements. Le discours prononcé par Pierre le jour de la Pentecôte est normatif : « Il s'agit de Jésus le Nazaréen, cet homme dont Dieu avait fait connaître la mission en accomplissant par lui des miracles, des prodiges et des signes au milieu de vous, comme vous le savez bien. Cet homme, livré selon le plan et la volonté de Dieu, vous l'avez fait mourir en le faisant clouer à la croix par la main des païens. Or, Dieu l'a ressuscité en mettant fin aux douleurs de la mort, car il n'était pas possible qu'elle le retienne en son pouvoir [...]. Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité ; nous tous, nous en sommes témoins. Élevé dans la gloire par la puissance de Dieu, il a reçu de son Père l'Esprit Saint qui était promis, et il l'a répandu sur nous : c'est cela que vous voyez et que vous entendez [...]. Que tout le peuple d'Israël en ait la certitude : ce même Jésus que vous avez crucifié, Dieu a fait de lui le Seigneur et le Christ. » Ceux qui l'entendaient furent remués jusqu'au fond d'eux-mêmes ; ils dirent à Pierre et aux autres Apôtres : « Frères, que devons-nous faire ? » Pierre leur répondit : « Convertissez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ pour obtenir le pardon de ses péchés. Vous recevrez alors le don du Saint-Esprit. C'est pour vous que Dieu a fait cette promesse, pour vos enfants et pour tous ceux qui sont loin, tous ceux que le Seigneur notre Dieu appellera. » Pierre trouva encore beaucoup d'autres paroles pour les adjurer, et il les exhortait ainsi : « Détournez-vous de cette génération égarée, et vous serez sauvés. » (Actes 2, 22-24. 32-33.36-40). Comme on peut le voir, la route de la nouvelle évangélisation est tracée : nous sommes appelés à renouveler l'annonce de Jésus Christ dans le mystère de sa mort et

— *La place de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation*

sa résurrection, pour inviter de nouveau à la foi en lui, moyennant la conversion de notre vie.

À l'intérieur des cultures

Aujourd'hui, les baptisés ne sont plus capables de rendre compte de leur foi, et ils en sont tellement éloignés qu'ils sont devenus comme analphabètes, indifférents et incertains. Ils se sont peu à peu éloignés de la vie de la communauté chrétienne, et par voie de conséquence, de la vie sacramentelle. Ils se sont à ce point affaiblis qu'ils en viennent à douter de leur propre foi. Ce n'est pas tout. Jusqu'à il y a quelques dizaines d'années, le contexte culturel était certes marqué par une forme de scepticisme à l'égard du christianisme, mais les populations conservaient un sens religieux qui leur donnait une vision de la vie et de la réalité marquée par la foi. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Même dans des régions imprégnées de culture chrétienne, le sens religieux s'est affaibli au point que la valeur religieuse n'entre plus en ligne de compte dans les questions qui touchent la vie sociale ou la culture. Le sécularisme a ainsi miné la conscience des croyants de telle sorte que la vision de la vie et des réponses à apporter n'est plus en lien avec la foi. Le paradoxe est tel que cette vision s'oppose toujours davantage à la foi et veut l'éliminer complètement d'une possible influence sur la société. Elle ne subsiste que sous la forme d'une opinion personnelle qui doit être cantonnée dans la sphère du privé. Le débat existant dans plusieurs pays sur les questions éthiques ou la présence de signes religieux, non seulement dans les lieux publics, mais aussi pour ceux qui travaillent dans les services publics, montre le changement énorme du contexte culturel et social dans lequel il nous faut agir. Dans nos sociétés occidentales, le christianisme n'est même plus supporté ou toléré comme les autres religions ; il subit bien souvent des discriminations, des marginalisations, et il est souvent ridiculisé au point d'empêcher le progrès de la société. Que d'hypocrisie et d'ignorance dans cette façon de faire ! Ce n'est pas ici le moment de le démontrer.

Il nous revient bien davantage de montrer l'importance d'une apologétique renouvelée qui sache répondre aux provocations en usant d'arguments positifs, enracinés dans l'histoire de la pensée et de la civilisation, afin de mettre en exergue ce que la foi a apporté au progrès de la culture et de la civilisation. Il nous faut donc pénétrer plus avant le thème, à savoir le domaine de la culture. Dans le cas de la nouvelle évangélisation, nous n'avons été probablement

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? ——— Rino Fisichella

jamais autant confrontés au thème de l'inculturation et de la capacité de l'Évangile à pénétrer les cultures, les comprendre, les façonner et les transformer. En un certain sens, c'était plus facile autrefois, lorsque l'Église évangélisait pour la première fois, ou quand elle affrontait les idéologies. C'est un fait que le référent était facilement identifiable, et se présentait de façon unitaire. L'éclatement actuel, la pluralité des positions et surtout la diversification des langages, nécessitent une plus grande attention. Quand on parle de nouvelle évangélisation de l'Occident, il faut aussi ajouter que sa configuration géographique est difficilement déchiffrable en raison de la diversité des traditions culturelles et de leurs langages. Il ne s'agit que d'un premier pas. Il me semble important de s'engager fermement et de façon responsable, pour élaborer une pensée qui puisse restituer leur identité aux chrétiens, leur permettant ainsi de retrouver leur rôle dans l'Église et dans la société. Comme le dit la *Lettre à Diognète* : «Le poste que Dieu leur a fixé est si beau qu'il ne leur est pas permis de le désert⁴».

Dans ce contexte, je voudrais mettre l'accent sur un objectif qui me semble important et que j'appellerais le retour aux *preambula fidei*. C'est un domaine que la théologie fondamentale connaît bien : il établit un espace commun où l'on peut entrer en dialogue avec l'homme contemporain privé de la foi, mais cependant en recherche. De nombreuses expressions sont autant d'espaces où la foi et ses contenus peuvent être véhiculés. Je pense d'abord à la beauté, qui s'est exprimée chez nous à travers les nombreuses manifestations de l'art chrétien. Cette forme de beauté peut entrer facilement en résonance avec le désir de connaître, présent en plusieurs domaines, et permet la reconnaissance de ce que la foi a apporté à la culture. L'art, la musique, l'architecture, la littérature... sont autant de moments favorables à l'apologétique pour introduire à la beauté de la foi et pour répondre à la nostalgie de Dieu présente dans le cœur de beaucoup. J'ajoute qu'il ne faudrait pas oublier non plus de donner sens aux pèlerinages qui attirent aujourd'hui tant de jeunes, qui font ainsi avec enthousiasme une vraie démarche de foi. De la même façon, pour servir la nouvelle évangélisation, la théologie fondamentale doit aussi donner sens aux manifestations de la piété populaire, puisque riches d'une foi qui questionne et qui donne sens aussi aux expressions les plus simples.

4. *Lettre à Diognète*, VI, 1.10.

Jésus Christ : une proposition de vie

C'est là un autre aspect de l'apologétique : le thème de l'historicité de Jésus et de la foi en lui. On a souvent l'impression que pour les croyants, les contenus de la foi sont quelque chose de théorique et qui n'a rien à voir avec l'histoire et la réalité quotidienne. La nouvelle évangélisation ne pourra pas s'en contenter. *Gaudium et spes* 22 est éclairant à ce sujet : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné [...]. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. » On notera que le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Ceci nous ouvre la possibilité de présenter une nouvelle anthropologie à travers la catégorie du « mystère ». L'homme contemporain ne comprend plus la valeur du mystère. Dans cette culture qui s'éloigne toujours plus de l'humanisme pour s'enfermer dans une vision exclusivement scientiste de la réalité, l'homme contemporain semble destiné davantage à vivre comme un robot que comme un homme libre. La naissance et la mort s'éloignent toujours plus de l'horizon du mystère au point de devenir une programmation économique où l'émotion et le charme d'une naissance ont disparu. Dans une culture dominée par le relativisme et dénuée de tension vers la vérité de l'existence personnelle, il est facile de comprendre les raisons de ce retour à la valeur du « mystère » pour redonner dignité et sacralité à la vie. L'apport spécifique de la théologie fondamentale sera la relecture de l'existence sur fond de mystère de l'incarnation comme signe d'un amour si grand qu'il dépasse toute limite, et jusqu'à la mort elle-même.

Le même passage ajoute : « par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché ». C'est ainsi que Jésus a tout partagé de notre humanité. Les différents domaines de notre vie quotidienne, personnelle et sociale doivent ainsi être éclairés pour qu'ils soient riches de sens existentiel, et non pas seulement limités et passivement soumis à un processus économique. L'espace où l'homme se meut est d'abord celui de son humanité et de la nécessité qu'il y a à donner sens à ce qu'il vit. Le temps est venu, pour

L'APOLOGÉTIQUE OU L'APOLOGIE? — Rino Fisichella

les croyants, d'accueillir ce moment de grâce et de répondre intelligemment aux symptômes du changement d'époque. Le moment que nous vivons est parmi les plus expressifs de l'histoire de l'humanité. Jamais comme en ce moment charnière nous n'avons pris plus conscience que le monde est en train de changer. La connaissance toujours plus profonde du mystère de l'homme, l'intelligence naturelle et artificielle, les potentialités cachées du cerveau et l'impact des nouvelles techniques génétiques sont de plus en plus souvent matière à discussions et à conflits. Tandis que les limites de la vie semblent modifier un équilibre acquis depuis des millénaires, de nouvelles visions idéologiques surgissent, qui prétendent imposer de façon absolue un principe qui demeure cependant individuel et limité. En perdant le sens des limites à ne pas dépasser – car personne ne peut se dire maître de sa propre vie – on se bercera d'illusions et on sera contraint, tels de nouveaux Sisyphe, à recommencer toujours avec un poids toujours plus lourd. Selon son dessein de salut, c'est nous que le Seigneur a choisis, et personne d'autre, pour être responsables de ce que sera l'avenir. Faire face à ce défi est un signe de foi et nous demande un vrai réalisme animé par la certitude que donne l'espérance chrétienne.

Pour conclure

La route qui est devant nous n'est pas facile. En demeurant fidèles à l'origine, il nous faut élaborer quelque chose de cohérent qui soit en même temps susceptible d'être reçu et compris par un homme différent de celui d'hier. C'est pourquoi l'apologie n'est pas étrangère au croyant, bien au contraire. Elle appartient de plein droit à l'acte par lequel on entre dans la logique de la foi. Ceci implique en premier lieu que l'acte soit réellement libre, fruit d'un abandon total à Dieu à qui on donne l'assentiment de l'intelligence et de la volonté (voir *Dei Verbum* 5). Rendre compte de sa foi ne semble pas avoir passionné les croyants au moins ces dernières décennies. C'est peut-être la raison pour laquelle la conviction, tout comme le choix, se sont affadis. Cependant, rendre compte de notre foi demeure notre *carta magna*, comme l'affirme Pierre qui ajoute, immédiatement après, trois termes qui me semblent normatifs : « Faites-le avec douceur et respect. Ayez une conscience droite » (1 Pierre 3,16). L'apôtre justifie cette méthode, « pour faire honte à vos adversaires au moment même où ils calomnient la vie droite que vous menez dans le Christ ». Pierre veut ainsi nous dire que la proposition et l'annonce faite par les

— *La place de l'apologétique dans la nouvelle évangélisation*

croissants ne peuvent pas être teintés d'orgueil ou de la conscience d'une supériorité par rapport aux autres doctrines, mais doivent être marqués par la conscience d'être des témoins. Tant que le cœur du christianisme demeure Jésus Christ, il nous faut parcourir ce chemin pour le rencontrer. La « douceur » évoque la béatitude exprimée par Jésus. Le « respect » indique la capacité à comprendre la personne qui interroge, ses désirs et sa recherche de vérité. La « conscience droite », c'est la conscience pour les chrétiens, de devoir mener une vie en cohérence avec l'Évangile annoncé.

En un mot, une nouvelle apologétique devra pouvoir soutenir les nouveaux évangélistes, par une réflexion intelligente, pour qu'ils soient fermes dans la foi, sûrs dans l'espérance, et forts dans la charité. C'est le programme de la théologie fondamentale d'aujourd'hui, elle qui a soutenu, dans le passé, la marche de tant de générations.

Mgr Rino Fisichella, né en 1951, en Lombardie, ordonné prêtre en 1976, consacré évêque pour le diocèse de Rome en 1998, devient recteur de l'Université pontificale du Latran en 2002 ; promu archevêque à l'occasion de sa nomination comme président de l'Académie pontificale pour la vie, il est président du Conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation depuis 2010.

Ne manquez pas de visiter le **site** de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement) le
Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur **Facebook** le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

Peter HENRICI

Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ ?

Réflexions sur quelques difficultés au sujet de la création et de l'évolution

La foi en Dieu est aujourd'hui devenue objectivement plus difficile que dans le passé. L'Antiquité et le Moyen Âge se représentaient un cosmos fermé par le ciel et au milieu duquel reposait la terre. Il était ainsi relativement facile de croire en un Dieu situé hors du cosmos, qui le mettait en mouvement, voire qui l'avait créé. Les révolutions copernicienne, puis galiléenne commencèrent à ébranler cette croyance en faisant de la Terre l'une des planètes qui tournent autour d'un centre, le soleil. Dieu devait désormais être tenu pour le créateur et le gardien de l'ordre du système solaire. Telle était encore, par exemple, la conception d'un Newton et elle tint bon aussi longtemps que l'on ne chercha pas à y intégrer l'irrégularité irrégulière du ciel des étoiles fixes lui-même autrement que « comme des pustules sur un visage » (Hegel). D'autres penseurs comme Giordano Bruno ou Blaise Pascal prirent alors acte des effets produits sur l'ancienne croyance d'un univers désormais conçu comme infini : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.¹ » Aujourd'hui, nous devons tenir compte du fait que notre système solaire se trouve quelque part à la lisière de la Voie Lactée, qui n'est qu'une galaxie parmi peut-être des milliards d'autres semblables. Où reste-t-il ici encore de la place pour Dieu ? Telle est la situation « objective », même si, dans nos façons de sentir et de nous comporter spontanément, nous vivons toujours, malgré le petit bond sur la lune que nous a permis le voyage spatial, dans le monde antique ou médiéval.

1. Blaise PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, § 201.

Ce qui vaut pour le caractère irreprésentable de l'espace de l'univers vaut également pour le temps. Les sept jours de l'histoire de la Création et les quatre mille ans du comput biblique ont depuis longtemps éclaté. Ici aussi, dans la seule histoire de notre petite terre, et même seulement dans celle de la vie sur cette terre, nous sommes conduits à penser en millions d'années, tandis que notre propre vie «dure soixante-dix ans et, pour les plus vigoureux, quatre-vingts» (*Psaume* 90,10). Deux mille ans nous semblent déjà un espace de temps difficile à embrasser. Ce Dieu créateur, qui doit être au commencement de tout, devons-nous alors le renvoyer dans un lointain sans fin? L'hypothèse d'un *Big Bang*, qui a été initialement émise par un chanoine de Louvain, semble au moins fixer clairement un point de commencement déterminé. Le philosophe doit cependant s'interroger sur ce qu'il a dû y avoir «avant» le *Big Bang* et sur la question de savoir si une fin de l'univers en expansion est pensable, voire si elle peut être calculée, ou si nous devons imaginer une inversion de ce mouvement d'expansion.

Toutes ces questions relèquent Dieu, pour l'homme moderne, dans un lointain impensable, en ce qu'elles semblent rendre impossible toute réponse à la question décisive : comment ce Dieu si lointain et si grand peut-il nous être à ce point proche à nous, les hommes, que «même les cheveux de notre tête sont comptés» et que «pas un passereau ne tombe au sol à son insu» (*Matthieu* 10,29-30)? Au regard de ces questions qui touchent au fondement de notre foi, la querelle qui se ranime périodiquement, en particulier aux États-Unis, sur l'enseignement de la création et de la théorie de l'évolution, semble tout simplement futile. Et pourtant, c'est peut-être une réflexion sur ces questions qui pourrait nous amener à un commencement de solution, en un sens déjà indiqué par Teilhard de Chardin.

I

De quoi a-t-on besoin pour élaborer une théorie de l'évolution? De deux choses. D'une part, d'un point de vue philosophique, l'on a besoin d'un esprit qui embrasse et qui ordonne de nombreux faits isolés, qui compare les découvertes paléontologiques (lesquelles, somme toute, ne sont pas si nombreuses) et mette en relation leurs plans morphologique et chronologique. D'autre part, l'on a besoin d'une explication scientifique au moins vraisemblable qui permette de concevoir comment quelque chose de toujours plus complexe peut non seulement émerger aléatoirement de quelque chose de simple,

— *Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ?*

mais aussi se stabiliser et, selon toute apparence, aboutir à un être doué de raison – question qui, du point de vue de la science, requiert encore une réponse qui serait satisfaisante à tous égards. Tandis que la deuxième question relève du domaine des sciences naturelles, qui ont en propre de devoir y répondre, la première requête, elle, revient aux philosophes.

Il s'ensuit que sans l'intervention d'une pensée humaine, il ne pourrait évidemment pas y avoir de *théorie* de l'évolution – pas plus qu'il n'y aurait d'histoire de la création. Là où il n'y aurait pas d'esprit dominant les faits du regard et les ordonnant, le monde se disloquerait en « tout ce qui arrive » (Wittgenstein). Cela vaut au premier chef de l'espace et du temps. À n'en pas douter, les corps n'interagissent pas moins les uns avec les autres dans l'espace infini ou en expansion, que le soleil n'attire notre Terre, qu'il ne l'éclaire et ne la réchauffe – toute notre énergie est ultimement énergie solaire. Mais pour rendre perceptible et exprimable cette interaction *en tant que telle*, un travail de la pensée est nécessaire : il faut au moins mettre la clarté et la chaleur en relation avec le lever du soleil, plus exactement avec sa position. Pour cela, il faut être capable non pas seulement de faire le relevé ponctuel physique de ces deux phénomènes, mais de les déterminer en les mettant en relation par l'esprit. Il en va de même pour tout enchaînement temporel (Aristote aurait dit : pour tout mouvement) : il n'y a de temps que là où le passé peut, de quelque façon que ce soit, être fixé comme tel, c'est-à-dire dans une mémoire (selon la leçon de saint Augustin).

Nous mesurons le temps au moyen d'événements physiques qui se répètent régulièrement, le jour et la nuit, l'alternance des saisons, voire l'oscillation de la pendule. Cependant, cela n'est possible que dans la mesure où notre esprit, en surplombant le temps (c'est précisément la mémoire), à la fois embrasse du regard plusieurs événements qui se répètent et en vient à les distinguer les uns des autres, c'est-à-dire à les « compter » (Aristote). Comme les réflexions d'Aristote l'avaient déjà parfaitement montré, sans notre esprit, la *psychè*, il y aurait le principe du temps, mais il n'y aurait pas le temps en tant que tel². Cela vaut également du temps universel. Même le temps universel, y compris le *Big Bang* comme son origine, entre finalement dans le « compte » rétrospectif que nous en faisons nous, les hommes. Certes, depuis toujours, les événements cosmiques constituent la mesure du temps, mais ceux-ci, comme on l'a dit, ne

2. ARISTOTE, *Physique*, IV, 223 a 22-29.

mesurent le temps qu'à condition que l'esprit humain qui surplombe le temps les rassemble et les compare.

Ce même esprit est en même temps capable de saisir des possibilités plus nombreuses, qui n'existent pas (encore) et, de la sorte, d'esquisser un « avenir » dans lequel ces possibilités ou d'autres peuvent se réaliser. Que nous le voulions ou non, nous vivons dans notre présent, toujours « au milieu du temps », voire plus précisément, puisque pour nous l'avenir n'existe pas encore, nous vivons « à la fin du temps », c'est-à-dire au point final de notre propre passé, qui est aussi un passé cosmique, même si notre regard, attendant et espérant, s'ouvre sur un possible avenir. Ce regard peut même, non pas pour nous, mais pour le cosmos, envisager une possible fin du temps universel et chercher à la calculer à partir de diverses expériences du « passé ».

Cela indique une nouvelle propriété du temps. Les événements cosmiques, dans la mesure où nous en faisons l'expérience, semblent se dérouler selon des mouvements circulaires, tandis que le temps se déroule de façon linéaire, absolument irréversible. L'avenir peut certes être réalisé et devenir ainsi du passé ; cependant, le passé ne peut jamais redevenir présent ou avenir. Cela n'est pas sans lien avec l'expérience de notre propre action, toujours liée à une décision. Nous ne pouvons jamais faire en même temps une chose et son contraire et ce qui a alors été fait ne peut plus jamais être annulé. De la même façon, ce que l'on a laissé échapper, peu importe comment et quand, ne peut jamais être rattrapé. Le passé est derrière nous, impossible à modifier. L'avenir, au contraire, n'est pour nous rien de plus qu'un éventail ouvert de façon indéterminée à diverses possibilités. Nous vivons inévitablement dans le présent, encastrés dans notre passé et incertains de l'avenir. Il semble qu'à partir de cette expérience, nous nous construisions un temps universel qui se déroule de façon linéaire, en dépit de toutes les expériences de mouvement circulaire de l'histoire (des événements) cosmique.

Ce qu'il fallait dire du temps et du temps universel peut être également transposé, avec les nécessaires distinctions, à l'espace et à l'expansion de l'univers, quelle que soit la difficulté que nous, les hommes, avons à nous les représenter. C'est d'abord dans la pensée de l'astronome que les milliards de galaxies, découvertes ou non, deviennent un seul et même univers. Il en déduit certaines par le calcul et pense alors à toutes les autres qui, en principe, seraient pareillement déductibles par le calcul. C'est ainsi qu'il construit un unique univers – en pensant. Nous aussi, lorsque nous parlons, même naïvement, d'« univers » ou de « cosmos », nous construisons alors la

— *Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ?*

même synthèse, sans être aussi spécialisés que les astronomes. Que le lieu astronomique de la Terre se trouve ici ou ailleurs, grâce à notre faculté de pensée, nous les hommes sommes, d'une certaine façon, la force synthétisante et donc le point central de l'univers. Telle était la vérité sur laquelle reposait l'image antique et médiévale du monde, si scientifiquement « fausse » qu'elle puisse être par ailleurs.

C'est à nouveau Pascal qui, le premier, a ouvert la voie de ces idées, dans son célèbre fragment sur le « roseau pensant » : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.³ »

À partir de Pascal, il nous faut, en reprenant notre questionnement de départ, tirer des réflexions les conclusions suivantes : puisque l'univers ne se connaît lui-même ni dans son expansion temporelle, ni dans son expansion spatiale, le Tout n'existe *comme tel*, comme un unique tout, que parce qu'il est reconnu et pensé par l'homme. En langage théologique, on dirait : la création *comme telle* n'est accomplie que *dans et par* la reconnaissance et la pensée de l'homme. Oui, elle n'existe au plein sens du terme que par notre connaissance et notre pensée. On ne peut parler, ni du monde, mais de *notre* monde (et nous n'en connaissons pas d'autre), ni de *l'univers*, mais de *notre* univers (et nous n'en connaissons pas d'autre), et ceux-ci ne trouvent leur unité et leur cohésion que dans la force synthétique de notre connaissance, de notre pensée et de notre expérience humaine. C'est en ce sens spirituel et conforme à la raison – et non pas en un sens matériel, spatial ou temporel – que nous les hommes avons le droit de nous tenir de fait pour le centre, voire pour l'axe de l'univers. L'homme semble être de fait le point final de la création et le « régent » de Dieu à l'égard de celle-ci (*Genèse* 1,26 et *Genèse* 2,15).

II

Nos réflexions philosophiques qui, en fin de compte, ont conduit à une conclusion pour ainsi dire théologique, peuvent sembler justes d'une certaine façon, mais elles peuvent en même temps apparaître

3. Blaise PASCAL, *op. cit.*, § 200.

comme quelque chose d'exagéré et en tout cas d'à peine croyable. Comment l'homme peut-il remplir une telle fonction, fondatrice précisément de l'être de l'univers, alors que nous devons pourtant le tenir, dans cette étendue, pour un produit secondaire perdu, insignifiant et peut-être entièrement dû au hasard de l'évolution de l'univers ?

D'une manière raisonnable, on ne peut attribuer en fin de compte la fonction fondatrice d'unité exposée ci-dessus qu'à Dieu, le créateur lui-même. Mais cela impliquerait que Dieu devrait être compris comme une sorte de « super-penseur », de « super-connaisseur », voire de « surhomme ». La physico-théologie des Lumières soutient de fait une telle image anthropomorphique de Dieu. Cependant, son caractère insuffisant a été démasqué rapidement et de manière approfondie. Les traits trop humains de ce Dieu de la modernité contredisaient de façon trop évidente une critique de la religion déjà fondée dans la Bible. De façon presque contemporaine à la philosophie grecque, celle-ci affirmait que l'on ne doit se faire de Dieu aucune image à la manière des hommes. Lui, l'Indicible, demeure l'Unique, l'Inatteignable, l'Incompréhensible et Il ne peut absolument pas être soumis au service d'un devoir temporel, même noble, ou religieux. Dans son discours sur l'Aréopage, Paul faisait sienne la critique de la religion par la philosophie grecque (*Actes des Apôtres* 17,24-25), afin d'ouvrir la voie à l'annonce du message chrétien⁴.

De fait, la Révélation chrétienne vient ici au secours de la pensée humaine. Elle nous apprend qu'il n'y a pas seulement Dieu, mais qu'il y a aussi un homme qui est le Fils de même nature que Dieu. Ce que l'homme ne doit pas de lui-même attribuer à Dieu, cela, Dieu peut le faire lui-même. Avec l'Incarnation de son Fils, il a résolu l'aporie entre sa souveraineté divine et la fonction de l'homme qui est de faire des choses un monde. En Jésus Christ a vécu sur Terre un homme qui n'a pas seulement formé à l'instar de chacun d'entre nous le centre de son petit univers quotidien – et ainsi, en dernière conséquence, le centre de tout l'univers. Puisque Jésus était et est en même temps, en une seule personne, vrai Dieu et vrai homme, sa fonction humaine centrale a aussi une signification absolument unique et fondatrice pour le monde. Comme clef de voûte de la Création, il donne à l'univers sa cohérence et son contenu définitifs. Dans cette fonction divino-humaine qui est la sienne, il fonde

4. Cette parenté de la religion chrétienne avec la critique de la religion par la philosophie grecque a été bien soulignée par Joseph RATZINGER dans *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, pp. 64-89.

— *Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ ?*

et éclaire en même temps la fonction limitée et synthétique de toute connaissance, pensée et action humaine. Sans ce fondement christologique, la place de l'homme dans le cosmos et sa capacité à prendre en compte le tout serait certes connaissable par la philosophie, mais elle demeurerait en dernière analyse incompréhensible, et même absurde. Dieu seul est assez souverain pour permettre à des êtres venus d'un coin si perdu de concevoir tout l'univers et tout le temps cosmique comme une unité.

La première génération chrétienne en avait déjà conscience et elle a attribué à Jésus Christ une fonction fondatrice du monde, relevant de la théologie de la création. Il faut dire précisément qu'à côté de la voie sotériologique, cette voie-là aussi a permis à la foi chrétienne de reconnaître la véritable nature divine de l'homme Jésus de Nazareth. Cette conscience est exprimée sans équivoque dans deux textes néotestamentaires. Le texte le plus célèbre est le Prologue de l'Évangile de Jean. Il présente tout d'abord le rôle irremplaçable du *Logos* (de quelque façon qu'il faille interpréter ce nom) dans la création du monde, il le décrit ensuite comme lumière pour la connaissance humaine et il identifie enfin ce *Logos*, « fait chair », avec Jésus de Nazareth, sujet de tout l'Évangile.

Moins connue, mais théologiquement peut-être encore plus significative est l'hymne au Christ dans la *Lettre aux Colossiens*. Elle dit de Jésus, le Fils de Dieu : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église » (*Colossiens* 1,15-18)⁵. Ce texte permet trois observations. La dernière phrase indique explicitement que cette hymne ne se rapporte pas (seulement) au Christ préexistant, mais au Christ devenu homme ; c'est d'abord Lui qui est la Tête de l'Église. Deuxièmement, les mythiques « Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances », renvoient à toutes les forces qui dominent et règlent l'univers, c'est-à-dire à tout l'univers en tant que tel. Enfin, et c'est le plus important, la « consistance » que le Christ donne à l'univers doit plus être comprise comme une ratification finale que comme une fondation initiale. Paul exprime cela en un autre lieu à l'aide de l'image de la « clef de voûte » qui est la

5. Sur cette hymne et les difficultés exégétiques qu'elle peut présenter, voir par exemple : Joachim GNILKA, *Der Kolosserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg-Basel-Wien, 2002, pp. 51-87.

dernière, intégrée d'en haut à l'édifice et qui le soutient finalement ainsi tout entier (*Éphésiens 2,20*)⁶.

Cela nous ramène à nouveau à une réflexion philosophique. Nous sommes aujourd'hui enclins à expliquer tous les phénomènes à partir de leurs causes efficientes, à partir de tous les faits précédents, qui ont fait que le présent est ce qu'il est réellement et de la façon qu'il se présente à nous. Mais nous savons maintenant, grâce à l'expérience de notre agir humain, que l'effet réel d'une cause efficiente est précédé d'une cause finale, d'une « motivation » qui met en mouvement, et d'un but qui détermine et déclenche l'effet de la cause efficiente. Nous faisons quelque chose de déterminé parce que nous *voulons* précisément faire cela, et rien d'autre. Dans le sens de cette réflexion il faudrait s'interroger sur la cause finale qui détermine l'univers, à côté de la cause efficiente, – même si nous ne voulons pas comprendre le Dieu créateur de manière anthropomorphique. Teilhard de Chardin a présenté cela comme la nécessité d'un point « Oméga »⁷ pour que l'évolution ait lieu. Cependant, la récapitulation de l'univers par l'homme pensant peut difficilement être tenue pour cette cause finale. Ces vastes étendues de temps et d'espace, que nous pouvons à peine penser, ne sont certes pas apparues dans le but que nous puissions les connaître.

D'un point de vue théologique, la question semble cependant autre et plus facile. Il semble tout à fait censé d'admettre que Dieu, créateur personnel de l'univers, l'ait fait pour que son Fils le récapitule comme homme pensant et que, le premier, il lui donne de la sorte son existence complète, manifestant ainsi sa propre identité divine. Que dans la fonction fondatrice de l'univers qui est la sienne, il ait, homme parmi les hommes, révélé par sa vie, par son enseignement et avant tout par sa Croix, que Dieu est celui qui nous aime d'une manière infinie et inconcevable⁸, manifeste cette unité du plan de Création et de Salut de Dieu mentionnée par Paul dans l'hymne de la *Lettre aux Colossiens* et ailleurs.

Pour dire en un mot ce que j'ai longuement développé, même s'il semble aujourd'hui très difficile de croire en Dieu, il est plus facile,

6. *1 Pierre 2,6* y voit une citation prise en un sens chrétien d'*Isaïe 28,16*.

7. Voir par exemple Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, 1955, pp. 289-303.

8. Ce « *quo maius cogitari nequit* économique » qu'est l'amour de Dieu resplendissant sur la Croix est l'intuition fondamentale de l'esthétique théologique de Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Aspects esthétiques de la Révélation* (8 volumes, Paris, 1965-1983).

— *Comment peut-on encore croire en Dieu sans reconnaître le Christ?*

car plus clair et plus censé, de croire en Dieu et en son Fils Jésus Christ que de croire seulement en Dieu. Dans la juxtaposition de la vérité de la Création et de l'histoire du Salut, la vérité d'un Dieu Créateur de l'univers peut d'une certaine façon nous devenir claire, à nous aussi, aujourd'hui⁹. C'est pourquoi toute mystique véritablement chrétienne passe par Jésus-Christ.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix.
Titre original : *Wie kann man heute noch an Gott glauben?
Überlegungen eines philosophierenden Bibellesers*)

Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'Université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues *COMMUNIO* de 1988 à 2012. Dernière publication : *Philosophie aus Glaubenserfahrung: Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.

9. Les idées développées ici ont été suggérées par la philosophie de Maurice BLONDEL (1861-1949), notamment son chef d'œuvre *L'Action* (Paris, 1893), pp.450-461, à qui Teilhard de Chardin doit également son inspiration de fond. Voir en outre Peter HENRICI, *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg-München 2012, notamment pp. 14-66.

Vincent HOLZER

Une contre-apologétique Du jugement de crédibilité rationnelle suffisante à l'« évidence objective » de la Révélation

Ce ne sont pas des manuels arides, même s'ils sont pleins de vérités, indubitables, qui peuvent exprimer pour le monde la vérité de l'Évangile et le rendre plausible, c'est l'existence des saints qui ont été saisis par le Saint-Esprit du Christ. Le Christ n'a pas prévu d'autre apologétique (Jean 13,35)¹.

Herrlichkeit I, Schau der Gestalt, p. 476.

Hans Urs von Balthasar nous a gratifiés d'une définition de l'apologétique et de la théologie fondamentale aussi originale qu'inattendue. Elle fut d'emblée soumise à la critique, accusée de sacrifier par trop à un positivisme doctrinal apparenté à une source barthienne jugée peu recevable. Or, cette définition pour le moins surprenante, constitue assurément le modèle d'une *contre-apologétique*, dans la mesure où elle se distancie expressément et intentionnellement du modèle tacite de l'apologétique comme discipline crypto ou quasi philosophique. Elle se distancie aussi du modèle libéral de théologie qui n'en est pas nécessairement le contrepoint ou l'adversaire supposé, mais une forme particulière de réalisation. Pour le théologien Hans Urs von Balthasar, en effet, la victime principale de l'apologétique – telle qu'il la définit et la reçoit sous sa forme canonique (faut-il dire populaire et vulgarisée) – est la

1. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 476. Pour la traduction française : *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, I. Apparition*, Aubier, Paris, 1965, p. 418.

christologie. La thèse balthasarienne est somme toute simple : le don de Dieu n'appelle et ne réclame pour se dire aucune reconnaissance préalable et instauratrice, qu'elle prenne l'homme ou le cosmos pour mesure. Pour autant, le grand théologien ne veut pas renoncer à une forme d'universalisme christologique, car, ce qu'il appelle la « logique de l'intimité divine » réalisée dans la « synthèse » « Jésus est le Christ » est « devenue si ouverte et si universelle que tout homme de bonne volonté peut entrer en elle et, en y participant pleinement par la foi, comprendre sa rigueur en en faisant l'expérience² ». L'universalisme de la nature, l'universalisme de la grâce et l'universalisme du salut par la croix concordent ainsi dans la synthèse christologique (Incarnation), si bien que la théologie balthasarienne peut être définie en son entier comme une théologie de l'*admirable échange* (*connubium*), dont le centre n'est autre que la figure (*Gestalt*) du Christ dans l'extension de ses dimensions constitutives. Cette forme d'intégration christologique de l'universalisme constitue le contrepoint que Hans Urs von Balthasar a vaillamment érigé à l'encontre de toute forme de théologie libérale qui, négligeant le fait de l'Incarnation, se construit sur l'unique absolu de la foi, en ne retenant du Christ que la forme idéale d'une existence morale conforme à un idéal d'obéissance rendue à Dieu. Pour Balthasar, le Christ n'est pas l'archétype de l'humain, mais l'événement d'une libre donation divine dans la réalité de notre chair. Les raisons qui président à cette libre donation ne sauraient être déduites d'un archétype idéal donné comme à l'intime de la conscience pieuse. L'homme et son désir de Dieu ne sont pas la mesure de cette donation. Il convient donc de se méfier de toutes les tentatives qui procèdent à une intériorisation immédiate de ce que la foi donne à *voir* et à *entendre*. L'avertissement balthasarien au sujet de l'« intériorisation » et de la « spiritualisation » du phénomène christique de révélation est sans appel : « Là où le christianisme n'est plus qu'intérieur et spirituel, il n'a plus longtemps à vivre³ ».

2. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2, Teil II. *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969, p. 102. Pour l'édition française : *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III.2. *Nouvelle Alliance*, traduction par R. Givord, Paris, Aubier, 1975, p. 98. « Le christianisme n'est pas une philosophie, ni un événement historique particulier, situé en un certain point de l'histoire du monde et tel qu'à partir de lui on pourrait discerner une loi dialectique universelle de l'histoire. Il suppose d'abord la positivité de l'Ancienne Alliance avec sa croyance en un "Dieu non pas des morts, mais des vivants" [...] il suppose aussi l'universel humain vers lequel Israël doit tendre [...] », p. 74, éd. française.

3. Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966, p. 44 ; *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 43.

C'est dans ce contexte « christologique qu'il convient d'apprécier ce que j'appelle la contre-définition que Hans Urs von Balthasar oppose sans concessions aux modèles apologétiques en cours et que je me propose d'analyser pas à pas.

I

La théologie doit impérieusement se libérer d'un « simple fondamentalisme de faits salutaires à croire », et, de surcroît, mis en série⁴. La foi ne signifie pas d'abord l'acte subjectif de foi (*fides qua*), mais comprend et intègre tout le contenu (*fides quae*) que cet acte a pour objet et à partir duquel il peut être expliqué et justifié. L'expérience de foi est *participation* et *communion*, elle n'est pas un acte de synthèse produit par la subjectivité spirituelle, elle n'est pas le comblement d'une attente, l'accomplissement d'un *desiderium*, mais l'événement d'une nouvelle naissance à laquelle l'homme ne peut accéder que par l'expérience de foi.

« En théologie, il n'y a pas de "faits bruts", dont on pourrait établir le constat comme n'importe quels faits mondains, sans aucune participation (ni objective, ni subjective), avec l'objectivité prétendue de celui qui ne participe pas, ne s'intéresse pas, s'en tient à la chose (*Teilnahmslosen, Unbeteiligten, Sachlichen*). Car la chose objective dont il s'agit est la participation de l'homme à Dieu. Celle-ci se réalise, du côté de Dieu, dans la révélation (jusqu'à l'humanité divine du Christ), et du côté de l'homme dans la foi (jusqu'à la participation à l'humanité divine du Christ). Cette double extase bilatérale – de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu – est exactement le contenu de la théologie dogmatique qu'on peut donc à bon droit présenter comme une doctrine du ravissement (*Entrückungslehre*), comme l'*admirabile commercium* et *connubium* entre Dieu et l'homme, *in Christo*, tête et corps⁵. »

Il ne s'agit pas, pour le théologien Balthasar, de réformer ou de modifier une conception insuffisante, incomplète et inadaptée de l'apologétique défensive telle qu'elle a cours dans les manuels classiques de théologie, et qu'il est bon de rappeler pour mémoire⁶.

4. *Herrlichkeit*, III, 2, II, *op. cit.*, p. 103 ; *La Gloire et la croix*, III.2., *Nouvelle Alliance*, *op. cit.*, p. 99.

5. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 118 ; *La Gloire et la croix*, I. *Apparition*, *op. cit.*, p. 104.

6. « La science qui a pour objet la preuve du *fait* de la Révélation divine, considérée comme fondement de la vraie religion ou la science de la crédibilité de la religion

Il n'est guère étonnant que Hans Urs von Balthasar ait été sensible aux invectives barthiennes, mettant en pièce l'orthodoxie éclairée «en lui reprochant d'avoir réduit la Parole du Dieu Tout-Autre aux modestes et médiocres mesures de la raison humaine, amorçant ainsi la conversion de la théologie en anthropologie⁷». Certes, l'adage barthien selon lequel «il y a un chemin de la christologie vers l'anthropologie, mais il n'y a pas de chemin de l'anthropologie vers la christologie⁸» ne saurait être retenu comme exprimant parfaitement la pensée de Balthasar. La christologie balthasarienne va par d'autres chemins, en assumant tout le poids du modèle de contre-apologétique qu'elle entend défendre. La thèse que je défends, pour ma part, est la suivante : sous l'apparente facilité des formules, Hans Urs von Balthasar réintègre dans le domaine de la théologie fondamentale la supra-crédibilité (*Übergläubhaftigkeit*) de la *Sequela Christi*, supra-crédibilité qui ne peut être éprouvée et atteinte que dans la réciprocité du Christ et de l'Église, et c'est ainsi, et ainsi seulement, que la théologie se libérera d'un fondamentalisme de faits salutaires à croire et d'un existentialisme libéral. Dans l'un et l'autre cas, la personne du Christ est dissoute au profit d'une conception du salut qui consiste, soit dans l'acquisition d'un bien salutaire dont l'Incarnation n'est que la médiation aléatoire, soit dans un dynamisme exemplaire auquel l'homme est renvoyé tel un archétype à reproduire pour soi.

La contre-définition balthasarienne consiste à ouvrir à la théologie une voie nouvelle, munie d'un concept opératoire d'un genre nouveau, capable d'intégrer les paradoxes inhérents au témoignage de foi, seule forme de crédibilité acceptable en régime chrétien.

chrétienne et catholique. La *crédibilité rationnelle* n'est donc pas l'assentiment surnaturel et libre de la foi ; elle le précède comme une *condition nécessaire*, et se formule dans ce qu'on appelle le jugement de crédibilité. En dépit de certains modernistes qui ne voient là qu'une conception «intellectualiste», il importe de distinguer *nettement* l'ensemble des actes, multiples et complexes dans la réalité, qui concourent à la genèse intégrale de l'acte de foi [...]. L'acte de foi dans la doctrine catholique ne peut pas s'identifier avec un acte d'expérience ou d'intuition ; c'est une connaissance d'un ordre tout différent, un acte d'assentiment libre à la vérité révélée à cause de l'autorité de Dieu révélant» (X. M. Le Bachelet, *Dictionnaire d'Apologétique* t. I., col. 225, 1911).

7. F. LAPLANCHE, «Crise de l'apologétique et crise de la vérité au temps des premières Lumières», *Apologétique* (1680-1740), Genève, 1991, *Labor et Fides*, p. 119.

8. *Kirchliche Dogmatik* I., 135, cité par HANS URS VON BALTHASAR, in *Apokalypse der deutschen Seele*. III. *Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Band III. Die Vergöttlichung des Todes, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1998, p. 333. Dans ce contexte, «le salut est plus que l'être. Il en est l'accomplissement, et le plus élevé, l'accomplissement parfait, définitif et inamissible. Le salut est [...] le futur parfait de l'être [...] son *eschaton*», KD IV/1, p. 7.

Cette crédibilité *sui generis* n'a besoin d'aucune science auxiliaire qui viendrait compenser en amont et par anticipation une crédibilité qui serait impuissante à se justifier par-devant la raison, comme si le sentiment religieux épuisait à lui seul ce que le témoignage de foi possède d'irréductible à l'endroit du sentiment religieux⁹. Hans Urs von Balthasar reconduit le modèle classique de l'apologétique défensive, et le modèle libéral qui semble prévaloir dans la théologie systématique issue de Schleiermacher – très largement diffusée dans les synthèses théologiques issues des travaux de la science historique portant sur le donné biblique –, à une logique commune : le jugement de crédibilité absorbe et contient en lui de manière *a priori* le domaine de la *fides*, ramenée à une puissance active et synthétique (*synthetische Kraft*) exerçant ses droits sur un *donné* auquel il faut assurer un minimum de raisons (*preambula fidei*). Le jugement de crédibilité est comparable au « grand principe » métaphysique¹⁰

9. Si j'use à cet endroit de l'expression « sentiment religieux », je ne l'emploie pas de manière indéterminée, mais au sens où Hans Urs von Balthasar rapporte celui-ci à son expression et à sa conceptualisation telles qu'elles apparaissent dans la *Glaubenslehre* de Schleiermacher : « Dans toute conscience pieuse de type chrétien sera présupposé et donc contenu le sentiment de dépendance absolue (*Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*) tel qu'il se trouve dans toute conscience de soi immédiate. Généralement parlant, c'est la seule manière dont l'existence propre de l'homme et l'être infini de Dieu se conjuguent dans la conscience de soi », F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, § 32, Berlin, M. Redeker éd. de 1960, en 2 vol., établie sur la base de l'édition de 1831. On ne saurait cependant oublier que ce sentiment de dépendance inamissible est une thèse de contre-apologétique, dans la mesure où l'herméneute allemand s'insurge contre la « rage de comprendre » (*Wut des Verstehens*) qui gagne les « contempteurs de la religion » se sentant menacés par le prosélytisme religieux. La formule concernant le sentiment d'absolue dépendance peut être comprise comme une formule désignant Dieu lui-même conçu sous la forme d'une intuition intellectuelle. La « Vie supérieure » qu'effectue le Christ est l'épanouissement de la conscience pieuse, la piété étant le sentiment d'un effet subi. La conscience de cette dépendance absolue équivaut à la conscience de notre relation avec Dieu.

10. « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens ; maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du *grand principe* peu employé communément, qui porte, *que rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire, que rien n'arrive sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement [...]. Or, cette Raison suffisante de l'Existence de l'univers, ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes ; c'est-à-dire des corps, et de leurs representations dans les Âmes [...]. Ainsi, il faut que le *raison suffisante*, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, et qui soit un Être nécessaire, portant la Raison de son existence avec soi. », G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en*

de raison suffisante. Il en est la version théologique. Il est donc préférable de le qualifier d'emblée de *jugement de crédibilité rationnelle suffisante* conditionnant l'adhésion de foi. C'est à cet endroit que surgit la difficulté, dans la mesure où l'acte de foi est réduit à une activité de synthèse entre les critères externes qui fondent le jugement de crédibilité rationnelle suffisante, et les raisons supérieures qui émanent du dessein divin de salut. Ce schème de pensée reste prisonnier d'un modèle de rationalité qui, partant de l'évidence première de l'intuition, se met en peine de la relier à l'idéalité de raisons supérieures contenues dans l'*Auctoritas Dei Revelantis*. Ce dédoublement de l'objectivité se traduit par la mise en place d'une double théologie, instituant la possibilité d'une apologétique à deux degrés, et de surcroît, soumise à l'incompatibilité inavouée entre deux démarches : la *foi* est une obéissance à une Tradition reçue, la *raison* ne progresse que par l'exécution de principes et lois qu'aucune autorité ne peut prescrire. Mais dans ce cas, est-il possible de développer une apologétique de la religion révélée qui soit rationnelle de part en part ?

II

La « gnose biblique » ne supporte pas une telle bipartition. Elle est une « gnose de la foi » qui « ne se trouve pas dans le “vestibule” de la foi au sens des *preambula fidei* qui répandent une lumière naturelle ou même surnaturelle *suffisante* pour que l'acte de foi puisse être risqué¹¹ ». Je note, non sans satisfaction, que Hans Urs von Balthasar fait correspondre le « grand principe théologique » de raison suffisante avec le « grand principe métaphysique » de raison suffisante, un apparemment et une parfaite symétrie qui manifestent que la métaphysique générale peut englober et inclure en elle, y compris le domaine de l'*analysis fidei*, cette dernière pouvant être assimilée à une détermination de la psychologie rationnelle, donc de la *metaphysica specialis*. Pour que cette intégration et cette subordination fussent possibles, il convint que le domaine de la *fides* revête une

raison, édition d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris, sous la direction d'André Robinet, Paris, 1954, ch. 2 des *Principia*, § 7 et § 8.

11. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, p. 128. *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. I. *Apparition*, Paris, Aubier, 1965, p. 113 (traduction de R. Givord).

universalité logique comparable à l'univocité de l'être dans le domaine de l'ontologie. C'est ce qui advint lorsque, par une abstraction, les théologies se sont mises en peine d'isoler l'acte de foi en le « détachant de tous les éléments de vision et de compréhension », pour l'analyser à l'état pur. Tout le passage dans lequel Hans Urs von Balthasar établit les conditions de cette opération est important à considérer.

« Un tel procédé équivaut à désincarner l'acte de foi, en le détachant du complexe vital et spirituel de l'homme réel qui rencontre Dieu. Il ne peut mener qu'à un rationalisme supranaturaliste qui, en dépit de tous les efforts ultérieurs pour réintégrer le facteur de la gnose et lui assigner de nouveau une place au sein de l'*analysis fidei*, échoue à réaliser la synthèse. Le courant théologique qui cherchait à reconstituer l'acte de foi de cette manière abstraite, était une réaction compréhensible et certainement justifiée contre les simplifications du romantisme et de l'idéalisme. Car, non seulement dans la théologie protestante libérale, mais aussi dans la théologie catholique, toute *ratio* (naturelle) était fondée sur une lumière – faut-il l'appeler naturelle ou surnaturelle (lumière de l'intuition de Dieu, de l'expérience intérieure immédiate, du sentiment religieux) –, de telle sorte qu'il n'y avait plus qu'une différence de degré entre la foi et le savoir [...]. C'est ainsi que les éléments structurels abstraits de la foi chrétienne surnaturelle sont devenus un bien commun de la théologie¹² [...]. »

Le phénomène d'intégration de la *fides* dans la métaphysique, son accession à un degré abstrait d'universalité logique, a trouvé sa forme extrême dans le modernisme « où les faits objectifs de révélation sont entièrement dépendants du dynamisme subjectif interne de révélation entre Dieu et l'âme et ne sont valables pour le chrétien que dans la mesure où ils soutiennent et favorisent efficacement ce dynamisme [...]. L'apparence d'extériorité et d'hétéronomie est supprimée, l'acte de foi étant radicalement, et "surnaturel" (parce que porté par la lumière de grâce) et "naturel" (parce qu'il accomplit toute aspiration spirituelle)¹³ ». Tous les éléments sont ainsi constitués pour qu'une théorie de la foi (*Glaubenslehre*) se mue ou s'égale à une science de la foi (*Erkenntnisglaube*). Pour que l'on ne perde pas le fil conducteur de l'argumentation, j'en viens à la contre-définition que j'évoquais en ouvrant cette étude. Elle apparaît dans le premier

12. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, p. 131 ; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, p. 116.

13. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, pp. 141-142 ; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, p. 125.

chapitre de *Schau der Gestalt*, ouvrage paru en 1961, et qui inaugure la grande œuvre du théologien lucernois appelée *Herrlichkeit*.

«La question centrale de la soi-disant “apologétique” (die zentrale Frage der sogenannten “Apologetik”) ou “théologie fondamentale” est par le fait même une question de voir la figure (*eine Frage des Gestaltsehens*), un problème esthétique. De l’avoir méconnu, a fait s’étioier (*verkümmern*) de manière significative cette branche de la théologie dans les cent dernières années. Sous l’influence conjointe d’un concept moderne et rationaliste de la science, la question s’est éloignée toujours davantage de son propre centre – “Comment la révélation apparaît-elle dans l’histoire devant les hommes ? Comment est-elle perçue selon sa vérité (*wahrgenommen*) ?” – et elle a pris cette autre forme : “Un homme est apparu qui prétend être Dieu et, sur le fondement de cette affirmation, exige que l’on croie de sa bouche des vérités invérifiables par la raison : comment son exigence autoritaire peut-elle se justifier d’une manière satisfaisante pour la raison ?” Celui qui pose la question ainsi a déjà perdu la partie, il tombe dans un dilemme insoluble : ou bien croire sur le fondement d’une certitude rationnelle suffisante (*auf Grund hinreichender Vernunftgewissheit*), mais alors il ne croit pas en vertu de l’autorité de Dieu se révélant et sa foi n’est pas une foi chrétienne –, ou bien, pour poser un tel acte de foi, renoncer à la certitude de raison et croire en vertu d’une simple probabilité, mais alors sa foi n’est plus vraiment raisonnable. C’est toute apologétique qui distingue ainsi entre un contenu non évident (*uneinsichtig*) à croire et les “signes” plaidant néanmoins pour l’exactitude de ce contenu (signes qui prouvent toujours trop ou trop peu). Mais chose étrange : elle (toute apologétique) ne voit pas la figure (*die Gestalt*) incommensurable (*unübersehbar*) que Dieu a placée devant nous (*die Gestalt die Gott unübersehbar vor uns hinstellt, sieht sie nicht*) [...]. La moindre idée de ce qu’est une figure devrait mettre en garde contre l’assimilation (*Gleichsetzung*) de la figure du Christ à un “signe”¹⁴».

III

Ayant fait pourtant polémique, la notion de figure (*Gestalt*) apparaît ici comme l’indice et l’expression d’une « sortie de l’apologétique », comme il y eut une « sortie de la métaphysique ». La notion de « figure » (*Gestalt*) en assume toute la charge et ne saurait se confondre avec un contre-modèle absolutiste et non critique. Balthasar est conscient des mutilations qui affectent la figure de foi,

14. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, pp. 166-167 ; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, pp. 145-146.

surtout lorsque le point de vue existentiel est joué contre le point de vue de la critique historique, l'herméneutique existentielle se logeant dans la brèche, voire l'abîme instauré entre un "Jésus historique" et un "Christ de la foi". Face à cette scission, la théologie libérale apportait la solution et consacrait du même coup la forme libérale d'un modèle apologétique : tel il a cours dans la pensée d'Albert Benjamin Ritschl (1822-1889) comme le rapporte Karl Barth dans un *opus* magistral, *La théologie protestante au XIX^e siècle* : «[...] Voici le sens d'une *apologétique du christianisme* : mettre en évidence sa signification pour la réalisation de l'idéal humain de vie ; montrer que seule la pensée chrétienne de Dieu offre le lien idéal et nécessaire entre la conception du monde, dont la seule ressource est la reconnaissance de la nature dans toute sa limitation, et l'auto-critique morale nécessaire, et indiquer que, dans cette mesure, elle comble une lacune que la philosophie ne pouvait que laisser ouverte (A. B. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, § 27)¹⁵». Le théologien fut sensible, plus que d'autres sans doute, à la destitution de la christologie, à son délitement progressif. L'apologétique commet le plus souvent de redoutables ravages dogmatiques. Sa victime principale est la christologie. Le système (kantien) dans lequel la christologie évolue et s'intègre désormais ne doit pas faire tort à l'idéalité de la raison, non pas en tant qu'elle est productrice d'idées, mais en tant que ces dernières s'imposent et se donnent comme une idéalité-limite pour l'intelligibilité du tout et la synthèse de toutes les conditions. C'est du côté de la moralité que la présupposition des Idées manifeste son pouvoir de synthèse, et ceci selon trois niveaux, comme le rappelle Karl Barth dans la monographie qu'il consacre à la *théologie protestante au XIX^e siècle*. J'en reprends l'ordonnement tel qu'il apparaît dans l'ouvrage¹⁶.

1) La présupposition de la vérité de l'Idée de *Dieu* implique la vérité d'une unité suprême de la nature et de la liberté, de ce qui est et doit être.

2) La présupposition de la vérité de l'Idée de *liberté* implique la primordialité souveraine de notre existence morale par rapport à notre existence naturelle.

3) La présupposition de la vérité de l'Idée d'*immortalité* implique le rapprochement infini des deux lignes sur lesquelles se déroule notre existence connue.

15. Karl BARTH, *La Théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969 (d'après l'édition originale de 1946), p. 443.

16. *Op. cit.*, p. 144.

Dans cette nouvelle configuration de la raison théorique, quel sera le visage de la christologie? Elle devra s'intégrer à la logique de la postulation idéelle, comme « prototype présent dans notre raison » et que l'on pourra dès lors substituer à la figure de Jésus comme « objet de foi véritable qui nous procure le salut¹⁷ ». Si cette concordance échoue, si elle ne peut être raisonnablement posée et articulée, le caractère « raisonnable » de la christologie s'en trouvera compromis.

La juste appréciation du modèle balthasarien de contre-apologétique ne peut être obtenue que sur un plan christologique. Il convient que dans l'acte de foi lui-même, l'exactitude de ce qui est aperçu soit posé en même temps comme « présupposition logique de la foi elle-même¹⁸ ». Cette formulation constitue la contre-épreuve du principe de raison suffisante appliqué au domaine de la théologie. Hans Urs von Balthasar a inlassablement cherché à en éprouver le bien-fondé, sans que jamais il n'ait ignoré, ni même sous-estimé le sérieux des questions posées par la moderne science historique. Il reprochera à ce sujet, avec une certaine véhémence, l'ignorance dans laquelle évoluent les christologies construites *a priori*, celle de Karl Barth, et même paradoxalement, celle de Karl Rahner. La contre-définition de l'apologétique que je viens d'exposer constitue le pivot de la théologie balthasarienne de l'acte de foi et indique d'emblée que le projet même d'une théologie fondamentale distincte de la théologie dogmatique vit d'une scission qui demeure apparentée et soumise aux modèles classiques de rationalité, opérant par synthèse l'articulation de l'intuition et du concept : « Les deux orientations (la théologie libérale et l'apologétique catholique) restent attachées au formalisme kantien, pour lequel il n'y a rien de plus qu'un "matériel" sensible, ordonné et élaboré par les formes catégoriales ou par les idées et postulats¹⁹ ».

IV

La récusation de ce modèle de rationalité, inadapté au témoignage de foi – et donc à l'objet même de la théologie –, va faire naître

17. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1983 (traduction de J. Gibelin; revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar); *La Religion*, III, 2, [163-170].

18. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, p. 182; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, p. 159.

19. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, p. 168; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, p. 147.

un projet théologique des plus ambitieux qui correspond très exactement à la forme qu'a prise l'œuvre balthasarienne en son entier. Elle réalise, dans sa forme même, une « sortie de l'apologétique » puisqu'elle en rejette les principes constituants (prémisses), sans que pour autant elle ne dispose d'une formalité philosophique correspondante, suffisamment puissante pour en manifester le degré d'évidence. En revanche, la théologie balthasarienne dispose d'une série ordonnée et intégrée de concepts opératoires dont les effets ont conduit à surmonter les fausses apories charriées par la critique historique. Pour Balthasar, les phénomènes de révélation entrent bel et bien dans le champ propre à toute phénoménalité, une phénoménalité qui, dans le cas singulier du Christ, vit d'une immédiate et indéchirable coextensivité : la « figure du Christ » (*die Gestalt Christi*) est l'Évangile du Christ (*das Evangelium Christi*), une co-appartenance clairement signifiée dans les pages consacrées à la notion d'évidence objective. Ce principe de connaissance christologique signifie en clair que le Christ n'est pas une figure isolée et qu'il apparaît à l'individu dans « l'image totale de l'Église²⁰ », la communauté de foi toujours vivante et vivante dans un devenir historique. Ce facteur d'intégration ecclésiale est coextensif à l'appréhension de la figure dans sa phénoménalité propre. Autrement dit, chez Balthasar, il y a bien une sorte d'équivalence entre deux syntagmes, « figure de foi » (*Glaubensgestalt*) et « figure du Christ » (*Gestalt Christi*), si bien que, « la puissance synthétique de la "faculté" active de foi (comme *habitus* et *virtus fidei*) ne se trouve pas d'abord dans le croyant lui-même, mais en Dieu qui, en se révélant, vient habiter en lui et le fait participer à sa lumière et à son acte. Cette réalité étrangère, le croyant l'éprouve dans la rencontre avec la figure de foi qui apparaît dans l'histoire²¹ ». Il faut cependant respecter une ligne de démarcation rigoureuse : « La condition subjective de possibilité de ce qui se donne à voir ne doit absolument jamais intervenir dans la constitution de son évidence objective, ni la conditionner tout simplement et donc en tenir lieu ; toute forme de kantisme, si existentielle soit-elle dans la théologie ne peut que déformer le phénomène et le manquer. Il en va de même pour l'axiome scolastique : *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* [...]. Car le Christ, s'il est tel

20. L'Église est « l'espace de rayonnement de la Figure (du Christ) » (*Strahlungsraum seiner Gestalt*), *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt*, p. 406 ; *La Gloire et la croix*, I. *Apparition*, *op. cit.*, p. 356.

21. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt*, *op. cit.*, pp. 172-173 ; *La Gloire et la croix*, I ; *Apparition*, *op. cit.*, p. 151.

qu'il se donne, ne dépend d'aucune condition subjective qui pourrait l'empêcher de se rendre entièrement compréhensible aux hommes, ou inversement qui lui offrirait, sans sa grâce, la condition suffisante pour être reçu et compris ; la pré-compréhension n'est pas quelque chose que le sujet fournit comme contribution à sa connaissance chrétienne ; elle est donnée par le fait que Dieu se fait homme et qu'à ce titre il correspond aux formes générales de pensée et d'existence humaines²²». Vaut ici le principe énoncé par Jean-Luc Marion selon lequel le phénomène de révélation accomplit l'unique paradigme de la phénoménalité, et probablement même l'illustre à profusion. Pour le théologien de Lucerne, il s'agit bien d'admettre dans le *fait* de la révélation, la possibilité du phénomène de révélation, possibilité qui se dessine entièrement dans et à partir de l'immanence du phénomène. Le phénomène de révélation – pour le nommer ainsi – ne se donne pas « en exception à la définition de la phénoménalité » : « il lui revient au contraire et en propre de rendre pensable la mesure de la manifestation à partir de la donation et de la retrouver jusque dans sa variation de droit commun, voire dans le phénomène pauvre²³ ».

C'est lorsque le théologien sera en possession du concept opératoire lui permettant de dépasser, et le modèle classique de l'apologétique fondée sur le jugement de crédibilité rationnelle suffisante, et le modèle libéral cherchant à soumettre le domaine de la révélation à l'articulation synthétique de l'intuition et du concept, qu'il écrira l'œuvre que l'on sait, en lui donnant une amplitude à laquelle il n'avait probablement pas immédiatement songé. En effet, le concept de « figure » (*Gestalt*) va déployer ses harmoniques dans des domaines que le premier volume de *Herrlichkeit* avait à peine entrevus et esquissés. Sans renouer avec une doctrine des *preambula fidei*, Hans Urs von Balthasar n'en cherche pas moins une sorte d'équivalent, mais d'équivalent intégré. Autrement dit, dans l'acte de foi lui-même ne peut être présupposé que ce qui est en même temps reçu. L'ordre des présuppositions est donné dans l'acte par lequel le croyant s'en remet à Dieu, non sur le mode d'une précompréhension noétique préalable (*Erfasst-haben*), mais sur le mode d'une auto-donation divine intégrant un ordre propre de présupposés théologiques qui façonnent l'identité croyante : l'incorporation au Christ par la foi et les sacrements, la participation à l'Esprit-Saint

22. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, p. 447 ; *La Gloire et la croix, I., Apparition, op. cit.*, pp. 392-393.

23. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, collection Épiméthée, 1997, p. 316.

qui introduit dans la vérité, la volonté de révélation du Père qui, par le Verbe et l'Esprit, dans l'obscur vision de la foi, nous fait participer à sa vie trinitaire. La déclinaison de cette forme chrétienne d'assimilation à Dieu se nourrit d'une symétrie qui ne s'apparente, ni à la formalité ou à l'univocité de l'étant, ni à celle d'une *fides* absorbée dans le jugement de crédibilité rationnelle suffisante, mais dans la forme dialogique du rapport Je-Tu : « Le mystère intra-divin du Je-Tu doit trouver son épiphanie dans un mystère du Je-Tu entre Dieu et l'homme²⁴ ». Si la dogmatique peut être considérée comme l'intellection de l'acte de foi par lui-même, dès lors l'acte de foi totalement compris suppose en lui-même la dogmatique pour pouvoir se comprendre. Le modèle de contre-apologétique, tel qu'il est esquissé par Hans Urs von Balthasar, consiste à déterminer le mouvement intérieur de la foi vers la gnose, non pas comme deux moments qui se succèdent et que la dualité formelle de sujet et d'objet épuiserait, mais précisément comme « l'évidence donnée de la vérité divine²⁵ » (*kundgetane Evidenz der göttlichen Wahrheit*). Déployant avec virtuosité les éléments constitutifs d'une *gnosis* biblique, le théologien s'attache à montrer que ladite *gnosis* se concilie malaisément avec la formule *fides quaerens intellectum, quaerens* qui doit être complété par un *inveniens* afin que soit maintenue la dialectique propre à l'acte de foi, se quitter soi-même pour se trouver en Dieu. Cette *gnose de foi* n'est jamais présentée comme une connaissance en train de chercher, tâtonnante, incertaine, mais comme une connaissance affermie, et même en principe, absolument universelle : « Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons (πιστεύομεν) que nous vivrons aussi avec lui, sachant (εἶδοτες) que ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus » (*Romains* 6,8-9). Qu'il s'agisse d'un savoir dialectique au sujet de l'amour du Christ surpassant toute connaissance (ὑπερβάλλουσας τῆς γνώσεως) (*Éphésiens* 3,19), il n'en demeure pas moins que fortifié et illuminé par l'Esprit de Dieu et du Christ, le croyant accède à une authentique connaissance chrétienne (*1 Corinthiens* 8,7), une science et une sagesse (*1 Corinthiens* 2,6-7 ; 12,8) : « C'est une sagesse (σοφία) que nous prêchons aux chrétiens accomplis, sagesse qui n'appartient pas à l'ère présente [...] sagesse de Dieu en mystère (θεοῦ σοφίαν ἐν

24. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt, op. cit.*, p. 139 ; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, p. 123.

25. HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, p. 126 ; *La Gloire et la croix, I. Apparition, op. cit.*, p. 109.

μυστηρίῳ) tenue cachée, destinée d'avance par Dieu avant les siècles pour notre Gloire».

La circumincession entre *pistis* et *gnosis* fonde le caractère propre d'une science qui, non seulement n'appelle aucune distinction formelle entre théologie fondamentale et théologie dogmatique, mais qui, de surcroît, inclut aussi et d'emblée l'objet formel de la philosophie, si la théologie consent à ne pas renoncer à une « vision théologique de l'être » : « À partir de cette garantie suprême de la réalité, telle que peut l'éprouver le croyant rencontrant Dieu dans le Christ, elle rendra possible l'acte philosophique de la rencontre avec l'être dans toute sa profondeur. Trouver réellement Dieu en toutes choses et par là philosopher en vérité (*in Wahrheit*) et de manière durable (*ständig*), c'est ce dont est le plus capable celui qui a rencontré le Dieu vivant dans la forme-figure de révélation particulière choisie par lui, parce qu'étant le don offert (*Kundgabe*) de la vie éternelle pour le monde, elle acquiert une signification universelle et pénètre en le déterminant l'objet formel de la philosophie », si bien que, ce n'est qu'après l'éclaircissement du rapport des deux objets formels « que la question du contour et de la structure de la foi chrétienne peut se poser avec l'exactitude requise²⁶ ». Hans Urs von Balthasar accomplit peut-être ici une prouesse épistémologique, dans la mesure où, non seulement il congédie le modèle extrinséciste qui prévaut dans l'apologétique défensive, mais il cherche à refonder les rapports et les modes d'accès à la vérité de l'être comme telle.

Ce que le théologien appelle l'*a priori* théologique de la Beauté correspond assez bien à ce phénomène d'extension du concept de figure qui se substitue au modèle classique de rationalité articulant l'intuition au concept. Le christianisme n'est pas la résultante d'un acte de synthèse obtenu par le concours de réalités hétérogènes soumises à une unité supérieure de compréhension, fruit d'un acte de l'esprit. Le christianisme est la « foi en une action, antérieure et inaccessible à toute aspiration et attente humaines, de l'amour tri-personnel de Dieu. Cette action doit sans doute être pensée et balbutiée en propositions articulées ; mais elle n'est aperçue (dans l'obéissance de la foi) comme ce qu'elle est en réalité que si, dans toutes ses articulations (les dogmes particuliers), elle reste "l'événement impensable à l'avance" (*nichthinterdenkbare Sichereignen*) de

26. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*, I. *Schau der Gestalt*, op. cit., pp. 138-139 ; *La Gloire et la croix*, I., *Apparition*, op. cit., pp. 122-123.

l'amour absolu à nous manifesté²⁷». Le concept de « figure », dans ce contexte de contre-apologétique, va osciller entre sa position de réalité phénoménale irréductible et sa fonction épistémologique propice à éclairer les principes d'une philosophie de la connaissance. Il va permettre de résoudre d'apparentes apories, notamment dans le domaine de la christologie et de la pluralité des théologies néotestamentaires. Il devient littéralement un principe possible d'unification des données, non pas comme pure activité de l'esprit connaissant, mais comme manifestation des articulations dont Dieu seul possède le secret, en vertu d'un amour sans conditions. Le théologien parvient ainsi à tenir jusqu'au bout le défi qu'il s'est assigné, ne jamais séparer théologie fondamentale et théologie dogmatique, ne pas les traiter comme deux disciplines disjointes dont l'une, la première, assure un fondement à la seconde, scission qui trahit l'appartenance réitérée de ce nouveau modèle à une apologétique fondée sur le jugement de crédibilité rationnelle suffisante : « La dernière obscurité ne disparaît que lorsque Dieu dévoile en Jésus-Christ son cœur le plus intime, son amour trinitaire, qui l'élève au-dessus de toute formule susceptible de l'englober, lui et le monde, mais justifie aussi l'existence du monde en l'assumant dans le dialogue éternel de l'amour [...]. Tous les arguments de la théologie néotestamentaire sont ainsi constitués : ils indiquent un accord insurpassable (*unüberbietbare Stimmigkeit*), sans pour autant fonder les articulations de la figure de révélation selon la manière de la logique humaine, sur des "nécessités", car toute la figure baigne, nouvelle en chacune de ses articulations, dans l'élément du libre amour²⁸».

V

Dans les premiers développements de cette étude, j'ai insisté sur le caractère intégrateur du concept de « figure », en lui conférant l'extension heuristique et sémantique qu'il requiert. Son usage ne consiste pas à opposer la fausse objectivité des signes (*Zeichen*) très sûrs qui accompagnent l'acte de révélation, à l'objectivité plus ferme et plus assurée d'une figure (*Gestalt*) qui ne réclame aucune

27. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2. Theologie, Teil 2 : *Neuer Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969, p. 98 ; *La Gloire et la croix*, III.2. *Nouvelle Alliance*, op. cit., pp. 94-95.

28. *Herrlichkeit*, III, 2, *Neuer Bund*, p. 15 (*Einleitung*) ; *La Gloire et la croix*, III.2. *Nouvelle Alliance*, op. cit., pp. 16-17.

forme humaine de pré-compréhension. Il semble que le théologien Balthasar ait substitué à la neutralité supposée et préventive des signes très sûrs qui accompagnent l'acte de révélation – et dont tout homme raisonnable peut prendre connaissance –, la seule puissance testimoniale de la foi, non pas la foi en tant qu'*habitus* et *virtus fidei*. Il faut en quelque sorte consentir à une inflexion ou à une inversion du rapport classique entre *fides qua creditur* et *fides quae creditur* :

« En ce sens la *fides quae* du chrétien est la *fides qua* du Christ en face du Père, et sa *fides qua* elle aussi vit du rayonnement de cette lumière du Christ, que l'on peut appeler sa *fides* archétypique (*urbildliche fides*)²⁹. »

Je l'énonçais en commençant, sous l'apparente facilité des formules, Hans Urs von Balthasar réintègre dans le domaine de la théologie fondamentale la supra-crédibilité de la *sequela Christi*, en déterminant l'acte de foi non pas sous la forme d'une précompréhension, mais d'un « accompagnement³⁰ », un *Mitgehen*, et d'une « prise en charge », un *Mitgenommenwerden*, par lesquels la figure du Christ révèle sa crédibilité, sa seule et unique crédibilité. Ce sont ces deux termes qui définissent les dimensions propres de la « figure de foi » (*Glaubensgestalt*), non comme structure pré-compréhensive, mais déjà et toujours comme l'expérience d'une relation unique et irremplaçable entre l'homme et Dieu *in Christo*.

« Un chrétien ne trouve jamais son unité en lui-même ; il ne la cherche pas non plus en lui-même, il ne se rassemble pas autour de son propre centre, mais tout à fait ailleurs. “Si je vis, ce n'est plus moi, mais c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente, dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi” (*Galates* 2,20). Mais prenons garde : qu'il m'ait aimé et se soit livré pour moi, c'est là un fait déjà survenu, en dehors de ma *psychè* et de ma psychologie, ce n'est pas l'impression subjective que ce fait [...] provoque dans mon psychisme, ce n'est pas simplement la force de ma foi qui, au-dessus de mes désirs personnels, me rapporterait à mon unité dans le Christ. Une telle transposition psychologique de la foi tuerait le nerf le plus intime du christianisme, et le *Je* serait de nouveau seul avec lui-même, avec lui et sa foi et son espérance psychologiques. Ce que Paul veut dire et très clairement, c'est tout autre chose : que mon *Je* défaillant, coupable, antérieurement à tout mon savoir et mon agir, a été assumé par le Christ

29. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt*, p. 210, *La Gloire et la croix*, I. Apparition, *op. cit.*, p. 183.

30. *Herrlichkeit I., Schau der Gestalt*, p. 442 ; *La Gloire et la croix*, I. Apparition, *op. cit.*, p. 388.

Une contre-apologétique

dans sa croix et sa mort, qu'il a précisément été évacué et rejeté derrière moi, dans cet événement, et que mon véritable *Je*, mon *Je* réel, cru et espéré, vit *en Lui* et vient à moi en provenant de Lui³¹. »

Né en 1963, Vincent Holzer, ordonné prêtre en 1989, Licencié et Maître en Théologie (Metz-Paris), Docteur en théologie (Rome) en 1994, est actuellement Professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, où il dirige le cycle des études doctorales. Il est aussi, Membre ordinaire de l'Académie Pontificale de Théologie. Dernières publications : Emmanuel Durand et Vincent Holzer (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008. Emmanuel Durand et Vincent Holzer (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 2010.

31. Hans Urs von BALTHASAR, *Retour au centre*, Paris, Desclée, 1998, pp. 136-137.

Jean-Pierre BATUT

Prépolitique et apologétique

Réflexions à partir du dialogue entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger

« La démocratie est le seul système politique acceptable, mais précisément elle n'a d'application qu'en politique. Hors de son domaine elle est synonyme de mort. La vérité n'est pas démocratique. Ni l'intelligence, ni la beauté, ni l'amour. »

Simon LEYS (cité par A. Finkielkraut, in Badiou/Finkielkraut, *L'explication*, Lignes 2010, pp. 120-121).

Un des paradoxes de la situation actuelle de notre pays et, plus largement, du monde occidental, tient au phénomène de la sécularisation. Contrairement à l'opinion couramment répandue qui voudrait que ce phénomène ne concerne que les religions, et même la seule religion catholique, le contexte de sécularisation n'épargne pas la laïcité elle-même : des symboles laïcs fondateurs tels que l'hymne national sont tout aussi ignorés ou bafoués que les symboles religieux. L'individualisme libertaire présenté par certains comme le couronnement du système démocratique en révèle la fragilité, faisant surgir avec une acuité nouvelle la question de savoir sur quelles bases fonder ce qui s'impose à tous dans un monde où les droits sont de plus en plus universellement revendiqués et les devoirs de plus en plus unanimement récusés.

Si le politique est le lieu du débat démocratique, il apparaît donc nécessaire que soit reconnu par tous un « prépolitique » qui lui-même échappe à tout débat. On entendra ici par « prépolitique » les présupposés normatifs dont se nourrit le vivre ensemble, avant même que ces présupposés ne fassent l'objet d'une explicitation

ou d'un enseignement formalisé du type de la fameuse « morale républicaine ».

Ces présupposés normatifs ne sont pas nécessairement de nature religieuse, mais ils ne sont pas sans rapport avec la métaphysique : le premier mérite du débat entre Habermas et Ratzinger est peut-être de montrer que la métaphysique, en tant qu'« infrastructure » (Rémi Brague), est ce à quoi personne ne peut échapper. La question de savoir comment fonder le « prépolitique » s'impose à tout homme vivant en société.

Le dialogue Habermas-Ratzinger

Le 19 janvier 2004, l'Académie catholique de Bavière organisait un débat entre Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la Foi, et le philosophe Jürgen Habermas, connu comme l'un des plus éminents représentants de l'« éthique de la discussion » ou de l'« éthique procédurale¹ ». Certains jugeaient d'emblée que la confrontation d'un tel homme avec le gardien du dogme catholique ne pourrait aboutir qu'à un dialogue de sourds. Comme on sait, il n'en fut rien : en lisant les propos échangés, on ne peut que se trouver d'accord avec le jugement de Jean-Louis Schlegel sur le fait que « cette rencontre inattendue en Allemagne éclaire d'un jour assez cruel le vide français » d'une laïcité récusant comme obscurantiste toute référence à ce qui n'est pas elle.

Il faut dire que, tout autant que l'envergure intellectuelle des intervenants, le thème choisi favorisait la qualité de l'échange : en proposant de débattre des « fondements moraux prépolitiques d'un État démocratique », les organisateurs suggéraient en effet une réflexion, non sur les modalités de fonctionnement des démocraties, mais en amont sur ce que Ralf Dahrendorf, un des organisateurs de la rencontre, appelait les « ligatures communes », c'est-à-dire les conditions de possibilité du système démocratique lui-même.

Poser la question ainsi, c'était reconnaître d'entrée de jeu l'impuissance du droit positif à rendre compte des fondements prépolitiques – et, oserai-je ajouter, l'aberration que constitue de nos jours la quasi disparition de la philosophie du droit dans les programmes universitaires. On sait que ce thème a été traité par Benoît XVI

1. *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, publié en français dans la revue *Esprit* sous le titre « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » (traduction de Jean-Louis Schlegel).

dans son discours devant le Bundestag à l'occasion de sa visite en Allemagne en septembre 2011. Devant les députés allemands, il rappelait d'abord qu'il ne saurait y avoir de pouvoir privé de droit : citant la réflexion de saint Augustin « enlève le droit, et [plus rien] ne distingue l'État d'une bande de brigands² », il la commentait ainsi : « Nous Allemands, nous savons par notre expérience que ces paroles ne sont pas un fantasme vide. Nous avons fait l'expérience de séparer le pouvoir du droit, de mettre le pouvoir contre le droit, de fouler aux pieds le droit, de sorte que l'État était devenu une bande de brigands très bien organisée, qui pouvait menacer le monde entier et le pousser au bord du précipice³. » Pour autant, la question demeure de savoir comment fonder le droit, comment « distinguer entre le vrai droit et le droit seulement apparent⁴ ». Il est clair que le critère majoritaire manifeste ici ses limites : nous y reviendrons dans notre deuxième partie.

« L'État libéral et sécularisé se nourrit-il de présupposés normatifs que lui-même est incapable de garantir ? » (Ernst-Wolfgang Böckenförde). À la première partie de cette question, la réponse de Habermas est positive : ces présupposés normatifs existent bel et bien. Mais, tout en déplorant ce qu'il appelle lui-même le « passage intégral au droit positif », il maintient qu'il est possible de les légitimer sans référence à quelque transcendance que ce soit. Pour le dire autrement, il n'est pas nécessaire de prendre appui sur un droit naturel pour soutenir que l'État démocratique est fondé à poser des exigences valables pour tous dans le vivre ensemble des citoyens : des « présupposés faibles », c'est-à-dire résultant d'une éthique procédurale, devraient suffire à lui garantir un fondement rationnel.

Ce fondement s'apparente à une mise en œuvre du principe de non contradiction. Puisque les bases d'un État démocratique ne peuvent être posées que démocratiquement (par une assemblée constituante par exemple), il n'y a rien à chercher au-delà du système démocratique lui-même : « dans l'État constitutionnel, il n'y a pas de sujet de la souveraineté qui se nourrirait d'une substance préjuridique », ou encore il n'y a « aucun déficit de validité qu'il faudrait combler par de la “substance éthique” », ou encore « l'État libéral [est capable] de reproduire les présupposés inhérents à ses motivations à partir de son propre fonds séculier. »

2. *Cité de Dieu* IV, 4, 1.

3. BENOÎT XVI, discours au parlement fédéral à Berlin, 22 septembre 2011.

4. *Ibidem*.

Cela exige évidemment que ces présupposés soient non seulement admis par l'ensemble des citoyens, mais aussi garantis par l'engagement effectif de tous, ce qui requiert une grande vigilance devant les deux tentations de désengagement politique et d'absolutisation des droits subjectifs. Est-ce suffisant cependant ? Cette voie particulière qu'est « la sécularisation européenne » n'a-t-elle pas besoin d'un « correctif » ? Mais derrière cette objection (que Ratzinger reprendra à son compte) se profile pour Habermas une référence transcendante de nature religieuse⁵ : il la rejette donc et en reste à l'affirmation d'un correctif immanent à la raison elle-même. « Sans qu'il y ait une intention théologique préalable, une raison qui intériorise ses limites se déplace vers un autre qu'elle-même », assurant son auto-régulation et demeurant ouverte à d'autres interpellations : c'est ainsi que même « par rapport aux traditions religieuses, la philosophie a des raisons de se tenir prête à apprendre. » À condition de renoncer à toute prétention d'absoluité (mais, pourrait-on demander, qui en sera juge ?), ces traditions ont leur légitimité, comme une voix parmi d'autres dans le débat démocratique. La démocratie porte en elle-même la capacité de faire place, et d'assigner une place cognitive, à « l'autre de la raison ». Elle se garde de l'outrecuidance qui consisterait à considérer le fait religieux comme relevant simplement de l'irrationnel.

La réponse de Joseph Ratzinger

Je voudrais maintenant essayer de montrer en quoi la réponse du futur Benoît XVI au philosophe Habermas contient l'ébauche d'une apologétique. Je le ferai en mettant cette réponse en perspective avec le discours devant le Bundestag déjà évoqué.

Plus directement que son interlocuteur, Ratzinger n'hésite pas à parler d'« ethos » ou de « fondements éthiques » comme conditions de l'être-ensemble des communautés humaines. Il s'agit en dernière instance de savoir où est le Bien, ce qui se traduit en politique dans la question de la subordination de la *force* au *droit* : « C'est pourquoi il est important pour toute société de surmonter le soupçon à l'égard du droit et de ses régulations, car ainsi seulement sera banni l'arbitraire et sera vécue la liberté comme liberté partagée par tous ».

Les origines d'un tel soupçon peuvent être multiples, mais elles ont souvent quelque chose à voir avec l'expérience d'un droit invoqué

5. Habermas dit l'avoir entendue à Téhéran, formulée par un universitaire de cette ville.

pour légitimer l'injustice. D'où la question : « De quelle nature doit être le droit pour être le véhicule de la justice ? » En théorie, puisque dans un régime démocratique tous contribuent à l'émergence du droit, celui-ci devrait par le fait même être toujours ordonné au bien commun. Or, nous savons par expérience qu'il n'en est pas ainsi : le critère majoritaire qui fonde les sociétés démocratiques ne garantit pas que les décisions prises par les représentants démocratiquement élus seront toujours conformes au droit. La question demeure donc de savoir d'où viennent les valeurs qui s'imposent à tous, « ce qui de par son essence est indéfectiblement un droit précédant toute décision de la majorité et un droit qu'elle doit respecter. »

Toute réalisation particulière du politique « a besoin d'un correctif » objectait-on à Jürgen Habermas. Ratzinger observe que cette objection n'est pas dépourvue de fondement, mais il se garde simultanément de situer un tel « correctif » dans une référence religieuse, fût-elle chrétienne : chacun sait à quel point la culture occidentale, tant séculière que chrétienne, a manifesté ses limites lorsqu'elle s'est trouvée confrontée avec d'autres cultures. Comment dépasser cette difficulté ? La voie choisie par Ratzinger dans son développement pourrait être sous-titrée : « De l'humilité comme condition de possibilité de toute apologétique ». Résumons-la en trois points.

1. Quelque forme que puissent prendre les dénaturations du politique ou du religieux, elles ont toujours à voir avec la *prévalence de la force sur le droit*. La force peut tenter de prévaloir sur le droit en s'abritant derrière des raisons idéologiques, comme ce fut le cas au temps de la menace atomique entre les deux blocs occidental et soviétique. Elle peut relever aussi d'une *hybris* de la religion, comme c'est le cas aujourd'hui avec la menace du terrorisme qui n'hésite pas à se donner des légitimations morales et religieuses dont nous connaissons l'impact persuasif non seulement sur des individus endoctrinés, mais parfois même sur des populations entières, convaincues que les extrémistes combattent pour leur libération.

L'*hybris* d'un certain argumentaire religieux contraint par conséquent à se poser la question de savoir si « la religion est une force qui permet d'être heureux et d'être sauvé, ou [si elle] n'est pas plutôt une force archaïque et dangereuse ». Mais si tel est le cas, ne faut-il pas la considérer comme dépassée, ou, à tout le moins, lui assigner des limites strictes en la plaçant sous le contrôle étroit de la raison ?

2. Or, les choses se compliquent singulièrement ici, car notre époque est, plus que toute autre, marquée par une *hybris* de la raison

égale et même supérieure à l'*hybris* de la religion. On songe en particulier au pouvoir que la science donne à l'homme d'intervenir sur le vivant et même, en un sens, de fabriquer la vie : s'accoutumer à manipuler le vivant risque de conduire à s'arroger le droit de se fabriquer soi-même. Dès lors, interroge Ratzinger, « n'est-ce pas la raison qui devrait être maintenant placée sous surveillance ? » Mais à qui cette surveillance peut-elle être confiée, sinon à des préceptes éthiques qui transcendent la raison ?

3. De quelque côté que l'on se tourne, il s'avère donc nécessaire de mettre en pratique une humilité consistant pour chacun à laisser l'autre remettre en question son pouvoir. Puisque, d'une part, il existe « des pathologies extrêmement dangereuses dans les religions [qui] rendent nécessaire de considérer la lumière de la raison comme une sorte d'organe de contrôle », et que, d'autre part, « il existe aussi des pathologies de la raison » qui font que « la raison [elle-même] doit être rappelée à ses limites et apprendre une capacité d'écoute par rapport aux grandes traditions religieuses de l'humanité », alors la raison aussi bien que la foi ne peuvent subsister pour le bien de l'homme l'une sans l'autre, ni l'une excluant l'autre, ni en s'accommodant l'une de l'autre par une sorte de pacte dans lequel la raison s'arrogerait le privilège de dire le vrai tandis que la religion se chargerait de mettre au pas les consciences⁶. Il faut parler au contraire « d'une forme nécessaire de corrélation entre raison et foi, raison et religion, appelées à une purification et une régénération mutuelles. »

Deux voies pour l'apologétique

À partir de ces réflexions, nous pouvons reprendre à frais nouveaux la définition du « prépolitique ». Les présupposés normatifs du vivre ensemble relèvent d'une sorte d'adéquation entre nature et volonté, de consentement à vivre et agir conformément à la nature qui rappelle la conception antique de la philosophie comme art de vivre, et de la vie comme *sequi naturam*⁷. Mais ici se présente une difficulté majeure : face à Habermas, Ratzinger a admis que le droit naturel tout en restant dans le langage de l'Église « la structure d'argumentation

6. Cette fausse solution est récusée par Benoît XVI à travers l'exemple de la controverse de 1927 entre Max Planck et Werner Heisenberg dans *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, trad. fr. *Foi, vérité, tolérance*, Parole et Silence, 2005, p. 145 s.

7. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, « Folio Essais », Gallimard, 1995.

par laquelle elle en appelle à la raison commune», ne parle plus guère à nos contemporains, de moins en moins persuadés que la nature soit une donnée immuable, et de plus en plus enclins à considérer que la nature de l'homme, si elle existe, réside plutôt dans sa capacité de transgresser la nature. Citons ici Rémi Brague : « Pour les modernes, tout se passe comme si c'était l'homme lui-même qui créait l'homme. Plus exactement, puisque cette formule prise au pied de la lettre serait absurde, comme si c'était l'homme qui faisait de l'homme un homme, qui créait l'humanité de l'homme. Cette idée paradoxale n'est que rarement acceptée de façon consciente, mais elle constitue un présupposé de la sensibilité contemporaine⁸. »

Que nous est-il possible de faire et déjà d'espérer, si le « prépolitique » ne peut plus être concrètement appréhendé, faute d'un consensus minimal sur l'idée de nature ? Le discours devant le Bundestag, allant plus loin que le dialogue avec Habermas, donne, me semble-t-il, des éléments de réponse, et esquisse du même coup deux voies possibles pour l'apologétique en notre temps – la première d'ordre historique, la seconde d'ordre cosmique.

1. La première voie qui s'offre à l'apologétique consiste à se réapproprier un patrimoine culturel qui a constitué la contribution propre de l'Europe à l'humanisation de l'homme dans une alliance féconde et sans doute providentielle entre l'universel biblique et l'universel philosophique. « Sur la base de la conviction de l'existence d'un Dieu créateur se sont développées l'idée des droits de l'homme, l'idée d'égalité de tous devant la loi, la connaissance de l'inviolabilité de la dignité humaine en chaque personne et la conscience de la responsabilité des hommes pour leur agir⁹. » De tels apports font de la « culture européenne » (j'entends le terme inséparablement sous l'angle philosophique et sous l'angle chrétien) plus qu'une culture, une méta-culture, en ce sens qu'elle a produit pour l'humanité entière de l'universalisable, à commencer par le concept même d'humanité, au point de pouvoir retourner ce concept contre sa propre convoitise comme le firent en 1537 le Pape Paul III dans les bulles *Veritas ipsa* et *Sublimis Deus* en affirmant à l'encontre des conquérants espagnols que les Indiens d'Amérique participaient de l'idée d'humanité, puis Bartolomé de Las Casas lors de la célèbre controverse de Valladolid en 1550-1551. La capacité de l'autocritique est, à cet égard, un indice

8. Rémi BRAGUE, *L'homme peut-il survivre à la démocratie ?*, Festschrift De Koninck, Paris / Ludwig Maximilian Universität München, 2012.

9. BENOÎT XVI, Discours au parlement fédéral à Berlin, 22 septembre 2011.

qui ne trompe pas de la manière dont un patrimoine culturel parvient à transcender la culture dont il est issu¹⁰.

2. À cette apologétique historique, il convient de joindre une apologétique cosmique. Benoît XVI l'a fait en reprenant à sa manière la conviction des Anciens que l'accord entre le macrocosme et le microcosme porte en lui-même l'évidence du divin¹¹. Selon lui, la préoccupation de l'homme contemporain pour les questions écologiques est, au sens fort, un signe des temps : non seulement cet homme se rend compte qu'un usage immodéré des ressources de la nature peut causer à la terre des dommages irréversibles, mais, lassé de vivre dans un univers confiné, entièrement modelé par son industrie, il aspire à ouvrir toutes grandes les portes et les fenêtres, pour « voir à nouveau l'étendue du monde » et « apprendre à utiliser tout cela de façon juste¹² ». La notion d'« écologie humaine » introduite déjà par Jean-Paul II¹³ et développée au paragraphe 51 de l'encyclique *Caritas in veritate*, met en évidence l'impossibilité de séparer nature et culture, morale individuelle et morale sociale et politique. Je ne saurais mieux faire que de citer ce grand texte¹⁴ :

« La façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même, et réciproquement. C'est pourquoi [...] un véritable changement de mentalité est nécessaire qui nous amène à adopter de nouveaux styles de vie [...]. Toute atteinte à la solidarité et à l'amitié civique provoque des dommages à l'environnement, de même que la détérioration de l'environnement, à son tour, provoque l'insatisfaction dans les relations sociales. À notre époque en particulier, la nature est tellement intégrée dans les dynamiques sociales et culturelles qu'elle ne constitue presque plus une donnée indépendante.

10. Jean-François MATTÉI, *Le procès de l'Europe. Grandeur et misère de la culture européenne*, Paris, PUF, 2011, pp. 131-132.

11. « Pour ma part, j'ai l'habitude de prendre beaucoup de temps à contempler la sagesse ; je la regarde avec la même stupéfaction avec laquelle, à d'autres moments, je regarde le monde, ce monde qu'il m'arrive bien des fois de regarder comme si je le voyais pour la première fois » (SÉNÈQUE, *Lettres*, 64, 6). B. GROETHUYSEN : « La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos [...]. Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...]. Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble » (*Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80).

12. BENOÎT XVI, *ibidem*.

13. Lettre encyclique *Centesimus annus* (1^{er} mai 1991), n° 38.
n. 8 : *loc. cit.*, 779 ; DC 104 (2007) pp. 57-58.

14. Nous soulignons.

Prépolitique et apologétique

L'Église a une responsabilité envers la création et doit la faire valoir publiquement aussi. Ce faisant, elle doit préserver non seulement la terre, l'eau et l'air comme dons de la création appartenant à tous, elle doit aussi surtout protéger l'homme de sa propre destruction. Une sorte d'*écologie de l'homme*, comprise de manière juste, est nécessaire. [...] *De même que les vertus humaines sont connexes, si bien que l'affaiblissement de l'une met en danger les autres, ainsi le système écologique s'appuie sur le respect d'un projet qui concerne aussi bien la saine coexistence dans la société que le bon rapport avec la nature.*»

L'autre nom de ce qui est appelé ici « changement de mentalité » est la conversion ; l'autre nom de ce qui est appelé « système écologique » pourrait être la loi naturelle. « Le livre de la nature » est en effet « indivisible » : si l'apologétique relève des *praeambula fidei*, le discours que la nature adresse à l'homme est la base du discours apologétique.

Permettez-moi de citer pour finir un dialogue très significatif rapporté par Melvyn Hill entre Hans Jonas, auteur du *Principe responsabilité*, et Hannah Arendt¹⁵.

Hans Jonas : « Face aux dangers inhérents à la technologie moderne, on ne peut pas seulement en appeler aux jugements partageables par tous, mais il nous faut quelque absolu nous fournissant une idée de l'homme. En d'autres termes, nous devons faire appel à ce qu'un consensus unanime a déclaré mort et enterré, nommément la métaphysique, pour nous donner une directive finale. »

Hannah Arendt : « Si notre futur dépend d'un tel absolu, nous sommes perdus, parce que cela exige de fait qu'un nouveau dieu apparaisse. »

Sommes-nous vraiment « perdus » si notre futur dépend d'un absolu métaphysique ? C'est en effet toute la question. Sans doute quelque chose doit-il être perdu de la tentation prométhéenne de faire reposer sur nous seuls notre dignité d'hommes : l'alliance de la foi et de la raison dans leur renoncement mutuel à s'absolutiser est peut-être le paradigme de cette perte pour un gain plus grand.

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, et consacré évêque auxiliaire de Lyon en 2009. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Pantocrator: Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 ; co-écrit avec Rémi Brague, *Qui est le Dieu des chrétiens*, Salvator, 2011. *À partir du Credo*, Parole et Silence, 2013.

15. Melvyn HILL, éd., *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*, New York, Saint Martin's Press, 1979, p. 315.

**Prochain numéro
mai-juin 2014**
Jeûne et Eucharistie

Marie-Françoise BASLEZ

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

Discours en situation des martyrs des premiers siècles

La réflexion sur l'apologétique ne saurait se confiner à la problématique philosophique, comme n'a cessé de nous le rappeler ce colloque. Constatation qui convoque l'historien de l'Antiquité et lui suggère de revenir aux trois premiers siècles de l'histoire du christianisme qui virent apparaître les traités d'apologétique chrétienne, alors même que la religion nouvelle faisait l'objet d'un interdit légal, mais qui furent aussi marqués par des condamnations, des répressions et des persécutions ponctuelles, puis générales. Dans quelle mesure les discours de défense, prononcés en situation par un chrétien mis en accusation, lors de l'instruction et du procès, ont-ils contribué au développement de la démarche apologétique¹ ?

Il s'agit d'abord d'apprécier une tradition culturelle à travers un genre littéraire. En effet, le terme d'«apologétique» est un néologisme forgé à l'époque moderne, mais il renvoie étymologiquement à une pratique judiciaire récurrente dans l'Antiquité : faire son apologie, c'est présenter sa cause en public et au public, répondre à une accusation et entreprendre de se justifier, sous la menace d'un châtement. Cette pratique a produit une rhétorique fonctionnelle adaptée à la relation paritaire qui unit entre eux les membres d'une communauté antique et elle combine, dès la fin du IV^e siècle,

1. Celle-ci a été souvent ou longtemps rattachée à des expressions du judaïsme hellénisé : M. ALEXANDRE, «Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes» dans B. Pouderon et J. Doré dir., *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, Beauchesne, 1998, pp. 1-40.

la défense d'une pensée et l'exposé d'une vie². L'apologie comme défense de soi-même subsiste évidemment à l'époque impériale, alors même qu'apparaissent en milieu chrétien des Apologies hors situation, composées comme autant de défenses et illustrations du christianisme. Il est significatif que Luc, à la fin des Actes des Apôtres, reconstitue quatre discours de défense de Paul devant ses juges, d'une forme très classique, qui associent points de droit, témoignage autobiographique et exposé doctrinal, mais qui sont toujours interrompus par le public comme s'il s'agissait, finalement, de démontrer leur inutilité. Paul, lui-même, connaît la pratique et le genre du discours de défense, mais il en discute l'intérêt et n'y recourt que s'il doit justifier sa manière d'être apôtre en faisant largement intervenir des éléments autobiographiques³.

Il y a un enjeu autre que littéraire, qui est celui de la nature même du christianisme aux trois premiers siècles et des conditions de sa diffusion. Un certain courant de l'historiographie actuelle veut le présenter aujourd'hui comme une religion d'« intellectuels virtuoses⁴ », en réduisant la question religieuse à un débat entre philosophes et lettrés et en refusant l'idée d'une évangélisation populaire. Il importe donc d'évaluer si l'apologétique chrétienne des premiers siècles, expression de la pensée religieuse des origines⁵, n'en développe pas moins une préoccupation pastorale en relation directe avec l'expérience vécue des persécutions. Les conditions des procès et des exécutions, au II^e et III^e siècles de l'empire romain, qui relèvent – c'est maintenant bien établi⁶ – d'une culture du spectacle, fournissaient aux chrétiens accusés et condamnés l'occasion d'exposer l'évangile au plus grand nombre.

C'est donc la littérature de martyre qui est ici convoquée⁷. Or, on fait vite le tour de la documentation. Rares sont les martyrs qui

2. M. TRÉDÉ, « La Grèce antique a-t-elle connue l'autobiographie ? » dans M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann et L. Pernot éd., *L'invention de l'autobiographie*, Paris, 1993, pp. 16-19.

3. *1 Corinthiens* 9,1-3 et *2 Corinthiens* 12,14. H.-D. SAFFREY, « Aspects autobiographiques dans les épîtres de l'apôtre Paul », dans *L'invention de l'autobiographie*, p. 136.

4. P. VEYNE, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2006.

5. D. BOISSON et E. PINTO Matthieu éd., *L'Apologétique chrétienne expression de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

6. G. BOWERSOCK, *Rome et le martyre*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2002.

7. Textes commodément rassemblés et traduits en français par P. Maraval, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Cerf, 2010.

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

prononcent un discours substantiel, conservé dans leur journal de captivité : les Actes, qui portent leur nom ou le récit de leur passion. Dans la très longue narration qui nous est conservée des interrogatoires et des exécutions de Lyon, en 177, aucun discours de défense n'est rapporté au style direct, ni même résumé, pas même ce qui est présenté comme la « juste requête » (*axiosis*) du notable Vettius Epagathus⁸. Encore faudrait-il avoir eu la capacité d'en composer un, me dira-t-on ! Justement, certains l'avaient. Comme Vettius Epagathus de Lyon, Polycarpe de Smyrne, condamné au milieu du II^e siècle, est présenté comme un maître reconnu, mais, dans le récit de son martyre, le narrateur ne lui fait prononcer aucun discours : il se réfugie dans la prière en livrant par là un texte d'une grande richesse christologique⁹. Pourtant le narrateur utilise des thèmes et des modes d'écriture de l'apologétique, tels que le procédé de rétorsion de l'accusation¹⁰, mais, de manière sans doute significative, comme dans le récit de l'Église de Lyon, la gestuelle est substituée au discours. Quand le juge lui demande de condamner les « athées » – qui sont, pour un Romain, ceux qui ne reconnaissent pas les dieux du polythéisme, c'est-à-dire les chrétiens – Polycarpe retourne l'accusation contre les Grecs, comme on peut s'y attendre, sans s'engager pour autant dans la polémique, en se contentant d'un geste de la tête, qui implique physiquement la foule¹¹.

De façon plus générale, dans les récits de martyre, les gestes symboliques ont plus d'importance que la parole, peut-être parce qu'ils relèvent du témoignage oculaire, point de vue qui est le plus fréquemment adopté par le narrateur, même si le récit est très postérieur à l'événement¹². Ce sont des gestes, des postures, une expérience visuelle qui ont été fixés par la mémoire chrétienne, relayée par les historiens de l'Église. Même quand ceux-ci connaissaient l'existence de discours de défense, ils ne les ont pas retenus.

8. Eusèbe de CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* 5, 1, 2-63 (9-10 pour Vettius Epagathus) et 2, 2-7. L'historien mentionne juste leur complète liberté de langage devant les non-croyants (5, 2, 4). Ils se bornent à réfuter les accusations calomnieuses (5, 1, 26 et 52) ou à confirmer leur appartenance chrétienne (5, 1, 20 et 50). Les martyrs de Lyon, on les voit plus qu'on ne les entend (5, 1, 35).

9. *Martyre de Polycarpe* 12, 2 et 14, 1-3.

10. *Martyre de Polycarpe* 9, 2 et 10, 1. Sur ces procédés stéréotypés, M. ALEXANDRE, *art. cité*, p. 17. C'est un procédé hérité de l'apologétique juive. Sur l'interdiction de prêter serment, voir ci-dessous.

11. *Martyre de Polycarpe* 9, 2.

12. S. RONCHEY, *Indagine sul martirio di san Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Rome, 1990.

Eusèbe de Césarée relève que la prise de parole des chrétiens en justice pouvait prendre trois formes : les réponses à l'instruction, les réponses à l'interrogatoire et, enfin, une apologie en bonne et due forme. Pourtant, en traitant du martyr d'Apollonios, exécuté à Rome en 185, il ne cite aucun extrait de son « Apologie au nom de la foi », qu'il connaît¹³, mais ne s'attache qu'au vice de forme dans la procédure de dénonciation¹⁴. Il sait, par ailleurs, que Pionios, prêtre de Smyrne exécuté en 250, avait lui aussi prononcé une « Apologie au nom de la foi », différente de son enseignement oral, mais il n'en a rien conservé : c'est dans son *Livre des martyrs* que Pionios trouvait en définitive sa place, comme martyr non comme apolo-gète¹⁵. Il en va de même de Philéas, évêque de Thmuis en Égypte condamné en 305 : on possède des Actes de son martyr, dont une des versions grecques est intitulée *Apologie du martyr Philéas* ; sans doute parce qu'elle faisait partie des écrits composés par l'évêque dans sa prison¹⁶, mais Eusèbe, lui, ne nous transmet qu'une portion de lettre décrivant les supplices endurés par les chrétiens d'Égypte, qui « exposent leur valeur et leur courage mieux qu'un discours¹⁷ ».

Il se peut donc, non pas que les chrétiens mis en accusation aient peu fait usage de la parole, mais qu'on n'ait pas cru nécessaire de conserver leurs discours. L'occultation des discours d'apologie dans la mémoire chrétienne semble être intentionnelle. Encore faut-il chercher à l'expliquer. On peut sans doute faire intervenir le désir de décrire le martyr à l'imitation de la passion du Christ, qui ne s'est pas défendu, mais seulement identifié devant ses juges¹⁸. Peut-être ne

13. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* 5, 21, 5. Par ailleurs Eusèbe a fait le récit du martyr d'Apollonios dans un autre ouvrage, son *Livre sur les martyrs*. Un manuscrit grec (complété par un manuscrit arménien) combine les procès-verbaux de l'audience et deux discours (sur la structure de cette compilation, voir V. SAXER, « L'apologie au Sénat du martyr Apollonius », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 96, 1984, pp. 1017-1038).

14. La dénonciation du sénateur Apollonios par un de ses esclaves a été jugée irrecevable : état de la question par Y. RIVIÈRE, *Les délateurs sous l'empire romain*, École Française de Rome, 2002, pp. 318-323.

15. Édition commentée de son journal de captivité, complété du récit de sa mort par L. Robert, Gl. Bowersock et Ch. Jones, *Le martyr de Pionios prêtre de Smyrne*, Washington DC, 1994.

16. V. MARTIN, Papyrus Bodmer XX. *Apologie de Philéas de Thmuis*, « Bibl. Bodmeriana », Genève, 1964.

17. *Histoire ecclésiastique* 8, 10,4 (8, 10, 1-12 pour l'histoire de Philéas de Thmuis).

18. *Matthieu* 26,63-64 et 27,12-14. *Marc* 14,61-62 et 15,2-4 ; *Luc* 22,67-70 et 23,3 et 9. Contrairement aux Synoptiques, *Jean* 18,19-21 garde quelque chose d'un discours de défense.

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

voulait-on pas non plus donner l'impression de galvauder l'évangile en l'exposant dans l'urgence à une foule non préparée : Polycarpe demande au moins une journée pour enseigner à son juge le discours du christianisme ; le sénateur Apollonios rappelle au sien qu'il faut se préparer à la connaissance de la parole de Dieu¹⁹. Ce point de vue était largement partagé par les communautés gnostiques d'Égypte, réticentes au martyre, où elles ne voyaient pas l'expression par excellence du témoignage chrétien²⁰. Enfin et surtout, la connaissance plus fine que nous avons maintenant de cette « culture du spectacle » qui s'exprimait sur l'Agora comme dans l'amphithéâtre et dans tous les rassemblements publics, aide à comprendre pourquoi on mémorisait mieux un geste spectaculaire qu'une formule de discours²¹.

Dans l'état actuel de la documentation, c'est donc grâce à leur insertion postérieure dans les Actes des martyrs, que nous avons gardé traces de quelques discours de défense prononcés par des martyrs, combinées avec les procès-verbaux d'audience. *L'Apologie d'Apollonios*, sénateur célèbre pour sa culture et sa philosophie²², est un plaidoyer autographe, rédigé entre deux comparutions, qui fut considéré comme digne d'un avocat²³, et qui rassemble trois discours « pour sa légitime et solennelle défense » ; la répartition de l'argumentation suit la dynamique du procès²⁴. On dispose encore du *Martyre de Pionios*, qui prend la forme d'un journal de captivité, certainement authentique²⁵, et intègre deux discours : le premier, présenté explicitement comme une apologie²⁶, est prononcé entre son arrestation et son incarcération, en public, sur l'Agora, tandis que le second, adressé aux chrétiens qui viennent le visiter en prison, est à usage interne, mais participe d'une démarche apologétique, puisqu'il s'engage dans une vive polémique contre les Juifs²⁷. Enfin,

19. *Martyre de Polycarpe* 10, 1. *Apologie d'Apollonios* 28.

20. M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007, pp. 226-228.

21. *Ibidem* pp. 169-198.

22. EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique* 5, 21, 2.

23. *Apologie d'Apollonios* 31.

24. Traduction française de P. Maraval, *op. cit.* Le plus récent éditeur francophone du texte, V. Saxer, *art. cit.*, a voulu rendre compte de ce texte en situation sur la base de la structure d'une apologie littéraire, en distinguant, après l'interrogatoire (1-13), une Apologie en deux parties : critique de l'idolâtrie (14-22) et défense du christianisme (23-37).

25. R. LANE FOX, *Paiens et chrétiens du règne de Commode à celui de Constantin*, traduction française Toulouse, 1997, pp. 478-482.

26. *Martyre de Pionios* 4, 2-24.

27. *Ibidem*, 12 et 13.

le troisième document utilisable est *l'Apologie de Philéas évêque de Thmuis* en Égypte. Les éléments en ont été conservés, intégrés à des Actes dont la structure épouse la succession de cinq comparutions en justice ; il semble avoir prononcé à chaque fois un discours, mais n'a été gardée que la controverse engagée lors de sa cinquième comparution. Rien ne subsiste d'une quatrième apologie connue d'Eusèbe, que Lucius prêtre d'Antioche, placé à la tête de l'École d'Antioche, prononça devant le tribunal impérial²⁸. Tous les auteurs sont des intellectuels reconnus, dont les réseaux restent actifs lors de leurs procès²⁹. Ces démarches apologétiques doivent donc être analysées et évaluées selon deux axes, comme des discours d'intellectuels, analogues aux traités des apologètes, mais aussi comme des discours en situation devant une audience composée de chrétiens, de polythéistes et parfois aussi de Juifs, ce qui suggère l'extrême complexité du contexte historique. Justin constitue un cas à part, mais lui-même signale que sa démarche apologétique trouve son origine dans la défense d'une convertie de Rome³⁰, mise en accusation par son époux en même temps que son catéchiste³¹ ; ainsi, son traité apologétique, adressé à l'empereur, se présente comme la suite judiciaire d'une requête déposée par cette femme devant le tribunal impérial³².

Discours en situation, prononcés devant un tribunal, ces apologies peuvent prendre comme point de départ un article de droit civil. C'est à souligner, car les chrétiens se revendiquent ainsi comme des sujets du droit romain. Philéas et Pionios contestent les conditions de leur arrestation. De manière bien plus intéressante sur le fond, les apologies de Justin et d'Apollonios, montrent que deux chefs d'inculpation étaient souvent associés dans l'acte d'accusation dressé contre des chrétiens : l'un religieux et l'autre sociétal, comme cela

28. *Histoire Ecclésiastique* 9, 6, 3. Rufin a inséré un discours de défense fictif dans sa traduction latine de *l'Histoire ecclésiastique*.

29. *L'Apologie d'Apollonios* 33 et surtout le *Martyre de Pionios* font intervenir dans le débat des philosophes présents dans le public : voir les riches commentaires de R. LANE FOX, *op. cit.* pp. 483-484 et 495 et de L. PERNOT, « Saint Pionios, martyr et orateur », dans *Héros chrétiens et saints païens*, Strasbourg, 1996, pp. 112-115.

30. Cela ressort de l'emploi du style direct et de la seconde personne du pluriel quand l'auteur s'adresse aux juges et présente le point de droit (*Apologie* 2,2,6 et 8), dans les développements relatifs à la convertie, ce qui semble désigner Justin comme le défenseur de cette femme plutôt que son catéchiste.

31. JUSTIN, *Apologie* 2, 2,1-20.

32. *Ibidem*, 2, 8.

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

avait été le cas, le plus souvent, dans les affaires religieuses depuis le procès de Socrate³³. Apollonios, qui semble avoir été dénoncé par l'un de ses esclaves, invoquait un vice de forme qui invalidait la procédure et il aurait obtenu gain de cause, bien que son procès ait continué avec un acte d'accusation en règle³⁴. Dans la manière dont il a structuré son apologie, chaque développement sur la critique de l'idolâtrie et sur l'exposé du « bien mourir » et du « bien vivre » prend appui sur le sénatus-consulte fixant la situation juridique des chrétiens, auquel s'est référé le juge³⁵. Justin, pour la défense du catéchiste Ptolémaïos, argue du droit de sa convertie à procéder à une rupture unilatérale de son mariage pour absence et adultère de l'époux, ainsi que modes de vie divergents, ce à quoi l'autorisait une *lex Julia de adulteris*³⁶ : l'argumentation juridique prime sur le procédé de rétorsion habituellement utilisé par les apologètes, qui consiste à transférer l'accusation d'immoralité des chrétiens aux païens.

Les notables chrétiens apparaissent donc comme des procéduriers, qui commencent à faire évoluer les notions de droit et de liberté religieuse. Dans sa défense de la Romaine convertie, Justin allègue la « loi de la nature » comme fondement de la « justice »³⁷, peut-être seulement dans le cadre restreint des pratiques sexuelles. Ce n'en est pas moins l'affirmation que le droit commun a un fondement universel, qui résiste aux différences statutaires, ethniques et religieuses, ce qu'avait déjà souligné Paul³⁸. Du point de vue de la pénalité, le particularisme religieux ou autre n'introduit pas de différence essentielle entre les accusés, qui doivent donc être jugés sur des actes avérés et non sur une présomption d'intentionnalité relevant de l'appartenance religieuse, principe énoncé dans bien des

33. M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité*, pp. 24-32.

34. Point de vue D'EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique* 5,21,3. Voir maintenant Y. RIVIÈRE, *Délateurs*, pp. 318-323, qui éclaircit l'affaire sur la base de la distinction qu'établit sa thèse entre délateur et accusateur. On n'a gardé aucune trace d'un édit interdisant à une certaine époque la dénonciation des chrétiens.

35. *Apologie d'Apollonios* 13 et 23.

36. JUSTIN, *Apologie* 2,2,3-7. Sur les aspects judiciaires, état de la question dans R. M. GRANT «A Woman of Rome; the Matron in Justin, 2 Apology 2,1-9», *Church History: studies in Christianity and culture* 54, 1985, pp. 461-472 et L. BUCK, «The Pagan Husband in Justin Apology 2,1-20», *Journal of Theological Studies* 53, 2002, pp. 541-546.

37. Les deux notions sont associées dans *Apologie* 2,2,4.

38. *Romains* 2,14 : « Quand des non-juifs, sans avoir de loi, exécutent par nature les obligations de la loi ».

Actes des martyrs et qui faisait réfléchir, on le sait, les magistrats romains³⁹.

Cette démarche apologétique ouvre donc des perspectives qui vont bien au-delà de l'éloge de l'éthique chrétienne, habituel aux apologètes. Apollonios dénonce de manière très traditionnelle la mort injuste des « croyants qui ne sont en rien coupables » et utilise la figure universelle du juste persécuté, comme le font encore Pionios et Philéas⁴⁰, mais son Apologie défend aussi implicitement les droits de la personne en revendiquant la liberté de celui qu'il appelle l'« homme religieux », dont l'appartenance résulte d'une conversion et d'un choix de conscience sans cesse renouvelé⁴¹. Dans la même perspective, l'Apologie de Philéas parvient à une énonciation encore plus précise de la liberté de conscience, qui engage la responsabilité de la personne vis-à-vis du divin comme vis-à-vis des hommes⁴². Dans ces discours de défense, relayés et développés par les analyses de Tertullien, la démarche apologétique apparaît à l'origine de l'évolution du droit conduisant aux édits de tolérance de 311 et de 313, qui réintègrèrent les chrétiens dans le droit commun et entérinent la *libertas religionis* comme le droit pour chacun de faire un libre choix, par affinité spirituelle⁴³.

L'apologie d'Apollonios met enfin au centre du débat la nature de l'appartenance religieuse, alors qu'accusé et juge se revendiquent tous deux comme « religieux »⁴⁴. Cette fois encore, le cadre événementiel du procès conduit à cadrer différemment le raisonnement et à creuser la différence entre « religion du croire » et « religions du faire », catégorie dans laquelle les tribunaux romains tentèrent pendant longtemps de faire entrer le christianisme⁴⁵. La méthode du

39. Voir par exemple les *Actes des martyrs scillitains* 2 et PLINE, *Lettres* 10, 96, 2.

40. *Actes d'Apollonios* 24 et 41, à rapprocher de *Martyre de Pionios* 17, 2 (avec la même métaphore des dénonciateurs en sycophantes) et *Apologie de Philéas* 3,2. Cela devient un lieu commun de l'apologétique et de la patristique (E. DES PLACES, « Un thème platonicien de la tradition patristique : le juste crucifié », *Studia Patristica* 9.3, Berlin, 1966, pp. 3-60).

41. *Apologie d'Apollonios* 12 (il a muri son choix durant la suspension des débats) et 14 (il est devenu un homme religieux).

42. *Apologie de Philéas* 3.

43. Voir, en particulier, TERTULLIEN, *Apologétique* 24, 5. L'édit de Galère et l'édit de Milan, promulgué par Constantin et Licinius, sont cités par LACTANCE, *Sur la mort des persécuteurs* 34 et 48 et par EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* 10, 5, 1-14.

44. Voir, par exemples, les *Actes des martyrs scillitains*, traduction de P. Maraval, *op. cit.*

45. Pour reprendre la terminologie précise et significative de J. SCHEID, *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005. Le gouverneur de

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

Le juge romain pour identifier le chrétien est de l'ordre de l'orthopraxie puisqu'il recourt au test du sacrifice, en demandant un geste de piété public. De fait, les cultes polythéistes se définissaient comme une orthopraxie, la pratique rituelle tendant à devenir une obligation et un devoir civique au cours du III^e siècle⁴⁶. Le juge romain répertorie trois formes de relation rituelle avec le divin – célébrer (*latreuein*), vénérer (*sebein*), se prosterner (*proskynein*)⁴⁷ – qui sont présentées comme la condition nécessaire du « vivre ensemble ». En réponse, Apollonios identifie l'« homme religieux » par opposition à « celui qui rend un culte », c'est-à-dire qu'il présente le christianisme comme une religion du croire. C'est d'abord croire au Christ, c'est ensuite croire en la résurrection. L'exposé de sa foi dans le Christ, accroché de manière assez abrupte à une remarque du juge sur la parole divine, propose la doctrine chrétienne du Logos, recomposée à partir d'éléments épars dans le Nouveau Testament ; il est immédiatement suivi d'un développement consacré à l'œuvre pédagogique du Christ comme maître de vie morale, qui correspond à l'habituelle présentation éthique du christianisme chez les apologistes⁴⁸. Les discours apologétiques de Pionios procèdent de la même distinction essentielle entre les religions, puisque le polythéisme et le judaïsme ne sont pas attaqués à travers leurs croyances, mais à travers leurs rites. L'argumentation est ici poussée à l'extrême, car l'orateur se focalise sur la pratique de sacrifices d'enfants et que le judaïsme est réduit à des rites déviants comme l'évocation des morts, qui le rejette du côté de la magie⁴⁹. À la dénonciation d'un ritualisme inhumain répond une profession de foi en Jésus ressuscité, identifié comme Messie. L'apologie de Philéas, enfin, retient les mêmes stéréotypes d'une religion romaine fondée sur l'orthopraxie, à savoir le sacrifice et le serment, et elle les traite, elle aussi, à travers des exposés doctrinaux, étayés par de nombreuses citations ou références à la Bible ; c'est la question du reniement qui introduit la profession de foi en la

l'Afrique en 180 identifie l'appartenance chrétienne comme une manière de « vivre selon un rite » (*Actes des martyrs scillitains* 14).

46. Après la Constitution de Caracalla qui établit en 212 les hommes libres de l'empire comme citoyens d'une même communauté politique : voir M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité*, pp. 299-302.

47. *Apologie d'Apollonios* 13, le juge reprenant, semble-t-il, les termes d'un sénatus-consulte. Sur ces notions, voir J. RUDHARDT, *La pensée religieuse en Grèce classique*, Paris, Picard, 1992, en particulier pp. 15-17.

48. *Apologie d'Apollonios* 36 et 37.

49. *Martyre de Pionios* 12 et 13.

résurrection des corps⁵⁰. Dans tous les cas, les apologies des martyrs répondent à l'injonction d'orthopraxie par un discours de foi⁵¹.

La critique des sacrifices était l'un des thèmes convenus de l'époque, pour les apologètes aussi bien que pour les philosophes⁵², mais dans les apologies de martyrs, l'argumentation ne porte donc plus essentiellement sur l'immoralité des pratiques polythéistes ; elle est surtout théologique. À l'injonction d'orthopraxie (« Sacrifie »), Apollonios répond par une confession de foi monothéiste dans le Dieu des dix commandements, le Verbe de Dieu incarné, le seul vrai Dieu, le Dieu trinitaire⁵³. La question de la prosternation conduit d'abord à récuser, comme il est habituel, le culte d'objets ou d'images « faits de main d'homme », de même que la zoolâtrie, mais l'apologie ne se réduit pas à cela et s'achève par des développements christologiques, quand il s'agit d'établir la différence chrétienne⁵⁴. Pour justifier le refus de prêter serment, autre lieu commun des controverses, Apollonios ne met pas en cause leurs formules polythéistes, comme c'était habituel, mais il développe un discours sur la vérité, qui rend le serment inutile si le langage est vraiment clair, en invoquant son obéissance à l'évangile⁵⁵. L'apologie de Philéas culmine, elle aussi, dans un long exposé christologique, qui constitue son ultime réponse à l'injonction de sacrifier, répétée alors pour la cinquième fois : il s'agit de marquer définitivement que la religion relève du « croire » et non du « faire ». La notion de sacrifice spirituel est ainsi substituée au rituel sanglant : il prend la forme de la prière dans l'Apologie d'Apollonios, de la pureté et de l'authenticité de vie dans celle de Philéas⁵⁶. Cela creuse, bien sûr, la séparation entre le christianisme et le judaïsme, qu'on continue de présenter comme une religion ritualiste à l'extrême.

En conséquence, la présentation de la doctrine éthique du christianisme et la démonstration de son excellence prennent moins de place dans les discours des martyrs que dans les apologies

50. *Apologie de Phileas* 2.2.

51. Cette opposition ressort aussi de la prise de parole des martyrs scillitains (*Actes* 3 et 4-5) lors de l'interrogatoire du gouverneur.

52. Comparer *Apologie d'Apollonios* 8, avec *Athénagore* 13 ; JUSTIN, *Apologie* I, 19 ; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 32, 1-3. Sur l'évolution de la position des philosophes, voir G. STROUMSA, *La fin des sacrifices. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 109.

53. *Apologie d'Apollonios* 4, 5 et 46.

54. *Ibidem*, 14-21 et 36-42.

55. *Ibidem*, 26 et 32.

56. *Apologie d'Apollonios* 8 et *Apologie de Philéas* 2.

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

philosophiques⁵⁷. L'illustration de la philanthropie chrétienne relève avant tout du comportement exemplaire dans l'épreuve, savamment mis en scène dans les récits de martyre, qui articulent la relation à Dieu et la relation à l'autre⁵⁸. Comme le dit Apollonios, anticipant l'*Apologétique* de Tertullien, la mort des martyrs est une semence de chrétiens⁵⁹. Dans la même veine, ce type d'apologie en situation remplace l'exposé doctrinal par une réflexion d'ordre anthropologique sur l'« être chrétien ». Être chrétien, c'est un choix de vie, le choix de bien mourir et bien vivre. L'énonciation du « bien vivre » reprend les trois principes de maîtrise des passions, de bonne entente dans la vie collective et de respect des autorités⁶⁰, le seul point véritablement développé étant le loyalisme envers l'Empire et envers l'empereur⁶¹. Les apologies des martyrs proposent ainsi une illustration du christianisme qui est paradoxale pour les contemporains : une religion interdite, une religion réprimée, dont les adeptes ne remettent pas en cause l'État ni la société⁶². C'était marquer la différence chrétienne vis-à-vis d'autres « martyrs », philosophes ou résistants politiques, qui allaient au-devant de la mort pour mettre en évidence l'irrationalité, le despotisme et l'illégitimité du pouvoir⁶³. Dans ces apologies en situation, le « bien vivre », c'est obéir à la loi du Christ en sujet loyal de l'Empire⁶⁴. Tout chrétien est un *homo politicus* selon l'évangile, comme le souligne Apollonios⁶⁵. Corrélativement, le développement sur le « bien mourir » conduit à relativiser le martyre, en récusant la mort volontaire ou recherchée, en assimilant toutes les formes de mort et en évoquant l'ascèse comme substitut au martyre⁶⁶.

Quelle est donc la finalité de ces discours de défense, destinés à être prononcés en public par des chrétiens ? Reste à étudier dans

57. L'*Apologie d'Apollonios* 36-37 parle de l'enseignement du « sommet de la vertu pour une vie sainte » à peu près dans les mêmes termes que Justin.

58. *Les persécutions dans l'Antiquité*, pp. 231-260.

59. *Apologie d'Apollonios* 24 ; TERTULLIEN, *Apologétique* 50, 13.

60. *Ibidem*, 37 et 42. Les aumônes et l'action charitable sont évoquées en conclusion.

61. *Apologie d'Apollonios* 6. Voir aussi *Actes des martyrs scillitains* 2, 5 et 6.

62. Voir *Les persécutions dans l'Antiquité*, pp. 244-249 et 257-260.

63. Pour une approche comparée, voir *Les persécutions dans l'Antiquité*, pp. 179-186.

64. C'est déjà sur d'autres bases, la conclusion de V. SAXER, *art. cit.*

65. Il s'agit bien sûr d'appliquer la séparation du religieux et du politique posée dans l'évangile. Voir aussi les interprétations de *Romains* 13,1-7 (on sait que les martyrs scillitains lisaient les lettres de Paul) et de *1 Pierre* 2,13-15.

66. *Apologie d'Apollonios* 26-28.

quelle mesure ces apologues de martyrs entrent dans une controverse et contre qui elles poléminent. De ce point de vue, la différence éclate entre l'apologie d'Apollonios et celles de Pionios.

La première réduit l'attaque du polythéisme aux rituels sacrificiels et au culte des objets et des images, selon un classement qui correspond parfaitement à la tradition des apologètes et s'enracine même dans l'apologétique juive⁶⁷. Le culte des images, « faites de main d'hommes », est déclaré vain dans son principe comme dans son objet et Apollonios donne une interprétation evhémériste des personnages de la mythologie grecque. Son argumentation, qui fait partie d'une tradition académique, inclut un étalage de culture grecque⁶⁸, destiné à un cercle restreint, celui de lettrés débattant de philosophie et de religion. Le procès d'Apollonios se déroule donc dans un milieu suffisamment homogène, socialement et culturellement, ce qui confirme qu'il s'agit bien d'un sénateur jugé par ses pairs et que son apologie fut effectivement prononcée d'abord oralement devant cette institution ; cela donne quelque consistance à la représentation du christianisme des origines en religion d'« intellectuels virtuoses ». L'appel à la conversion est très discret et prend la forme d'un dialogue⁶⁹, la condamnation du polythéisme n'est pas radicale, car on ne trouve pas trace chez Apollonios de cette démonologie qui devient obsédante chez les apologètes et aussi dans les discours apologétiques du martyr Pionios⁷⁰.

Ceux-ci laissent une tout autre impression, de polémique violente et beaucoup moins stéréotypée, même s'ils utilisent, eux aussi, le terrain commun de la culture classique. Plus qu'un plaidoyer de défense, il s'agit de discours sur la défensive (le second surtout), qui en deviennent agressifs à l'égard des Juifs plus encore que des Grecs. Ils révèlent que l'identification chrétienne, encore fragile, court le risque de se diluer devant l'épreuve des persécutions et que

67. *Apologie d'Apollonios* 14-17. Comparer avec *Lettre d'Aristée* 134-138 ; *Sagesse* 13, 10-19 ; PHILON, *Lois Spéciales* I, 13-29.

68. On relèvera, en particulier, l'évocation du « bassin d'Amasis » (*Apologie d'Apollonios* 17), empruntée à HÉRODOTE 2, 172 et reprise aussi par ATHÉNAGORE 26, 5 ; THÉOPHILE, *A Autolykos* 1, 10 ; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 24, 7. La question du serment est illustrée par celui de Socrate sur le platane (20), comme chez Athénagore 1, 1 ; THÉOPHILE 1, 10 ; *Octavius* 28, 8, ou, du côté païen, chez PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios* de Tyane 6, 19. La zoolâtrie est condamnée pour sa valeur symbolique comme chez Athénagore 1,1 ; *Théophile* 1,10 ; *Octavius* 28, 8.

69. *Apologie d'Apollonios* 29-35.

70. *Martyre de Pionios* 4 et 12-13.

Faut-il se défendre ? Comment se défendre ?

la défection des *lapsi* peut prendre plusieurs formes : non seulement l'accomplissement public de l'obligation de sacrifier, mais aussi l'intégration ou la réintégration dans la Synagogue⁷¹, puisque le monothéisme juif jouissait d'un statut d'exception. L'apologie de Pionios s'inscrit donc dans un contexte d'extrême tension intra et inter-communautaire, si bien qu'on ne sait pas toujours très bien à qui il s'adresse à travers le jeu complexe des pronoms personnels, du *nous* et du *vous*. L'objectif de ces discours apologétiques en situation est de refonder l'identité chrétienne sur la différence et par l'opposition, ce qui implique de « paganiser » les Juifs afin d'empêcher toute identification pouvant conduire à une réintégration dans la Synagogue. Le destin des Juifs est lié à celui des Grecs⁷² : tous ont déjà été l'objet de la colère de Dieu, dont on peut voir des traces dans le paysage. Les Juifs sont des idolâtres, qui partagent avec les Grecs les formes les plus impies du polythéisme : prostitution sacrée, sacrifices humains, cultes des Baal... Ce prêtre de Smyrne utilise sa grande culture biblique en prenant les récits de la Bible à rebours, puisque les restaurations culturelles suivent des apostasies dans l'Ancien Testament, qui sont toujours occultées. C'est pousser à l'extrême le procédé de la rétroversion. Les Juifs sont enfin rejetés du côté des magiciens puisqu'ils utilisent Jésus crucifié dans des pratiques de nécromancie : l'argumentation est certes théologique (ils ne reconnaissent pas le Messie), mais vise aussi à déchoir le judaïsme de son statut licite et privilégié en le caractérisant comme une superstition⁷³. La polémique n'est pas dirigée contre une théologie dogmatique, ni même contre l'ensemble des pratiques rituelles juives, dont Pionios a conservé certaines : elle vise les Juifs dans une situation donnée, plutôt que le judaïsme.

Sans entrer dans un combat aussi violent, l'apologie de Philéas⁷⁴ et même celle d'Apollonios prennent, elles aussi, en compte le

71. *Ibid.*, 13, 1. Voir, en particulier, L. PERNOT, *art. cit.*

72. *Ibid.*, 13, 8-9.

73. *Ibid.*, 14, 2. Réinterprétation de *1 Samuel* 28 dans la version de la Septante (1 Règles 27-28).

74. *L'Apologie de Philéas* pourrait être contextualisée comme une réponse à l'apostasie de Piérios, car la cinquième comparution traite de la question des *lapsi* : « Vous avez tué beaucoup d'hommes en ne sacrifiant pas, Piérios en a sauvé beaucoup en sacrifiant » (V. MARTIN, *op. cit.*, p. 4). Piérios était un philosophe devenu prêtre et présenté comme « un homme très rare », surnommé « Origène le Jeune » à cause de son éloquence de prédicateur et de la force de ses traités (EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique* 7,32,7 et 30). Sur l'hypothèse d'une éventuelle défaillance de Piérios, honoré autrement comme confesseur dans des sources contradictoires, état de la

problème des *lapsi*. Étaient-elles donc destinées à un usage interne autant qu'à une défense publique du christianisme ? C'est peut-être pour cet usage et pour cela seulement qu'on les a conservées.

En conclusion, ces apologies en situation paraissent davantage engagées dans la construction de l'identité chrétienne que dans la controverse avec le polythéisme. Il s'agissait de fixer une identité dont les formes étaient encore multiples, et surtout fluides, quand les effets de la persécution généraient une crise interne à la communauté chrétienne. L'apologétique a pu alors mettre en œuvre des réflexes de séparation et de fermeture, qui correspondent à cette situation particulière.

Mais ces discours de défense ont aussi gardé les principes de l'apologie classique : il ne faut pas chercher à justifier sa singularité mais convaincre plutôt l'auditoire d'une parfaite conformité à un modèle consacré, en l'occurrence celui du bon citoyen, sujet du droit, qui pratique le vivre ensemble dans la concorde, comme le rappelle Apollonios. Là réside ce qui dut apparaître à l'audience du procès comme aux spectateurs du martyre comme le paradoxe chrétien, qui ouvrait l'avenir à la réconciliation de l'Église et de l'Empire. Ces apologies de martyrs y ont contribué de manière novatrice en repensant la liberté religieuse comme un droit du croyant, à travers une présentation du christianisme comme une religion du croire.

Marie-Françoise Baslez, Professeur d'Histoire ancienne, chaire d'Histoire des religions à l'université de Paris-Sorbonne, ancienne élève de l'École Normale Supérieure, est une historienne spécialisée dans l'histoire des religions et des sociétés du monde gréco-romain. Ses recherches portent sur la sociologie du christianisme primitif : outre une biographie historique, *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris, réédition Pluriel 2012, on relèvera *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2003, et *Comment notre monde est devenu chrétien*, réédition Points Seuil 2013. Ses études les plus récentes sont consacrées à la problématique des persécutions : après *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007 (Prix Chateaubriand 2007), elle a dirigé deux ouvrages collectifs : *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Leuven, Peeters, 2014 (sous presse) et *Chrétiens persécuteurs ? Répression, exclusion et violence religieuse au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014 (sous presse).

question par A. LE BOULLUEC, «Pierius» dans R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques V*, Paris, 2012, pp. 618-619.

Émilie TARDIVEL

Le paradoxe du citoyen chrétien *L'Apologie de Justin*

« Car notre citoyenneté, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons le Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ »,

Lettre aux Philippiens 3, 20.

On s'est souvent demandé si la foi chrétienne impliquait une doctrine politique comme elle implique une doctrine sociale. La question n'est pas pertinente. Car si les chrétiens exercent nécessairement leur citoyenneté, s'il y a donc une citoyenneté (πολιτεία) chrétienne, elle ne saurait désigner un régime politique qui serait spécifiquement chrétien, pour une raison de principe : « Mon royaume n'est pas de ce monde », dit le Christ (*Jean 18,36*). Appartenant au Christ, les chrétiens appartiennent à un royaume qui est *de Dieu*, dont aucun régime politique (« monarchie chrétienne », « république chrétienne », etc.) ne saurait constituer l'expression nécessaire, ni même privilégiée. Le christianisme n'implique aucune doctrine politique particulière, qu'elle soit établie ou au contraire concurrente avec elle – donc toujours de même nature qu'elle : les chrétiens vivent dans la cité sans lui appartenir mais sans non plus soutenir de doctrine politique concurrente. La question de la citoyenneté chrétienne n'est pas celle qui demande quelle doctrine politique découle du christianisme, mais celle qui s'interroge sur cette absence même. La πολιτεία chrétienne ne consiste pas à promouvoir et à exercer une doctrine politique, elle est une *manière de vivre* dans la cité.

L'essence de la πολιτεία chrétienne réside dans cette situation problématique, parfaitement décrite dans l'*À Diognète* : les chrétiens

«résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie leur est une terre étrangère¹». Les chrétiens sont dans la cité, mais ils ne lui appartiennent pas, ils ne vivent pas selon la cité, comme l'affirme encore l'À *Diognète*, en référence à *Romains* 8,12-13 : «Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair» (V, 8). Comment caractériser la manière de vivre qu'implique la πολιτεία chrétienne? Fondamentalement par un paradoxe, que Justin énonce en toute clarté : si la manière de vivre des chrétiens ne relève pas plus d'une doctrine politique qu'ils ne soutiennent une doctrine politique concurrente de celle qui est établie dans le monde qui est le leur, ils ne s'avèrent pas moins être d'excellents citoyens, et même les citoyens «les plus utiles (χρηστότατοι)²». Tel est le *paradoxe du citoyen chrétien* : moins le citoyen vit selon la cité, plus il lui est utile. Autrement dit, les chrétiens sont les citoyens les plus utiles à la cité, *parce que* ce sont ceux qui vivent le moins selon la cité.

Toute l'*Apologie* de Justin consiste à rendre visible ce paradoxe aux yeux des Romains, en déployant son principe : les chrétiens sont les citoyens les plus utiles à la cité, parce que ce sont les citoyens qui s'efforcent le plus «de vivre selon la raison et de fuir le mal³». Que signifie «vivre selon la raison et fuir le mal»? Doit-on reconnaître dans cette formule le principe que les Pères latins identifieront au premier précepte de la loi naturelle : «faire le bien, éviter le mal⁴»? Sans la mettre systématiquement en rapport avec ce principe, Justin n'en a pas moins recours à la notion de «loi naturelle (φύσεως νόμον)⁵». Il est même le premier des Pères «qui ait mis nettement

1. À *Diognète* V, 5, trad. fr. H. I. Marrou, coll. «Sources chrétiennes», n° 33bis, Paris, Cerf, 2005.

2. *Apologie pour les chrétiens* I, 4, 1, trad. fr. modifiée C. Munier, coll. «Sources chrétiennes», n° 507, Paris, Cerf, 2006.

3. *Apologie* II, 7 (8), 2.

4. Voir notamment saint AMBROISE DE MILAN, *De paradiso* 8, 39 : «Nous comprenons qu'il faut éviter ce qui est naturellement mal, et qu'il faut prescrire ce qui est naturellement bien»; saint THOMAS D'AQUIN le reprendra : «C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal», *Summa Theologiae* IaIIae, q. 94, a. 2. Plus originellement, il faut se référer à la *Lettre aux Romains* 12, 9, dans la traduction de la Vulgate : «Dilectio sine simulatione. Odientes malum, adhaerentes bono», «Que votre amour soit sincère : fuyez le mal avec horreur, attachez-vous au bien».

5. *Apologie* II, 2, 4.

en valeur la notion de “loi naturelle”⁶». La πολιτεία chrétienne se caractérise donc par une double obéissance : aux lois de la cité et à la loi de la nature, dont l’*À Diognète* avait déjà marqué la hiérarchie de perfection : «Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l’emporte en perfection sur les lois» (V, 10). Si les chrétiens sont les citoyens les plus utiles à la cité, c’est parce que ce sont les citoyens qui s’efforcent le plus de vivre selon la *loi de la nature*, c’est-à-dire selon une manière de vivre plus parfaite que les lois de la cité. La loi de la nature n’est pas une loi qui contredit les lois de la cité, mais, au contraire, elle impose une manière de vivre qui les accomplit⁷.

La πολιτεία chrétienne impose donc de comprendre que l’événement dont les chrétiens sont les témoins les engage à penser autrement leur rapport à la loi, au droit et à l’État : non à partir de la «formule creuse» d’un principe formel, ni d’un principe matériel, mais d’un principe qu’on appellera négatif. Ce principe négatif n’est autre que l’amour lui-même, entendu au sens de l’«étrange patience (ὑπομονὴν ξένην)⁸», dont parle Justin à propos des chrétiens face au martyr, qui reprend strictement la définition de l’amour en *1 Corinthiens* 13,7 (l’amour, ἀγάπη, «supporte tout [πάντα ὑπομένει]»), comme la conception de la πολιτεία chrétienne de l’*À Diognète* : ils «supportent tout comme des étrangers (πανθ’ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι)» (V, 5). L’*Apologie* de Justin permet donc de saisir que la loi sur laquelle repose la πολιτεία chrétienne ne s’enracine pas dans un principe métaphysique, mais dans ce principe négatif, dont la fonction est proprement historique : la loi naturelle est la loi qui travaille *de l’intérieur* les lois positives, pour les rendre toujours plus conformes à une parole qui transforme l’homme en véritable *sujet* de la loi – capable de «tout supporter», ou, selon Jean cette fois, d’«aimer jusqu’au bout» (*Jean* 13,1).

6. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l’Église*, Paris, Seuil, 1969, p. 253.

7. On peut dès lors s’étonner que l’un des plus grands théoriciens du droit du XX^e siècle, HANS Kelsen, n’ait vu dans le précepte «faire le bien, éviter le mal» qu’une «formule creuse», «Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und das Rechtspositivismus», in *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, t. 2, éd. par H. R. Klecatski, R. Marcic et H. Schambeck, Vienne, Verlag Österreich, 2010, p. 256 ; trad. fr. V. Faure, «La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique», *Théorie générale du droit et de l’État*, Paris, Bruylant/LGDJ, 2010, p. 462.

8. *Apologie* I, 16, 4.

La double citoyenneté

Les chrétiens entre ciel et terre. Tout le problème de la πολιτεία chrétienne vient de la double citoyenneté des chrétiens, qui sont en même temps – mais non sous le même rapport, nous le verrons – des *citoyens de la terre*, puisqu'ils vivent dans l'une des cités qui composent le monde, et des *citoyens du ciel*, puisqu'ils espèrent l'avènement du royaume, ou encore de la Cité de Dieu. Comme dit l'À Diognète : les chrétiens « se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et le genre de vie, tout en manifestant la nature étonnante et, de l'aveu de tous, paradoxale de leur propre πολιτεία⁹ ». Les chrétiens relèvent donc d'une double πολιτεία : ils se conforment à la πολιτεία de la cité, mais ils ont aussi une πολιτεία qui leur appartient en propre, et dont on a du mal, de l'extérieur, à identifier la nature. Autrement dit, la double citoyenneté des chrétiens est moins problématique en elle-même que par rapport à leur πολιτεία spécifique, pour laquelle, considérée de l'extérieur, le concept manque : « parce que vous avez entendu dire que nous attendons un royaume, vous supposez sans discernement que nous parlons d'un royaume humain, alors qu'il s'agit de celui qui est auprès de Dieu¹⁰ », explique Justin à l'Empereur. La référence à Jean 18,36 est évidente, lorsque le Christ rétorque à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Et d'ajouter : « Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour empêcher qu'on me livre aux autorités juives ». La suite de l'argumentation rend même cette référence doublement obvie : « si nous attendions un royaume humain, nous nierions être chrétiens, afin de n'être point mis à mort et nous chercherions à demeurer cachés, afin de parvenir à ce que nous attendons¹¹ ». En effet, de même que la Croix rend caduque toute idée de concurrence entre la royauté du Christ et la royauté de César, le martyre annule l'idée d'une concurrence entre les deux citoyennetés des chrétiens. Le martyre fournit, de l'intérieur, le concept qui permet de reconnaître la spécificité de la πολιτεία chrétienne comme « phénomène saturé », phénomène pour lequel, de

9. V, 4 (traduction modifiée). On y trouve aussi l'expression « citoyens du ciel » : « Ils passent leur vie sur la terre, mais sont des citoyens du ciel » (V, 9, en référence à *Philippiens* 3,20).

10. *Apologie* I, 11, 1.

11. *Apologie* I, 11, 2.

l'extérieur, le concept fait défaut¹² : il met pleinement en évidence que la « citoyenneté du ciel, πολιτευμα ἐν οὐρανοῖς » (*Philippiens* 3,20), dont se réclament les chrétiens, n'est pas une autre citoyenneté qui serait en concurrence avec la citoyenneté terrestre, mais une autre manière de vivre la citoyenneté terrestre. En tant que citoyens du ciel, les chrétiens sont appelés à vivre la citoyenneté terrestre selon Dieu, et non pas selon l'homme – pour reprendre la distinction qu'Augustin substitue à l'opposition entre vivre selon la chair et vivre selon l'esprit dans la *Cité de Dieu* (XIV, 1-4).

Le monde comme Cité de Dieu. La πολιτεία chrétienne est donc (dis-) tendue entre la terre et le ciel. Mais s'il n'y a pas à proprement parler de concurrence entre les deux citoyennetés, qui relèvent de deux plans différents, la manière qu'ont les chrétiens de vivre dans la cité sans lui appartenir entièrement n'est pas sans conséquence sur la cité. La principale réside dans un élargissement de la cité à l'échelle du monde. Tertullien l'exprime très clairement dans l'*Apologétique* : « Pour nous, que la passion de la gloire et des honneurs laisse froids, en vérité, nous n'avons nul besoin de liges, et nulle chose ne nous est plus étrangère que la chose publique. Nous ne connaissons qu'une seule chose publique, commune à tous : le monde¹³. » Mais l'idée est déjà présente chez Justin : « Nous qui nous haïssions et nous égorgions les uns les autres, nous qui, à cause de leurs coutumes, n'admettions pas de gens d'une autre race à notre foyer, maintenant, après la manifestation du Christ, nous partageons avec eux le même genre de vie. » Ce qui est valable sur le plan culturel, religieux et ethnique l'est aussi sur le plan socioéconomique : « Nous qui aimions par-dessus tout nous procurer de l'argent et des biens, maintenant nous mettons en commun ce que nous possédons et nous le partageons avec quiconque est dans le besoin¹⁴. » Pour autant qu'ils n'ont pas à adopter un genre de vie particulier, les chrétiens rendent possible l'élargissement de la cité à l'humanité tout entière. Certains commentateurs y ont vu une influence décisive du stoïcisme : « Souvent, les Pères ont établi en système des idées conformes à la Bible, mais qui ne s'y trouvent qu'implicitement [...]. Toutes semblent partir d'une même confiance dans les forces naturelles de l'homme. Souvent, elles s'apparentent

12. Nous appliquons à la πολιτεία chrétienne le concept de phénomène saturé élaboré par Jean-Luc Marion ; voir en particulier *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1996, p. 280 s.

13. XXXVIII, 3, trad. fr. modifiée J.-P. Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

14. Respectivement *Apologie* I, 14, 3 et 2.

au stoïcisme essentiel et antique¹⁵. » Toutefois, sans même parler de la loi naturelle sur laquelle nous reviendrons, on peut se demander ce qu'il y a d'« implicite », par exemple, dans les *Actes*, notamment dans le passage auquel Justin se réfère : « Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun¹⁶. » En réalité, les Pères se servent moins du stoïcisme pour expliciter ce qui serait simplement implicite dans la Bible, que pour montrer que les Évangiles décrivent la mise en pratique de ce que le stoïcisme avait laissé à l'état de simple théorie. C'est pourquoi la reprise de certains concepts stoïciens ne va jamais sans une transformation de leur sens, à la lumière de l'événement qui suspend les distinctions et élargit la cité à l'humanité tout entière : la manifestation du Christ *à tous et pour tous*.

L'utilité des chrétiens, un paradoxe ?

L'étrange loyauté des chrétiens. Bien que la manifestation du Christ produise une sorte d'« ἐποχή sans réduction¹⁷ » en suspendant les distinctions, et en élargissant la cité à l'humanité tout entière, les chrétiens sont néanmoins d'une extrême loyauté envers la cité et les autorités qui la régissent. Cette loyauté – qui renforce la thèse énoncée plus haut selon laquelle la πολιτεία chrétienne ne repose pas sur une doctrine politique concurrente – est proprement paradoxale puisque les chrétiens, ne sacrifiant pas aux dieux de la cité, ne reconnaissent pas la logique sur laquelle elle repose. Ce paradoxe est explicitement formulé dans l'*À Diognète* : ils « s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers » (V, 5). Or le premier devoir du citoyen, outre l'obéissance à la loi, n'est-il pas le paiement de l'impôt ? À la suite de Paul

15. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 257.

16. *Actes* 2, 44-45. On peut aussi se référer à *Romains* 10,12 : « Ainsi, il n'y a pas de différence entre Juif et Grec : tous ont un même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent ».

17. Nous appliquons à la manifestation du Christ le concept d'ἐποχή sans réduction développé par Patočka, dans la mesure où ce concept décrit, sur le plan à la fois existentiel et historique, ce que produit cette manifestation : l'avènement d'une communauté universelle dans et par la suspension des intérêts particuliers. Voir notre *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011, p. 183 s.

et d'abord du Christ¹⁸, Justin insiste sur cette obligation et sur son respect exemplaire par les citoyens chrétiens : « Tributs et impôts, à ceux que vous chargez de les collecter, nous nous efforçons de les payer, partout, avant tout le monde, comme il nous en a instruits¹⁹. » Le paiement de l'impôt relève en effet d'une double justification : il s'agit non seulement d'une contribution financière aux services publics (justice, force, administration, etc.), mais aussi d'une marque de respect à l'égard du pouvoir en place. Il s'agit donc certes d'une question d'utilité commune, mais aussi et peut-être avant tout de loyauté envers les autorités civiles. Comme y exhorte la *Lettre aux Romains*, « chacun doit se soumettre aux autorités qui exercent le pouvoir. Car toute autorité vient de Dieu ; celles qui existent ont été établies par lui [...]. C'est encore la raison pour laquelle vous payez des impôts : ceux qui les perçoivent sont chargés par Dieu de s'appliquer à cet office » (13, 1-6). Avant même de reposer sur l'utilité commune, la loyauté chrétienne trouve son fondement dans la parole paulinienne selon laquelle « toute autorité vient de Dieu ». On peut évidemment se demander si cette parole peut être véritablement entendue par ceux qui subissent les persécutions arbitraires de l'autorité qu'ils sont censés respecter : il est extrêmement difficile de respecter une autorité qui commet l'injustice ! Mais l'exigence chrétienne consiste ici à affirmer, à la suite des philosophes grecs (en particulier Démocrite, Socrate et Platon²⁰), qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre. Ne pas respecter l'autorité, même injuste, c'est ne pas rendre à chacun son droit (*jus suum cuique reddere*), c'est-à-dire ne pas respecter l'idée de la justice selon Paul (« reddite omnibus debita », *Romains* 13,7) comme selon les philosophes et juristes romains (notamment Cicéron et Ulpien²¹),

18. *Romains* 13, 7 : « Rendez à chacun ce qui lui est dû : l'impôt, les taxes... » ; *Matthieu* 22,21 : « Rendez à César ce qui est à César... ».

19. *Apologie* I, 17, 1.

20. DÉMOCRITE, B XLV, in *Les présocratiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 863 : « Celui qui commet l'injustice est plus malheureux que celui qui la subit » ; *Gorgias* 469 c et s.

21. Cette idée de la justice apparaît dans la *République* (433 a) de Platon sous la forme « τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν », « faire le sien » : « la justice consiste à faire le sien et à ne pas se disperser ». Elle sera reprise et modifiée dans le *De legibus* I, 19 de Cicéron sous la forme « suum cuique tribuere » (« attribuer à chacun le sien »), qui opère, à la suite d'Aristote, le passage de la perspective morale à la perspective proprement juridique : « Et par cette chose [la loi], ils entendent, suivant le nom grec, “attribuer à chacun le sien” ». On la retrouve enfin dans le *Codex Iuris* I, 1, 10 sous la forme « jus suum cuique tribuere », qui s'appuie sur la définition d'Ulpien : « la justice est la volonté constante et permanente d'attribuer à chacun son droit ». Il faudra toutefois

et donc commettre une injustice en retour. La loyauté des chrétiens s'explique ainsi par un strict respect de la justice telle que Paul, à la suite du Christ, l'a enseignée, mais également telle que les philosophes et juristes romains, à la suite des Grecs, l'ont pensée.

L'utilité négative des chrétiens. Par leur strict respect de la justice, les chrétiens s'avèrent d'une *extrême utilité* à la cité. Justin l'affirme à plusieurs reprises, à travers un jeu de mots qui lui permet de prendre le contrepied de l'accusation dont ils font l'objet : « Le seul énoncé d'un nom n'autorise aucun jugement, ni en bien ni en mal, si l'on fait abstraction des actions qui tombent sous le coup de ce nom ; or, si l'on s'en tient au nom (χριστιανοί) dont on nous fait grief, il se trouve que nous sommes des citoyens les plus utiles (χρησιότατοι) ». Et un peu plus loin : « On nous accuse, en effet, d'être chrétiens ; or il n'est pas juste de haïr ce qui est utile (χρησιόν)²² ». Mais au-delà du jeu de mots, Justin soutient que les chrétiens sont les citoyens les mieux à même d'aider les autorités à réaliser ce que les Romains considèrent comme l'une des premières, voire comme la première finalité de l'ordre politique : *la paix*. Le christianisme implique une intériorisation de l'obligation, si bien que le respect de la loi n'est plus l'effet d'une contrainte extérieure, celle de la force, mais d'une contrainte intérieure, celle de la conscience : « Nous sommes pour vous, plus que tous les hommes, des auxiliaires et des alliés en vue de promouvoir la paix, nous qui enseignons que nul malfaisant, avare, ni perfide ne peut échapper à Dieu, non plus qu'un homme de bien, et que chacun va au châtement ou au salut éternel, selon la qualité de ses actes²³. » On retrouve ici la *Lettre aux Romains*, 13,3-5 : « Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu recevras des éloges, car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien. Mais si tu fais le mal, alors crains ». Et Paul de conclure : « C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais encore par motif de conscience ». En d'autres termes, les chrétiens sont d'autant plus utiles à la cité, ou plutôt aux autorités qui la régissent, qu'ils renforcent leur légitimité en les aidant à réaliser ce pour quoi elles ont été instituées. Il s'agit toutefois d'une utilité *négative*, puisque les chrétiens mettent en lumière, par contraste avec leur strict respect de la justice, l'injustice

attendre le XVII^e siècle pour trouver la forme qui correspond très précisément à la parole de *Romains* 13, 7 : « jus suum cuique *reddere* ». Voir M. Villey, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 2001, p. 111.

22. Respectivement *Apologie* I, 4, 1 et 5.

23. *Apologie* I, 12, 1.

des autorités. Comme l'indique Justin à l'Empereur Antonin le Pieux et à ses fils, Verissimus (Marc-Aurèle) et Lucius, « partout, vous vous entendez appeler pieux et philosophes, gardiens de la justice et amis de la culture ; mais si vous l'êtes effectivement, cela apparaîtra », avant de les accuser : « vous paraissez craindre que tout le monde pratique la justice et que vous ne trouviez plus personne à punir ; pareille attitude conviendrait à des bourreaux mais nullement à des princes pleins de bonté²⁴. » Comprenons-en le principe : *si toute autorité vient de Dieu, toute autorité n'est pas Dieu*. Les chrétiens manifestent cet écart par un strict respect de l'idée romaine (et chrétienne) de la justice : rendre à chacun son droit (*jus suum cuique reddere*), à savoir à César l'obéissance et à Dieu la louange. D'où la distinction : « Voilà pourquoi nous n'adorons que Dieu seul, mais pour le reste nous vous obéissons avec joie, car nous vous reconnaissons comme les rois et les chefs des hommes, et nous demandons dans nos prières qu'avec la puissance souveraine on puisse aussi trouver en vous la saine raison²⁵. » Par leur strict respect de l'idée romaine de la justice, les chrétiens mettent au jour la différence fondamentale, que les autorités romaines ont tendance à nier pour renforcer leur légitimité, entre obéissance et louange – entre elles et Dieu. L'utilité négative, paradoxale des chrétiens réside dans ce retournement de l'idée romaine de la justice contre les autorités romaines elles-mêmes.

La négativité de la loi naturelle

Vivre selon le Christ, fuir le mal. L'idée chrétienne contient certes l'idée romaine de la justice – c'est pour cette raison que les chrétiens peuvent y recourir dans leur argumentation contre les autorités romaines –, mais elle ne s'y réduit pas. Le principe « rendre à chacun son droit » y est en effet subordonné au principe « vivre selon la raison, fuir le mal », dans lequel les chrétiens identifient la raison (λόγος) au Christ lui-même (Λόγος). Cette subordination, qui s'appuie sur *Romains* 12,9 (« Que votre amour soit sincère : fuyez le mal,

24. Respectivement *Apologie* I, 2, 2 et 12, 4.

25. *Apologie* I, 17, 3. Cette distinction sera notamment reprise par Augustin, qui la reconduit au strict respect de l'idée romaine (et chrétienne) de la justice : « Or, la justice est la vertu qui attribue à chacun ce qui lui revient. Quelle est donc la justice de l'homme qui soustrait l'homme lui-même au vrai Dieu et l'asservit aux démons impurs ? », *La Cité de Dieu* XIX, 21, trad. fr. G. Combès, Paris, BA, 1995, p. 603.

attachez-vous au bien»), est parfaitement explicite dans la seconde partie de l'*Apologie*: «les démons – remarque en effet Justin –, ont toujours travaillé à faire haïr tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, s'efforçaient de vivre selon la raison (κατὰ λόγον βιούν) et de fuir le mal (κακίαν φεύγειν) ». Et d'identifier clairement cette raison au Christ lui-même: «il est évident que notre doctrine [chrétienne] surpasse toute doctrine humaine, du fait que le principe rationnel de tout (λογικὸν τὸ ὅλον) est devenu le Christ²⁶». «Vivre selon la raison, fuir le mal», qui devient de manière explicite le premier précepte de la loi naturelle chez les Pères latins sous la forme «faire le bien, éviter le mal²⁷», ne signifie rien d'autre que «vivre selon le Christ, fuir le mal». Loin d'être une «formule creuse», pour reprendre les termes de Kelsen, «vivre selon la raison, fuir le mal» exprime donc l'impératif de suivre le Christ, de suivre son exemple. Bien évidemment, la définition de la loi naturelle à partir du principe «vivre selon la raison, fuir le mal» n'est pas l'invention de Justin. On en trouve l'esquisse chez Platon, bien qu'il n'emploie jamais le terme de loi naturelle (νόμος κατὰ φύσιν), qui se réfère plutôt aux thèses des sophistes, Calliclès et Gorgias. Mais il y a un passage des *Lois* (889 d et s.) où Platon se propose de refonder la loi naturelle sur un principe aussi puissant que la nature: la droite raison (κατὰ λόγον ὀρθόν). On repère ensuite une occurrence dans la *Rhétorique* d'Aristote, quand celui-ci définit la loi naturelle comme loi commune, universelle, mais non comme loi de la droite raison: «par loi commune j'entends la loi naturelle (κοινόν δὲ τὸν κατὰ φύσιν)» (1373 b). Il faut ainsi attendre la *République* de Cicéron pour que la loi naturelle soit expressément assimilée à la loi de la droite raison: «Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison (*recta ratio*); elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes²⁸.» Justin n'est donc pas l'inventeur de la définition de la loi naturelle à partir de la droite raison. Mais son innovation consiste à identifier cette droite raison au Christ, puis à repenser la loi naturelle à partir de cette identification. Ainsi en va-t-il lorsqu'il raconte l'histoire d'une femme convertie qui répudie son mari pour n'avoir pas fait comme elle: «elle se corrigea et s'efforça de convaincre son mari d'être chaste pareillement, en lui exposant cette doctrine et en l'avertissant du châtement par le feu éternel, réservé à ceux qui vivent sans

26. Respectivement *Apologie* II, 7 (8), 2 et 10, 1.

27. Voir *supra* note 4.

28. *La République* III, 22 (33), trad. fr. E. Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

modération et au mépris de la droite raison (λόγου ὀρθοῦ)». Justin justifie ainsi la répudiation du mari réfractaire : « Elle crut, en effet, que ce serait désormais une impiété que de partager la couche d'un mari qui cherchait à se procurer du plaisir par tous les moyens au mépris de la loi naturelle (φῦσεως νόμον) et du droit (δίκαιον)²⁹ ». La seconde partie de l'*Apologie* offre ainsi l'une des premières redéfinitions de la loi naturelle comme loi du Christ.

Se tenir lieu à soi-même de loi. Reste enfin à définir cette loi du Christ qui régit la πολιτεία chrétienne. Le problème d'une telle définition excède le cadre de l'*Apologie*, et il nous faut recourir au *Dialogue avec Tryphon* pour le résoudre – ou plutôt pour le poser : car il se pourrait qu'il n'admette pas de solution, du moins pas de solution positive. On peut en effet soutenir que la définition de la loi du Christ – et donc de la loi naturelle – consiste en son indéfinition même, ce que nous appellerions sa négativité. Comme le dit en effet Justin, « le Christ nous a été donné, loi éternelle et finale, pacte assuré après lequel il n'y a plus de lois, ni de préceptes, ni de commandements³⁰ ». La loi du Christ apparaît ainsi comme la négation même de la loi. La loi du Christ ne peut pas être définie, parce qu'elle n'instaure pas de nouvelles lois, de nouveaux préceptes, de nouveaux commandements mais, au contraire, abolit radicalement toute loi, tout précepte, tout commandement. En replaçant le passage dans le contexte du dialogue avec le rabbin Tryphon, on saisit que Justin entend d'abord par « lois » l'ensemble des lois de l'ancienne loi, la loi juive. Le Christ vient abolir l'ensemble des lois, préceptes et commandements de l'Ancienne Alliance, comme par exemple la circoncision et le sabbat. En même temps, on comprend qu'il ne s'agit pas d'une abolition radicale, mais précisément d'un accomplissement. En ce sens, la loi du Christ est moins négation que mise entre parenthèses, suspension de la loi, qui en délivre le moment de légitimité, comme c'est le cas en *Matthieu* 22,36-40 : « Maître, quel est le plus grand commandement de la loi ? » Jésus lui répondit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ton intelligence ». C'est là le grand, le premier commandement. Un second est semblable à celui-ci : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». À ces deux commandements est suspendue toute la loi (ὅλος ὁ νόμος κρέματα) ». Bien entendu, le Christ ne parle pas ici de « suspension » au sens de mise entre

29. Respectivement *Apologie* II, 2, 2 et 4 (traduction modifiée).

30. *Dialogue avec Tryphon* 11, 2, trad. fr. P. Bobichon, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003.

parenthèses, d'ἐποχή phénoménologique, mais il décrit néanmoins un phénomène commun : sa venue met entre parenthèses tous les commandements et manifeste les deux commandements qui résistent à cette mise entre parenthèses, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain. La loi du Christ libère donc l'homme de la loi, non au sens où elle supprime toute loi, mais au sens où elle reconduit la loi à son essence. L'amour de Dieu et du prochain ne sont pas, à proprement parler, des commandements, mais l'essence des commandements, la loi naturelle elle-même, la loi de l'humanité tout entière, et non plus seulement la loi d'un peuple – en l'occurrence le peuple juif. L'ἐποχή que l'on pourrait qualifier, pour reprendre les termes de Jean-Luc Marion, d'« érotique³¹ » – puisqu'elle reconduit la loi à l'amour en suspendant les commandements –, est donc en même temps une « ἐποχή sans réduction³² » – puisqu'elle naturalise, c'est-à-dire universalise la loi en la reconduisant à l'amour. Or, comme le dit Paul, « quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu à eux-mêmes de loi (ἐαυτοῖς εἶσιν νόμος), eux qui n'ont pas de loi » (*Romains* 2, 14). La loi du Christ n'est donc pas une loi que l'homme a, mais une loi que l'homme est, une loi par laquelle l'homme se tient lieu à lui-même de loi, et donc une loi par laquelle l'homme est libre, autonome : « voulant que les anges et les hommes suivent sa volonté, Dieu a décidé de les rendre autonomes (αὐτεξουσίους) dans la pratique de la justice (πρὸς δικαιοπραξίαν) », explique Justin, qui poursuit : « avec la raison (λόγου) pour savoir par qui ils ont été faits et sont maintenant alors qu'ils n'étaient pas auparavant, et avec la loi (νόμου) pour être jugés par elle s'ils agissent contre la droite raison (ὀρθόν λόγον). C'est nous-mêmes, hommes et anges, qui nous convainçons de mal, si nous ne nous repentons auparavant³³. »

De même que la citoyenneté du ciel ne contredit pas la citoyenneté terrestre, la loi du Christ ne contredit pas les lois positives, parce qu'elle n'a elle-même aucun contenu positif : la loi du Christ n'a aucun contenu déterminé *a priori*, sinon l'impératif d'aimer. Mais elle ne se réduit pas pour autant à une « formule creuse » – comme

31. *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2002.

32. Voir *supra* note 17.

33. *Dialogue* 141, 1, trad. modifiée. Voir aussi l'*Apologie* II, 6 (7), 5 : « Au contraire, parce que Dieu, au commencement, a créé libres (αὐτεξουσίους) la race des anges et celle des hommes, c'est à juste titre qu'ils auront à subir dans un feu éternel le châtement du mal dont ils se seront rendus coupables ».

le voudrait Kelsen. L'impératif d'aimer, c'est l'impératif de vivre selon le Christ. La loi du Christ n'est donc pas une loi vide, mais une loi vivante. Comme le déclare Justin, «le Christ nous a été donné, loi éternelle et finale³⁴». La loi du Christ, c'est le Christ lui-même – la loi «en chair et en os», pour ainsi dire. C'est pourquoi l'homme qui reçoit la loi du Christ devient cette loi, et donc se tient lieu à lui-même de loi. Comme nous l'avons vu, Justin retrouve ici *Romains* 2,14, mais aussi, de manière étonnante, Aristote, qui définit par la même caractéristique – «se tenir lieu à soi-même de loi» –, les citoyens les plus vertueux, les plus excellents, et donc les plus utiles : «l'homme libre et de bon ton se comportera comme nous l'avons indiqué, se tenant en quelque sorte lieu à lui-même de loi (οἷον νόμος ὧν ἑαυτῷ)³⁵». Ou encore : «D'où l'on voit que la législation aussi doit seulement concerner ceux qui sont égaux à la fois par la naissance et la capacité, mais que pour ceux dont il s'agit il n'y a pas de loi : ils se tiennent lieu à eux-mêmes de loi (αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος)³⁶». Cet étonnant rapprochement révèle toute la cohérence et la force de l'argumentation de Justin dans l'*Apologie* : pour autant qu'ils se tiennent lieu à eux-mêmes de loi, les chrétiens sont bien les citoyens les plus utiles à la cité. L'argument philosophique adressé à l'Empereur philosophe est en effet imparable : pourquoi condamner les chrétiens dès lors que, selon le Philosophe lui-même, les chrétiens sont les citoyens les plus utiles à la cité, puisqu'ils se tiennent lieu à eux-mêmes de loi ? Plus : pourquoi condamner les chrétiens dès lors que, se tenant lieu à eux-mêmes de loi, ils sont eux-mêmes, par définition, philosophes – puisque selon Aristote, et peut-être plus encore selon Platon³⁷, le meilleur des citoyens est en effet philosophe ? Dire que les chrétiens se tiennent lieu à eux-mêmes de loi, c'est dire que les chrétiens sont les philosophes par excellence. Il n'y a ainsi aucune contradiction entre christianisme et philosophie,

34. *Dialogue* 11, 2.

35. *Éthique à Nicomaque* 1128 a 30, trad. fr. J. Tricot. On trouve déjà cette idée chez Platon, bien que la formulation ne soit pas exactement la même : « Bien entendu, si un jour il naissait un homme qui, en vertu d'un don divin, possédait la capacité d'unir l'une à l'autre les deux conditions dont j'ai parlé, il n'aurait besoin d'aucune loi pour régir sa conduite. Car ni loi ni ordonnance n'est plus forte que le savoir véritable et il n'est pas permis non plus de soumettre l'intellect à quoi que ce soit, encore moins d'en faire un esclave ; au contraire, il doit commander toutes choses, si réellement il est par nature véritablement vrai et libre », *Lois* 875 c-d, trad. fr. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004.

36. *Politique* 1284 a 10, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

37. *République* 503 b.

bien au contraire : tout chrétien, étant *autonome*, est par définition philosophe – et à rebours, on peut soutenir que tout philosophe est, en ce sens, chrétien, puisqu’il vit selon le λόγος, et donc selon le Christ. Justin l’assume : « ceux qui, parmi les hommes des temps passés, ont vécu sans le λόγος furent nuisibles (ἄχρηστοι), ennemis du Christ, meurtriers de ceux qui vivaient avec le λόγος, alors que ceux qui ont vécu et qui vivent avec le λόγος sont chrétiens³⁸ ». L’argumentation atteint ici son point culminant : en condamnant les chrétiens, l’Empereur philosophe se condamne lui-même, non seulement comme philosophe mais aussi comme chrétien. C’est pourquoi l’attitude chrétienne consiste à ne pas montrer de résistance, mais à laisser le λόγος agir dans la cité, pour que les lois de celle-ci deviennent toujours plus conformes à une parole qui transforme l’homme en véritable *sujet* de la loi – encore une fois, capable de « tout supporter », d’« aimer jusqu’au bout ».

Émilie Tardivel, née en 1980, mariée, est maître de conférences à la Faculté de philosophie de l’Institut catholique de Paris, où elle est également directrice du second cycle, responsable de l’axe de recherche « philosophie morale et politique », et co-responsable du projet prioritaire d’innovation sur le bien commun. Elle est l’auteur d’un essai sur la philosophie de Patočka, intitulé *La liberté au principe* (Paris, Vrin, 2011), et poursuit actuellement ses recherches au croisement de la philosophie politique et de la théologie chrétienne.

38. *Apologie* I,46, 4. On trouve également l’idée dans le *Dialogue* 45, 4 : « Si ceux qui ont fait le bien, ce qui est bien universellement, naturellement, éternellement, sont agréables à Dieu, ils seront aussi sauvés par le Christ à la résurrection, comme les justes qui les ont précédés ».

Nicolas RICHARD

Une apologétique qui marche

– Le cas de la Bohême au moment de la reconquête catholique du XVII^e siècle

La Bohême connaît au XVII^e siècle un basculement religieux sans équivalent dans la chrétienté latine du temps. Autour de 1600, les neuf dixièmes de ses habitants sont hérétiques. En 1700 la population est massivement catholique romaine. Ce basculement s'explique par différentes raisons, en particulier politiques : en 1620, les catholiques remportent la bataille de la Montagne Blanche. Ils restaurent alors un royaume catholique. Les cultes non-catholiques sont proscrits, leurs prédicants expulsés et leurs adhérents placés devant le choix entre conversion et exil. Peut-être 10% de la population quitte le royaume. Mais la majorité fait le choix de la religion catholique, sans doute formellement et extérieurement au début, mais ensuite de manière de plus en plus délibérée et intime, si bien qu'autour de 1700 les signes de ferveur fleurissent partout.

Les causes d'un tel bouleversement sont complexes, et en partie inaccessibles à l'historien. Loin de nous par ailleurs l'idée de sous-estimer le rôle bénéfique joué par l'État catholique pour la conversion de la Bohême. L'appui du bras séculier n'explique pourtant pas tout, d'autant plus que le pouvoir royal du temps est faible et très peu présent dans la vie des populations. Pour que les habitants se soient convertis à la foi catholique, il faut qu'à un moment ou un autre, celle-ci leur ait été exposée, et de manière assez convaincante pour qu'ils puissent y adhérer. Il y a donc bien lieu d'étudier les arguments utilisés pour reconquérir les âmes des Bohêmes au XVII^e siècle. C'est poser la question de l'apologétique dans la Bohême du temps. Comment la

conçoit-on? Plus important encore, comment la pratique-t-on, c'est-à-dire quels arguments emploie-t-on pour convertir? Enfin, quelle place faut-il lui assigner dans la conversion de la Bohême au XVII^e?

La Bohême du XVII^e ne connaît pas le mot «apologétique», et n'emploie «apologie» que dans le titre des célèbres pamphlets de la révolte des États (1618-1620). Mais, si le mot n'existe pas, la chose est bien présente. Elle soucie la congrégation romaine *de Propaganda fide*, créée en 1622 par Grégoire XV, qui cherche à contrôler la formation des missionnaires et, à ce titre, à faire ouvrir assez de *studia* pour l'étude de la controverse¹. Cette théologie de controverse, qui est la science par excellence des missionnaires, est largement enseignée dans la Prague du XVII^e: l'université jésuite en a depuis longtemps une chaire et le séminaire archidiocésain la fait enseigner par les conventuels. Le but de ces cours était de fournir aux auditeurs les armes pour défendre la doctrine catholique et réfuter les hérétiques, ce que nous entendons donc par apologétique. Mais on n'en sait pas plus. Il ne reste presque pas, à notre connaissance, de trace manuscrite ou imprimée de ces cours². Sans doute la matière était-elle assez secondaire, voire ne formait-elle pas de discipline à part. Dans les séminaires français du XVII^e, les manuels de théologie, les manuscrits de cours et les cahiers des élèves étaient remplis essentiellement d'arguments réfutant les différentes doctrines hérétiques³. À Prague également, les franciscains irlandais qui dirigeaient le séminaire archidiocésain enseignaient la théologie sacramentelle à leurs élèves à grand renfort de références tirées des controversistes anglais du XVI^e siècle⁴.

1. Hermann TÜCHLE, *Acta S.C. De Propaganda Fide Germaniam spectantia... 1622-1649*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1962, pp. 59-60 (23 et 28 VII 1624).

2. À l'exception du probable manuel d'un ancien professeur de théologie (de controverse?) et de droit canon au *studium* pragois de N.-D.-des-Neiges, le P. B. SANNIG ofm, *Schola controversica... Neo-Pragæ... 1688*. HURTER, *Nomenclator*, t. IV, cc. 335-336.

3. Je remercie M. l'abbé Portail, qui termine sa thèse sur la doctrine de l'Eucharistie dans les séminaires français du Grand Siècle, de m'avoir fourni cet intéressant point de comparaison.

4. Par ex. le ms. de cours *De Eucharistiæ sacramento* (1637-1638), Strahov DA V 40, dicté au séminaire archiépiscopal par un franciscain irlandais, s'appuie essentiellement sur les œuvres du cardinal anglais William Allen, qui était non seulement un érudit, Préfet de la Vaticane en 1591, mais un praticien de la mission en terre hérétique; en ce sens, le choix des franciscains du séminaire pragois était heureux. Sur leurs cours en général, voir la mise au point bibliographique de Jan PÁREZ & Hedvika KUCHAROVÁ «On the trail of Irish émigrés in the collections of the Strahov Abbey

Cette influence des ouvrages de controversistes étrangers se fait d'ailleurs sentir bien au-delà du milieu scolaire. Le clergé de Bohême du XVII^e lit les saints Canisius et Bellarmin, ou le vénérable Baronius, bien plus que des écrivains locaux. Est-ce pour autant adapté au royaume à convertir ?

Dans une certaine limite seulement. Le royaume est hérétique, il n'est pas protestant : les doctrines qui y ont cours sont un extraordinaire mélange qui ne correspond à aucune orthodoxie. Le problème se pose aux auteurs locaux. Le père Becanus, confesseur de l'Empereur, publie en 1623 à Prague un abrégé de controverse fort prisé par saint Vincent de Paul. Il distribue son propos selon les idées des différentes sectes, des hussites aux machiavéliens (*politici*). Il vaut mieux réfuter des idées en l'air qu'une confession dans laquelle nul ne se reconnaît. Becanus veut convertir. Il conseille les missionnaires sur la manière de traiter les hérétiques : être sévère avec les tièdes, doux avec les zélés, amical avec les hésitants, utiliser la dialectique face aux plus orgueilleux et aux contumaces... Par-dessus tout, Becanus met en garde son lecteur : qu'il prêche, mais c'est Dieu qui convertira⁵.

L'abrégé de controverse de Becanus est réellement une méthode d'apologétique, car le but est, au-delà de la réfutation, la conversion. Est-ce le cas de toute la littérature de controverse de la Bohême du XVII^e ? Ce serait illusoire de l'affirmer. En 1628, le capucin Valérien Magni (1586-1661) publie à Prague une *De A catholicorum credendi Regula*⁶, claire, courte, fondée sur l'Écriture et le bon sens, qui est une apologie pour le magistère, donc une apologétique. Elle semble si dangereuse que pendant plus de trente ans, les protestants accumulent les réfutations, auxquelles Magni répond : là, c'est de la controverse, car il reprend les arguments des adversaires et s'emploie à les détruire à son tour⁷.

Une distinction formelle entre controverse et apologétique est donc possible dans la Bohême du XVII^e, mais elle ne permet pas, concrètement, de délimiter un corpus de textes. D'ailleurs ce n'est pas ce qui importe à l'époque. La *Propaganda* ne doutait de la nécessité ni de la

Library in Prague» in Thomas O'CONNOR & Mary Ann LYONS (dir.), *The Ulster Earls and baroque Europe, Refashioning Irish identities, 1600-1800*, Four Courts Press & The Pontifical Irish College, Rome, 2010, pp. 183-222.

5. [Martinus BECANUS SJ.] *Compendium manualis controversiarum... de fide ac religione...* Prague, P. Sessius, 1623, ici ff. 11v-14v.

6. *Valeriani Magni Mediolanensis [...] De A catholicorum [...]*, Prague, P. Sessius, 1628.

7. Pour le détail, voir P. Édouard D'ALENÇON OCAP., «Magni» *DTC*, IX2, cc. 1553-1565.

controverse comme science, ni de l'imprimé comme moyen de diffusion, mais elle se méfiait dès ses débuts de la controverse publique⁸. La concession par Magni de l'absence d'argument scripturaire pour l'infailibilité pontificale⁹ provoqua le décret du 6 décembre 1655 imposant aux missionnaires une censure préalable que certains pratiquaient déjà¹⁰. Rome préférait donc l'absence de controverse à l'emploi d'arguments faibles¹¹ ou douteux. Ce n'était pourtant pas la fin de la controverse en elle-même¹².

La littérature de controverse publiée, ou utilisée dans la Bohême du XVII^e est plus une théorie de l'apologétique qu'une apologétique proprement dite. Elle ne dit pas les arguments qu'utilisent réellement les missionnaires, ceux dont ils savent, d'expérience, qu'ils font mouche et permettent l'adhésion de l'intelligence aux vérités révélées et prêchées. Observer et étudier l'apologétique en pratique nécessite d'autres sources. La prudence impose de ne pas taxer d'apologétique chaque cérémonie, chantier d'église ou traité d'histoire, sauf quand un tel dessein est clairement affiché. Les sources deviennent alors rares et reflètent mal l'immense travail missionnaire effectué en Bohême au XVII^e. En voici cependant trois exemples.

C'est un monument d'amour filial et paternel que la correspondance entre le jeune Vilém Slavata (futur défenestré de 1618)¹³ et son père. En 1597, comme un certain nombre de nobles de Bohême, le jeune Vilém se convertit au catholicisme et abandonne l'Unité

8. Voir les licences concédées par le Saint-Office aux missionnaires *d'intervenire alle prediche delli eretici con fine di confutare i loro errori*. Par ex. Rome, ACDF, ST. ST., TT 1B, f. 94, Vienne, 23 III 1624, Carafa à Millini.

9. Rome, ACDF, ST. ST., TT 1B, f. 781-782 et surtout 784-785.

10. Par ex. Rome, APF, SOCG, vol. 79 (1637), ff. 191-6, Tyrnau, 12 II 1637, Joseph de Capoue OConv à SCPF.

11. Bruno Neveu employait l'expression *apologétique à gros grains* : comme le « catholique à gros grains », l'apologétique du même nom n'est pas l'exposé grossier des vérités catholiques mais une argumentation qui ne respecte pas la religion, en s'appuyant sur des raisons – peut-être raffinées et efficaces –, mais dangereuses et douteuses doctrinalement (B. NEVEU, *Érudition et Religion*, Albin Michel 1994, p. 388).

12. Comme le montre l'éd. à Prague en 1678 de la *Theologia quadripartita [...] Polemica, præcipuas Fidei Controversias, ad brevem, ac facilem Methodum redactas, Pratica [...] Sacra [...] Catechetica [...] Primum Lovanij Anno 1671 excusa, [...]* du P. R. ARCHDEKIN sj (*Archdeacon*).

13. František TEPLÝ, « Proč se stal Vilém Slavata z Chlumu a Košumberka z českého bratra katolíkem », *Sborník Historického Kroužku*, roč. XIII (1912), pp. 205-221, et XIV (1913), pp. 25-41, 171-181.

des Frères calvinisants de son père. S'ensuit une correspondance, qu'amorce le père en disant à Vilém sa crainte de le voir apostat. La réponse du fils est d'abord une apologie *pro domo*, qui retrace son itinéraire spirituel. Dans la société mêlée du temps, il a fréquenté des catholiques. Leur foi l'a impressionné. Après une crise intérieure, il l'a reçue à son tour comme un don. De là, Vilém passe à l'apologétique : cette foi catholique, poursuit-il, il croit à sa perpétuité, sans hérésie, dans l'Église depuis les Apôtres. Catholique, il a la même foi que ses ancêtres des siècles passés. Face au fourmillement des sectes dans le royaume, Vilém affirme qu'il faut recevoir la doctrine de l'Église et non l'inverse. La réponse de son père cherche à prouver que Rome n'est pas l'Église catholique, d'abord de façon négative, en montrant en quoi elle s'éloigne du *Credo*, puis positive, en développant sa vision de la vraie Église. Slavata père nie les divergences entre les différentes confessions non-catholiques, en citant l'autorité du genevois Gaspard Laurent¹⁴ ; son Église, hors de laquelle il n'y a pas de salut, a Dieu pour chef, les pieuses gens du monde entier comme membres, et croit les douze articles du Credo et eux seuls. Les vertus de certains membres de sa communauté lui servent d'argument et rendent inutiles les miracles.

Pour les Slavata comme pour les controversistes, le nœud du problème est donc bien l'Église. À la certitude de l'élection qu'a son père, Vilém Slavata répond par sa foi romaine, dans une interminable missive qui laisse pourtant de côté beaucoup d'arguments paternels en renvoyant aux controversistes¹⁵. Il réfute l'argument de la vertu : tous louent l'exceptionnelle vertu des anabaptistes et pourtant eux deux s'accordent sur l'erreur de la doctrine qui produit des gens si respectables. La pointe de l'argumentation de Vilém est l'histoire : saint Venceslas et les évangélistes étaient catholiques et envoyés par Rome, ce dont attestent les monuments, les églises, les autels anciens. Le patriotisme commande donc le catholicisme. L'apologie de Slavata finit par un autre argument, celui de la confession sacramentelle, non pas avilissante comme le prétendaient les Frères, mais ardue et en même temps source de joie et de paix.

14. Cet érudit cherchait à prouver le consensus entre les professions de foi de Luther, Calvin, la *Confessio Bohemica* et les Pères. Voir [G. LAURENT] *Catholicus et orthodoxus ecclesiae consensus* [...], Genève, Vignon, 1595.

15. En part. l'*Enchiridion controversiarum*, traduit en tchèque et allemand, de François COSTER sj (1532-1619, voir *DTC*, III2 cc. 1920-1922), et les œuvres d'Henri BLYSSEM sj (1526-1586), brillant controversiste et prédicateur de la première génération des jésuites de Prague et de Graz (*DTC*, III1, cc. 917-918).

Laïcs, mais cultivés, les Slavata ont une dette évidente à l'égard des traités de controverse quant aux arguments, non quant à la structure et la méthode. Un théologien procéderait-il de la même manière ?

Pas forcément. Voici le cas du missionnaire apostolique Hieronymus Lappi, un franciscain conventuel. En 1624, il est envoyé discuter avec un seigneur de Bohême du Nord, Vilém Vchynský (Kinský), luthérien, mais que l'Empereur veut ménager, alors qu'ordre est donné d'expulser tous les prédicants hérétiques du royaume. Lappi doit le persuader, non de se convertir, mais de se soumettre au nouvel ordre politique du royaume, catholique. Il faut éviter que Vchynský ne s'exile en Saxe ou ne refuse d'obéir, ce qui fragiliserait la politique impériale et ecclésiastique dans les deux cas. Il faut donc maintenir le dialogue et convaincre un luthérien que l'installation de curés catholiques est une bonne chose.

Quoique docteur en théologie, Lappi n'a guère recours à la controverse doctrinale. Introduire des curés catholiques, dit-il, c'est une garantie d'ordre et de vertu, car il existe des prisons et une juridiction ecclésiastique, que n'ont pas les protestants dans la Bohême d'alors. Quant à la conscience de Vchynský, qui reconnaît qu'elle cède devant la force, il lui propose comme baume un décret impératif lui ordonnant d'expulser les pasteurs de ses domaines. Mais les remplacer par d'autres protestants, cela, un Empereur chrétien n'y peut consentir, à qui sa conscience dicte d'arracher l'ivraie, mais interdit de la semer.

Ces arguments portent. Vchynský expulse ses pasteurs et ne s'exile pas pour le moment. Mais le franciscain a un mot malheureux, en permettant à Vchynský de passer la proche frontière saxonne pour y pratiquer le culte luthérien en famille. Rome¹⁶, de qui Lappi tient juridiction (donc magistère ecclésiastique), le reprend : les droits de la vérité doivent toujours primer, c'est-à-dire ici que Lappi ne peut encourager la doctrine erronée de liberté des cultes¹⁷.

Autant que sur des arguments, l'apologétique de Lappi se fonde sur des observations sur la force du conformisme social et politique. Le trait se retrouve chez la plupart des missionnaires en Bohême au XVII^e qui semblent estimer que les arguments proprement

16. Éd. in H. KOLLMAN, *Acta SCPF res gestas bohemicas* [...], Pragæ, t. II, 1954, pp. 201-213, 222-224, 309-311, 317, 328-335, 337-340.

17. Au sens de Léon XIII (*Libertas præstantissimum*).

théologiques ne sont pas les plus efficaces pour convertir ou, en tout cas, qui les emploient peu. La mission de Branná¹⁸ en 1650-1651 le montre bien. Deux commissions y sont envoyées, l'une par la diète, l'autre par l'archevêque. Les missionnaires de la seconde se plaignent amèrement des laïcs de la première et de leurs exactions et violences, quoiqu'ils se réjouissent en même temps de l'appui du bras séculier : l'autorité de la diète et du souverain est un bon argument apologétique.

Les missionnaires ont d'autres arguments. On sait lesquels, ce qui est rare, grâce au résumé des six raisons employées « pour convertir plus facilement les paroissiens de Branná ». Quels sont, après trente ans de pratique missionnaire en Bohême, ces arguments apologétiques estimés les plus efficaces ? L'histoire du royaume d'abord, qui enseigne que les périodes de prospérité sont toujours celles où souverain et sujets sont unanimement catholiques. Les premiers apôtres de Bohême n'étaient ni hussites ni luthériens ni calvinistes, continue l'auteur, ils étaient catholiques et envoyés par le Siège apostolique. Les troisième et quatrième arguments portent sur le temps (les saints du calendrier sont catholiques) et les lieux (les églises et le paysage sont catholiques). Il y a une seule foi et une seule Église, comme dit l'Apôtre et le reconnaissent les habitants du royaume. Quel régnicole, de nos jours, doute que la plus vieille Église soit la seule vraie ? Avance alors le cinquième argument. Le sixième touche un point sensible chez d'anciens hussites, celui du calice : l'Écriture ordonne le culte du Précieux Sang, mais non la communion sous l'espèce du vin.

Plutôt que de parler à partir de là d'une hypothétique construction d'identité catholique et tchèque, constatons simplement que ces missionnaires proposent par la conversion de se réconcilier avec soi-même, avec sa famille et avec l'intégrité de la communauté par l'entrée dans une communauté plus vaste et plus ancienne que le royaume dont elle est l'origine : l'Église catholique. Mais ces arguments – l'histoire, la cité, les sacrements – ont-ils réellement converti la Bohême au XVII^e ?

Si les sources n'ont gardé trace des motifs de conversion des centaines de milliers de régnicoles, elles montrent pourtant la place que l'époque attribue à l'apologétique dans l'entreprise missionnaire. Cela permet de voir ce qu'on en attendait réellement.

18. Vienne, AVA, FA-Harrach, cart. 158.

Dans la Bohême du XVII^e, l'apologétique est tout d'abord une question éminemment politique. Ses arguments forment le leitmotiv des différents édits des années 1620 qui restaurent un royaume catholique. Le souverain y rappelle par exemple la grandeur de la Bohême quand elle était fervente et catholique¹⁹. En ce sens, l'apologétique a su imposer (ou au moins fournir) un langage à la politique et à la société. L'apologétique est politique aussi à cause de l'appui du bras séculier qu'elle sollicite. En découlent bien des abus et des tensions entre Rome, le clergé et les autorités temporelles. Pourtant, le bras séculier ne faisait que rendre compte d'une évidence que les théologiens avaient su faire partager aux élites : qu'une société se doit d'être catholique pour rester société. *A contrario*, non sans réalisme, les théologiens savaient que l'apologétique ne pouvait faire abstraction de la dimension politique de l'individu dans sa démarche.

Du point de vue ecclésiastique, l'apologétique occupe une place assez restreinte. Au moment de la reconquête catholique, la théologie de controverse irrigue toutes les études ecclésiastiques. Mais elle ne se retrouve que peu dans les sermons apologétiques des missionnaires, et pas dans les sermons dominicaux du clergé. Ceux-ci sont essentiellement l'exposé des doctrines, pas leur défense. Le catéchisme contient plus de traces d'apologétique que la prédication, grâce au *petit Canisius*, qui veut fortifier la foi catholique des catéchisés, non les convaincre. Et la hiérarchie semble plus attendre de l'enseignement et du catéchisme que de l'apologétique pour une évangélisation en profondeur.

Dans le pays apostat qu'est la Bohême de la reconquête catholique, la force de l'apologétique a sans doute été de ne pas former une véritable discipline. Restée dans l'ombre de la controverse, et préservée par Rome des arguments théologiques douteux, elle a dû chercher dans le champ historique, politique et sacramentel l'essentiel de ses raisons. Ce faisant, elle a su montrer la nécessité de l'ordre social catholique et a ainsi su parler non seulement aux individus, mais à la communauté toute entière. En même temps, parce qu'elle n'existait pas vraiment, l'apologétique n'a pas été tentée de

19. Par ex. le décret de la St Ignace 1627, éd. in [Bohuslaus BALBINUS SJ] *Miscellanea* [...] *Dec. I., Lib. VIII., Epistolaris Vol. I.* [...] *Vetero-Pragæ* [...] *Labaum*, 1688, p. 136.

Une apologétique qui marche

remplacer le catéchisme et la prédication de la doctrine – choses qui appartiennent à la paroisse et à la famille. C'est cette sagesse qui fait la particularité, la force et – sans doute – l'exemplarité du discours apologétique qui a ramené à l'Église la Bohême au XVII^e siècle.

Nicolas Richard est pensionnaire à la Fondation Thiers. Il vient de soutenir sa thèse de doctorat d'histoire à l'Université Charles de Prague et à l'Université de Paris-Sorbonne sur «Clergé paroissial et changement religieux dans l'archidiocèse de Prague, du Concile de Trente à la fin du XVII^e siècle»; il a publié un certain nombre d'articles, dont «Paroisse, territoire et communauté dans la Bohême de l'époque moderne», in *La Paroisse, communauté et territoire. Constitution et recomposition du maillage paroissial*, Bernard Merdrignac, Daniel Pichot, Louisa Plouchart, Georges Provost (dir.), Rennes, PUR, 2013, pp. 197-206; avec Martin Nejedlý «Chlebové kuličky a dým z černého prachu, koráby, bitva a karmelitán: portrét Oliviera Chalina jako historika», in Olivier Chaline, *Bílá Hora*, Prague, Nakladatelství Karolinum 2011, pp. 11-51; paraîtra bientôt aux PUR dans les actes du colloque de Nantes sur Victor-Lucien Tapié un article sur «Victor-Lucien Tapié et l'historiographie de la Bohême».

Corinne MARION

Auguste Nicolas, un laïc apologiste au XIX^e siècle

« Ne soyons ni *incrédules* ni *crédules* mais *croyants* et *philosophes* »

(*Études philosophiques sur le christianisme*, Paris, 1852, t. 4, p. 310).

Succès d'un apologiste d'aventure et de fortune ¹

Rien ne prédisposait Auguste Nicolas (1807-1888), ancien avocat à la Cour royale de Bordeaux puis magistrat, marié et père de famille (il eut neuf enfants), à devenir l'auteur à succès qu'il fut sa vie durant. Son premier ouvrage, *Études philosophiques sur le christianisme*², publié en quatre volumes entre 1842 et 1845, connu 26 éditions de son vivant, fut traduit en anglais, en allemand, en italien, en espagnol, en polonais et en grec. Il fut cité par Flaubert, dans *Madame Bovary* (1857), quand, de part et d'autre du lit de mort d'Emma Bovary, l'apothicaire « philosophe », M. Homais et le prêtre, M. Bournisien, s'opposent mutuellement leurs auteurs de référence³.

1. Ainsi qu'il se désigne lui-même à la p. 2 de ses *Mémoires* inédits.

2. Les références seront données ici dans l'édition de 1852.

3. « Lisez Voltaire ! disait l'un ; lisez d'Holbach, lisez l'Encyclopédie ! – Lisez les Lettres de quelques juifs portugais ! disait l'autre ; lisez la Raison du christianisme, par Nicolas, ancien magistrat ! » Flaubert, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1964, p. 686. Flaubert confond avec le livre d'A. Eugène Genoude, *La Raison du christianisme ou Preuves de la vérité de la religion, tirées des écrits des plus grands hommes de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne*, Paris, 1836.

Les *Études philosophiques* valurent une abondante correspondance à leur auteur⁴ témoignant des bienfaits produits, voire de conversions : la poétesse Marceline Desbordes-Valmore et son mari, acteur, un socialiste incarcéré⁵, un détenu d'une prison centrale⁶, ou encore Tito Speri⁷, condamné à mort en Italie⁸. La liste est longue. Devant un tel succès, Alfred de Falloux, alors ministre de l'Instruction et des Cultes, fit venir l'auteur à Paris en lui offrant, par arrêté du 1^{er} mars 1849, la place de chef de la première⁹ division de la Direction générale des cultes.

Les raisons de l'entreprise

Auguste Nicolas, qui reconnaissait lui-même n'être ni théologien ni philosophe de formation, s'est lancé dans cette entreprise pour répondre à une demande privée : son beau-frère ayant eu la douleur de perdre son unique enfant lui écrivit « que le malheur l'avait porté à la réflexion, qu'il avait tourné ses regards vers la Religion, et que, plus que jamais, il désirait la trouver vraie¹⁰ ». Il pria donc Auguste Nicolas, qu'il savait croyant, « de résoudre ses doutes, et de lui exposer les fondements [...] de la Religion chrétienne¹¹ ». Ce dernier, bien qu'effrayé devant une telle responsabilité, décida de répondre à « cette prière d'un père désolé qui demandait que je lui rendisse son enfant en espérance¹² ».

Il commença donc par rédiger une lettre de quatre pages dont il ne fut pas satisfait. Il voulut approfondir sa réflexion : ce travail se prolongea pendant quatre ans et aboutit à quatre volumes. Plus d'une fois découragé devant l'ampleur de la tâche et près d'abandonner, il

4. Cette correspondance vient d'être confiée à la Bibliothèque de l'Institut de France où on peut la consulter selon les conditions de la Bibliothèque.

5. *Quarante jours de cellule*, par le docteur BOURET. Témoignage rapporté par le biographe P. LAPEYRE, *Auguste Nicolas, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1892, pp. 174-187.

6. *Ibid.*, p. 188.

7. Tito Speri (Brescia, 1825 – Belfiore, 1853) est un patriote italien, héros du Risorgimento.

8. Voir dans la correspondance, la lettre de Caterino Nale, du 30 septembre 1869.

9. « Dix jours après, un arrêté ministériel réorganisait les services [...] et plaçait M. Nicolas à la tête de la deuxième division » (P. LAPEYRE, *op. cit.*, p. 111).

10. Préface de la première édition des *Études philosophiques sur le christianisme*, Paris, nouvelle édition revue et augmentée, 1852, p. 27.

11. *Ibid.*, p. 27.

12. *Ibid.*, p. 27.

reçut cependant quelques encouragements en cours de route, dont ceux du Père Henri Lacordaire, qui venait de restaurer l'ordre dominicain en France et qui était venu prêcher à Bordeaux. Celui-ci lui adressa, lors de la publication des *Études*, une longue lettre qui fut insérée dans les éditions ultérieures, lettre instructive, tant par les compliments que par les critiques qu'elle contient. J'y reviendrai.

Conditions posées

Au moment de répondre à la sollicitation de son parent, Auguste Nicolas précise les conditions de sa réponse. Il écarte d'abord certains malentendus : « Pourrai-je vous démontrer, comme on le dit trop ordinairement la Religion chrétienne ? [...] Si, par ce mot démontrer, vous vous attendez à une évidence géométrique qui saisisse sur le champ l'esprit, [...] non, je ne puis pas vous la démontrer¹³ ». Il voulut s'assurer ensuite que son interlocuteur était animé d'un « vrai désir d'être éclairé¹⁴ ». Il sait bien que, dans ce genre de débat, une des difficultés rencontrées est « une tendance secrète à l'objection plutôt qu'à la solution... » (III, 6).

Enfin, à cette demande, le demandeur joint une exigence concernant la réponse attendue : « Ce n'est pas dans son cœur que l'homme doit chercher la vérité ; [...] La raison, l'inhumaine raison, doit seule nous guider. Il faut soumettre préalablement toutes les impulsions du cœur à l'examen de la raison » (I, p. 47). Si l'auteur tiendra à l'adjectif « philosophiques » pour qualifier ces *Études*, et qu'il insistera sur le rôle de la raison, dont il défendra l'honneur et la légitimité, il en précisera aussi les limites, et le champ de ses investigations, à côté du cœur, du goût, de la volonté et du sens moral, sans lesquels la raison est atrophiée : « Faut-il n'admettre que ce qu'elle comprend ? Mais alors ce serait répudier presque tous les trésors de notre intelligence ; car nos certitudes débordent de toute part nos compréhensions » (I, p. 50).

L'esprit de l'époque

Lacordaire, dans sa lettre-préface à la deuxième édition, après beaucoup de compliments, reproche à Auguste Nicolas de ne pas s'être engagé dans « la haute métaphysique religieuse », alors même

13. *Ibid.*, pp. 43-44.

14. *Ibid.*, p. 45.

qu'il en avait les moyens, comme en témoigne, dit-il, le magnifique chapitre sur la Trinité. C'est que l'auteur, en répondant à une personne privée, s'adressait au grand nombre, et pas seulement aux esprits spéculatifs.

Il va s'employer en effet, tout au long de son travail, à dénoncer et démonter la funeste erreur, selon laquelle la foi n'aurait rien à voir avec la raison, ni la religion avec la philosophie. Il s'adresse donc aussi bien aux incroyants qu'aux chrétiens méfiants devant la « Raison¹⁵ », comprise par les Lumières, comme la faculté humaine qui s'érige en absolu et ne reconnaît de validité et de réalité qu'à ce qu'elle est capable de comprendre par ses seuls moyens.

Il se demande pourquoi des preuves historiques irréfutables ne convainquent pas. C'est que l'incrédulité tient autant à des raisons morales qu'à des raisons rationnelles. En effet, nos dispositions morales nous portent – ou ne nous portent pas – à accueillir la réalité de l'Évangile, car sommes-nous prêts à recevoir la lumière qui révèle nos propres ténèbres (*Jean* 3,18-19)? Il s'ensuit que nous pouvons avoir la certitude d'un fait historique sans que cela entraîne une conviction de notre part, du fait de nos dispositions morales. Les vrais obstacles ne sont pas, bien souvent, d'ordre intellectuel, et il précise, à propos de la révélation : « Ce n'est pas son obscurité, c'est sa sainteté qui fait notre incrédulité » (I, p. 66).

Autre motif d'incrédulité : une disposition de l'esprit qui tend à rejeter tout ce qui semble *a priori* impossible. L'idée d'impossibilité fonctionne alors comme une fin de non-recevoir qui détruit à l'avance tout fait ou événement, y compris les plus manifestes. Or, il est normal qu'un événement divin, issu d'un esprit infini, ne soit pas compris par un esprit fini. Le contraire serait anormal. D'ailleurs, cette attitude entraîne des contradictions : « Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité ? Qu'y a-t-il en même temps de plus certain ? Car ceux qui la refusent à Dieu sont obligés de l'attribuer à la matière » (I, p. 50).

Il ajoute enfin une observation psychologique : attention à ces vérités qu'on croit connaître, parce qu'on les a trop entendues, mais à un âge où on ne pouvait les apprécier : on est condamné à les ignorer si on n'accepte pas de les revoir avec un œil neuf.

15. Voir article « Philosophe » de l'*Encyclopédie* : « La raison est à l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien. La grâce détermine le chrétien à agir ; la raison détermine le philosophe. »

En réalité, l'incrédulité tient, pour une bonne part, à l'ignorance de la substance même du christianisme. Cette ignorance est d'ailleurs bien souvent également le lot de trop de chrétiens qui se soumettent aveuglément, au nom de la foi, aux mystères chrétiens. C'est bien sûr l'adverbe *aveuglément* qui est ici critiqué : « Comme si la foi consistait dans une disposition à tout croire en somme sans savoir ce qu'on croit » (III, 86-87) ! Et il rappelle la réflexion de saint Augustin sur les liens qu'entretiennent la foi et la raison¹⁶.

Si cette attitude frileuse peut s'expliquer par la fureur destructrice du siècle précédent, cependant ce temps n'est plus. L'auteur constate le retour – sinon de la foi – du moins d'une certaine bonne foi, d'un désir de croire, non sans de solides raisons. Aujourd'hui, « ce n'est pas une raison orgueilleuse qui veut dominer, c'est une raison étendue et exercée qui veut se nourrir » (II, pp. 293-294).

Foi et raison

Il précise alors que ce que l'on appelle Raison en saine philosophie n'est autre que ce qu'on entend par le Verbe en théologie, Jésus Christ ; que notre intelligence a été formée pour la posséder (cette Raison) et en jouir. Que certes notre raison seule, lorsqu'elle veut se séparer orgueilleusement de sa source, déraisonne. Mais à trop s'en défier on lui méconnaît ce par quoi l'homme est à l'image de Dieu. Aux incroyants, il explique que « la foi n'est que la thérapeutique de la raison ; lui résister, c'est résister à la Raison même » (II, 246). Aux chrétiens méfiants, il rappelle que « la lumière naturelle de la raison, quelque affaiblie qu'elle soit, est une lumière divine tout comme la foi, et au même titre, puisqu'elle est également le Verbe de Dieu » (II, p. 246). Et il définit l'esprit philosophique, au bon sens du terme, comme « la pénétration respectueuse des vérités et des fondements de la foi par les lumières naturelles de la raison » (I, pp. 72-73).

16. Saint AUGUSTIN : « L'Église exige la foi ; et c'est parce que nous avons tant de raisons de croire, et toutes si fortes et si pressantes, qu'elle exige la foi et l'humble soumission à tous ses divins enseignements. Qu'on n'aille donc point lui imputer de demander une foi absolument aveugle et sans raison ou l'accuser de prétendre que ceux qui ont cru [...] ne puissent pas continuer d'user de leur raison pour rendre leur foi toujours plus humble, mais aussi toujours plus éclairée. C'est [...] une calomnie contre l'Église même, qu'il reste à détruire » (*Lettre CXX à Consentius*), citée en II, p. 290 et qu'il commente longuement dans la note de la p. 291.

Il faut adopter maintenant une autre manière. « La religion doit être présentée aujourd'hui, jusque dans ses dogmes, philosophiquement, [...]. Sans quoi, « on autoriserait, par une réserve hors de saison, les préventions et les préjugés qui ne manqueraient pas de se former dans des têtes vides et en travail » (II, pp. 293-294). Il convient donc de « déraciner les préjugés, dissiper l'ignorance ».

Une nouvelle apologétique

Lacordaire écrira à l'auteur : « Votre livre, malgré ses défauts, est le plus complet, le plus instructif, le plus habile et le plus neuf que j'aie lu en faveur de notre commune foi. Vous serez désormais ma meilleure réponse à qui me demandera un livre où il puisse apprendre à connaître Jésus-Christ¹⁷ ».

N'y avait-il aucun livre à indiquer ?

Après les attaques des Lumières contre le christianisme, la tourmente révolutionnaire engendra chez beaucoup une nostalgie du spirituel. Chateaubriand y répondit avec éclat par la publication du *Génie du christianisme*. Cependant, s'il décrit avec talent les beautés de la révélation, il n'en démontre pas vraiment la vérité profonde. Il s'adresse au sentiment et au sens esthétique plus qu'il ne fait appel à la raison. Joseph de Maistre et Louis de Bonald ont traité du christianisme dans ses rapports avec la politique. Au dire de Lacordaire les conférences de Frayssinous comportaient beaucoup de lacunes.

En août 1845 un premier compte rendu des *Études*, paru dans le *Correspondant*, souligne que sous la plume de cet auteur, « l'apologétique se renouvelle ; elle dépouille ses formes scholastiques et surannées ; elle s'adapte aux besoins et aux raisons de notre temps ».

En se lançant dans cette entreprise, Auguste Nicolas s'est bien sûr appuyé sur ses prédécesseurs. Il connaît les bons auteurs : les Pères de l'Église, particulièrement Augustin ; puis Pascal, Bossuet, Malebranche, mais aussi Descartes et Montaigne, sans oublier bien sûr Platon, Cicéron et les penseurs de l'Antiquité. S'il a repris dans ses grandes lignes le plan classique de l'apologie, cela ne signifie pas

17. Lettre à Auguste Nicolas, publiée en tête des *Études philosophiques sur le Christianisme*, à partir de la 2^e édition, 1846.

Auguste Nicolas, un laïc apologiste au XIX^e siècle

qu'il n'y ait nulle originalité dans sa démarche. En effet, il propose trois approches différentes pour aboutir, que ce soit chacune séparément, ou toutes les trois réunies, à établir la divinité du christianisme.

Une organisation originale

«... faire désirer la vérité en la faisant connaître avant même de la prouver» (I, p. 71)

Il juge qu'on n'a pas assez insisté sur le fait que le christianisme n'était ni absurde ni déraisonnable ; on a trop voulu prouver et on n'a pas assez cherché à persuader. Inversant la démarche il cherche donc d'abord à faire connaître la foi chrétienne en « procédant toujours par inductions philosophiques » et en s'appuyant sur des témoignages historiques et des arguments tirés des découvertes scientifiques les plus récentes et « les plus en dehors de la Religion, de manière que la Vérité, résultat de leur parfait accord avec elle, frappe les esprits les plus prévenus » (I, préface, p. 30).

Dans la première partie, intitulée preuves préliminaires ou philosophiques, l'auteur établit, par le raisonnement, l'observation psychologique, les faits et l'histoire des civilisations, que nous avons une âme immortelle, qu'il y a un Dieu à qui tous les hommes ont rendu un culte qui s'est transmis pendant des siècles par les traditions. Or, ces vérités essentielles qui comprennent aussi la loi naturelle et le langage, les hommes n'ont pu se les donner à eux-mêmes mais seulement les recevoir : il y a donc eu une première révélation. Mais avec le temps cette connaissance reçue s'est estompée, l'orgueil humain préférant croire se donner à soi-même sa propre loi plutôt que de la recevoir, si bien que le culte simple des origines s'est corrompu en idolâtrie inventant de multiples divinités, ce qui a entraîné superstitions et athéisme.

L'état des mœurs dans l'Empire Romain témoigne de tant d'injustice, de cruautés et d'inhumanité qu'il a fallu une seconde révélation pour renouer (*re-ligatio/re-ligio*) le lien qui avait été rompu entre l'homme et Dieu. Cette seconde révélation, préparée au sein du peuple juif – « peuple-pontife » – mené par Moïse, considéré comme l'historien de la révélation primitive, s'est pleinement manifestée avec la venue et le règne de J.-C., Dieu-homme, médiateur entre Dieu et les hommes, seul capable de les délivrer des ténèbres où ils s'étaient enfermés. Le christianisme est la vérité de ce qui le

précédait : la loi naturelle et les figures du Premier Testament. Ces préliminaires présentent donc les faits universels et généraux, ils partent de l'humain pour arriver au divin et doivent satisfaire les hommes de bonne volonté.

Puis vient l'âme de ce travail, la II^e partie intitulée : preuves intrinsèques ou théologiques. C'est l'étude du christianisme en lui-même : les dogmes, c'est-à-dire les principes, leurs rapports entre eux, les conséquences ; c'est l'ordre des preuves qui se tirent de la substance même du christianisme, et qui doit satisfaire les esprits spéculatifs. Il insiste en préambule sur les exigences légitimes des esprits désirant « s'enquérir rationnellement de ce que contient la doctrine chrétienne » (II p. 289). Ainsi, c'est l'exposé des dogmes et de la foi qui doit servir de preuve de la divinité du christianisme en montrant combien ces dogmes répondent à l'état et aux besoins de notre nature et combien l'esprit humain est impuissant à se les donner, ou même à s'en approcher. Nous sommes au cœur de la foi chrétienne où il est donné à l'homme d'expérimenter que c'est Dieu qui fait les avances et que l'amour appelle l'amour. La conclusion, là aussi, est qu'on ne peut connaître Dieu que par Dieu, c'est-à-dire par une révélation.

Enfin la troisième partie, les preuves extrinsèques ou historiques, traite de l'accomplissement des prophéties annoncées dans le Premier Testament, des miracles et de l'institution de l'Église, de sa pérennité, de son extension à travers le monde. Ces preuves historiques, indispensables mais non suffisantes, viennent sceller l'ensemble et doivent répondre aux exigences des esprits raisonnables. « Il faut tenir ces trois sortes de preuves à portée de l'esprit humain » (IV, 11-12), juge-t-il. Ces trois parties constituent donc trois approches différentes pour établir la divinité du christianisme, (d'où sans doute le pluriel du mot *Études* dans le titre.) Cette méthode est jugée plus nouvelle et plus variée, plus attrayante.

La pratique

Mais il rappelle quelques règles de saine logique : toute vérité d'observation doit être examinée selon la nature de son objet et avec les facultés dont il relève. De même qu'on ne jugerait pas d'une vérité géométrique avec le sentiment, on ne peut juger de la vérité religieuse sans la goûter, sans l'expérimenter. « Subissez les conditions du sujet que vous voulez étudier, ou bien cessez de vous en constituer l'examineur et le juge » (I, 284).

«La vérité religieuse étant du reste une vérité pratique, il est exact que sa lumière n'augmente que lorsqu'on la suit» (I. p. 67). C'est pourquoi l'Auteur insiste sur la pratique. Avant d'exposer les dogmes et l'essence de la foi, dans la II^e partie, il prévient son interlocuteur : «La vérité religieuse est essentiellement pratique et vous voudriez ne la juger qu'en pure spéculation?». Nourri de saint Augustin, il reformule avec ses propres mots la pensée de ce Père de l'Église¹⁸ : «Nous ne vous disons pas : pratiquez sans examen ; mais nous vous disons : n'examinez pas sans pratiquer, et pourquoi ? parce que la pratique fait ici partie de l'examen même, et que, dans ce cas, c'est philosopher que de prier» (II, p. 284).

Comme pour confirmer ce point, voici le témoignage d'un lecteur, juge de paix à Paris, qui lui écrira : «Vous avez entièrement découvert à mes yeux la vérité que j'entrevois à peine. Vous m'avez fait comprendre le Verbe fait chair ; vous m'avez fait toucher les plaies du divin Sauveur du monde ; vous m'avez délivré des fantômes qui, en excitant le doute dans mon esprit, s'opposaient à l'élan de mon cœur et me maintenaient indifférent et froid en présence des sacrés mystères. [...] Je marchais il y a peu de jours, un cierge à la main, à la suite du Saint-Sacrement ; inaccessible au respect humain et affranchi de toute incertitude, j'ai compris ce qu'était qu'adorer. [...] Ce que j'éprouvai de douces émotions et de satisfaction ineffable me rappela vos pressantes invitations à la pratique, et vos prédictions sur son efficacité pour l'obtention de la grâce.¹⁹»

Les raisons du succès

Sa pédagogie

Fidèle à sa méthode²⁰, il ne veut pas asséner un dogme mais il «en appelle à l'examen des faits, à l'observation psychologique et

18. « Nous croyons donc, et nous sommes obligés de croire ; mais il ne nous est point interdit de vouloir entendre ce que nous croyons ; et qui nous dirait “croyez et ne songez point à vouloir entendre ce que vous croyez”, nous lui dirions : “corrigez votre principe [...] jusqu'à reconnaître que ce que la foi nous fait croire, peut être, jusqu'à un certain degré, compris par les lumières de la raison”» (voir la lettre à Consentius déjà citée en note 15).

19. Dans la correspondance, la lettre de Garnier, juge de paix, lettre du 27 juin 1847.

20. L'auteur dit avoir procédé «par expositions et synthèse, plutôt que par discussion et analyse», *Mémoires*, p. 28.

historique de la nature humaine » (II, 22). Ainsi, dans la I^{re} partie, c'est à un parcours passionnant à travers l'histoire des civilisations que le lecteur est convié. D'Euripide à Racine en passant par saint Paul, l'étude de la nature humaine prouve la déchéance de l'homme (avec beaucoup de caractères communs : la présence de la femme et du serpent) et l'appel intérieur à la réhabilitation. Il note que la grande énigme du mal a tenu en échec toute l'antiquité ; en écho à Pascal et Bossuet, il établit que l'homme est un roi détrôné. C'est toute la littérature non seulement occidentale, mais aussi celle des autres civilisations, qui est appelée à la barre pour témoigner que la chute, la promesse et l'attente d'un libérateur, mais aussi la Trinité, composent le fond des traditions de tous les peuples²¹.

L'art de persuader

Sa formation d'avocat lui a appris « le grand art de discuter et de convaincre ». Il saisit les aveux échappés aux écrivains réputés les plus hostiles – Voltaire et Rousseau – pour servir sa stratégie argumentative : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu », reconnaît Rousseau. Ou encore, du même : « L'Évangile a des caractères de vérités si grands, si frappants, si parfaitement inimitables que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros » (*Émile*, livre IV). À l'inverse, dans une discussion logique serrée, il démonte les sophismes de Rousseau à propos des miracles²². Ou encore, il conclut le chapitre de Dieu, en citant les rétractations de deux célèbres matérialistes, Cabanis et Broussais²³.

21. III, pp. 107-111 : « Le dogme de la Trinité, ainsi que tous les autres dogmes chrétiens, a été trouvé sous des formes confuses et altérées dans presque toutes les théologies des anciens peuples ; tant il est vrai qu'il n'y a qu'une seule religion, fondée en Adam par la main du créateur, tombée en ruine avec sa race par tout l'univers, et réédifiée, complétée, assurée à jamais en Jésus-Christ et son Église ! ». Suit une enquête qui va de Platon à Lao-Tseu en s'appuyant sur les travaux de Anquetil-Duperron et Rémusat qui se conclut ainsi : « Ainsi toutes ces analogies accusent une même source, qui n'est autre que la révélation primitive dont le peuple juif avait conservé le dépôt, et dans laquelle la raison des grands philosophes était venue se retremper ».

22. *Lettres écrites de la montagne*, in *Œuvres*, Gallimard, III, 1964 (citées dans IV, p. 342 sq). Rousseau dit ne pas douter de la divinité de J.-C., ni des faits consignés dans l'Évangile et reconnaît la possibilité des miracles ; néanmoins, il envisage une explication naturelle ignorée de tous et il tire la conclusion que « l'ignorance des spectateurs a vu le prodige qui n'y était pas ».

23. Cabanis (1757-1808) médecin, physiologiste et philosophe. Broussais (1772-1838) médecin et chirurgien.

On a dit de ses écrits qu'ils étaient *parlés* : en effet, il s'adresse directement au lecteur, le prenant à témoin, et s'inclut dans la réflexion par l'utilisation du « nous », exprimant ainsi toute la palette des sentiments et des émotions.

Il ne renonce pas aux effets de style ; pour suggérer la solennité de l'avènement de Jésus-Christ dans l'histoire, il cisèle une percussive succession de propositions indépendantes : « Daniel le prédit, Polybe le prévoit, Tite-Live et Plutarque le racontent, Bossuet le retrace et Gibbon le confesse » (II, p. 160). Il use des parallélismes et oppositions pour souligner le paradoxe essentiel de la foi : « Ce qui est de l'homme, c'est de voir un libérateur et un vainqueur dans un Alexandre et un César. Ce qui est de Dieu, c'est de le voir et de le proclamer dans un supplicié sur le gibet » (II, p. 188). Ou encore, il manie le chiasme pour souligner les différences : « Les hommes vertueux des autres religions l'ont été par nature et malgré l'insuffisance ou la corruption de leur religion ; dans la religion chrétienne, ils le sont malgré leur nature et par le secours et la pratique de leur foi qui les porte à toutes les vertus » (II, p. 196).

Cette éloquence n'est pas gratuite : elle est au service de l'apologie pour toucher les esprits et les cœurs. Lacordaire note qu'il court dans ce travail « malgré l'accent d'une sincère modestie, un retentissement sourd et continu de supériorité qui sort du fond des choses, et qui est comme l'écho d'une certitude décuplée » (I, p. 12).

Les limites de l'entreprise

Il connaît les limites de toute apologie, et sait très bien que la conversion relève de la grâce de Dieu et de l'ouverture du cœur pour accueillir cette grâce²⁴.

Ensuite, les temps changent. Il faut donc identifier les questions de chaque génération, répondre aux besoins des intelligences et des cœurs dans une langue accessible et appropriée. Il y a réussi pour son époque, mais les raisons de son succès contiennent aussi partiellement les raisons de la désaffection à son égard.

Il est, bien sûr, dépendant de l'état des sciences de son temps. Aujourd'hui l'exégèse et les autres sciences remettent en cause

24. Voir III, p. 351.

les chapitres concernant Moïse considéré comme l'auteur du Pentateuque ou l'explication de la création du monde en six jours qui correspondraient à des ères géologiques etc. Bien qu'il s'en soit défendu – « Moïse n'a voulu être ni géologue, ni chimiste » – il s'est appuyé sur les travaux de Cuvier, Fresnel, Arago pour confirmer le récit de la Genèse. Aujourd'hui, plus prudents, on ne cherche plus à confirmer la Bible par les sciences, du moins directement. En dépit de ces passages trop « datés », et donc caducs, la compréhension générale de l'histoire sainte contenue dans ces *Études* n'est cependant pas remise en cause : « Le livre de Moïse (à savoir le Pentateuque) ne peut être qu'un livre inspiré » (p. 328). C'est bien sûr « la Majesté divine toute seule qui respire dans ces récits et qui se fait entendre à chacun de nous », poursuit-il ; « c'est elle qui confère à l'histoire sainte son caractère d'autorité » (I, 328).

Conclusion

Par la suite, le genre apologétique fut décrié. Cependant on a ici l'exemple d'une apologie qui relève moins de la controverse que d'une présentation raisonnée de la foi chrétienne, qui a su répondre à l'inquiétude religieuse d'une époque, d'une manière positive, n'étant pas « purement négative de telle ou telle forme de l'erreur, [...] mais affirmative de la vérité chrétienne, laquelle est permanente dans ses rapports généraux et constants avec l'esprit humain²⁵ ».

Corinne Marion, née en 1945, mariée, deux enfants, deux petits-enfants, a enseigné les lettres en lycée et publié quelques articles et un essai, *Qui a peur de Soljenitsyne ?*, Fayard, 1980. Membre du conseil de rédaction de *Communio* depuis sa fondation, elle dirige actuellement la collection « Communio » chez Parole et Silence.

25. *Mémoires inédits. Histoire d'une apologie en son auteur et en ses lecteurs. Confession d'un apologiste.*

Ide LÉVI

Épistémologie des croyances et apologétique – Quelques remarques à partir de *Warranted Christian Belief* de Plantinga

Les chrétiens tiennent pour vraies un certain nombre de propositions portant sur Dieu, sur l'homme ou sur son salut, ils les professent, mais ils se font aussi réflexivement une certaine idée de la nature même de l'acte de foi et de la façon dont sont connues – ou des façons dont peuvent être connues – les vérités qu'ils professent. Il semble par exemple traditionnel dans l'Église d'affirmer que la foi est un *don de Dieu*, ou que certaines propositions sont crues *sur la base du témoignage* des Apôtres ou du Christ ; la doctrine de *l'accessibilité à l'homme par la raison naturelle* bien conduite de vérités essentielles à propos de Dieu ou de l'utilité possible des preuves de l'existence de Dieu pour l'acceptation de la Révélation fait aussi partie de son enseignement.

Affirmer tout cela suppose chaque fois d'adopter *ipso facto* à propos de l'acte de foi ou des modes d'accès à la vérité certaines thèses épistémologiques, et ceci d'abord relativement au versant *descriptif* de l'épistémologie comme étude des sources et des modalités d'acquisition des croyances. Mais surtout, il est aussi chaque fois implicitement dit, à travers ces affirmations, que telle ou telle façon de donner son assentiment à un certain type de proposition *peut être acceptable et raisonnable* pour un homme, relativement à des critères objectifs ou universels d'acceptabilité ou de rationalité (quand bien même cette rationalité serait accidentellement non reconnue de tous ou temporairement scandaleuse pour certains). En attribuant tacitement un statut épistémique positif à telle croyance que l'on tient par exemple pour une croyance testimoniale (mettons

la croyance à la Résurrection pour qui n'en est pas témoin oculaire) – ou en reconnaissant, plus ou moins explicitement, qu'une telle croyance est par exemple «justifiée», ou «bien formée» – on adopte nécessairement une certaine position d'épistémologie *normative* en se prononçant sur les façons acceptables ou inacceptables de croire, au sens générique, c'est-à-dire de tenir une proposition pour vraie, d'y donner son assentiment.

Il paraît dès lors essentiel pour tout projet apologétique autant que pour l'intelligence de la foi de chercher à clarifier le sens et les implications de ces positions épistémologiques explicites ou implicites, c'est-à-dire de les situer dans le champ nuancé des thèses épistémologiques possibles, et de réfléchir aux raisons qui peuvent les supporter. L'étude de l'épistémologie contemporaine, et de l'épistémologie des croyances religieuses plus spécifiquement, dans la diversité et la subtilité de ses positions, constitue alors une aide précieuse. Elle permet aussi de s'interroger sur la nature des standards qui font parfois juger irrationnelles les croyances des chrétiens : sont-ils bien ceux de la *philosophie*, ou seulement ceux du sceptique ?

Une œuvre comme celle du philosophe américain Alvin Plantinga¹, et les immenses débats qu'elle continue de susciter, contribuent à éclairer ce type de réflexions. Dans *Warranted Christian Belief* (2000), qui nous intéressera plus particulièrement ici, Plantinga défend la thèse selon laquelle il n'est pas exclu que les croyances chrétiennes soient recevables et suffisamment garanties en étant formées de façon *basique*, sans l'appui d'aucun argument ni d'aucune inférence. Ainsi, dire qu'une croyance est formée sans argument n'empêche pas de chercher à en faire l'apologie : au contraire, la démonstration de Plantinga est en son principe fondée sur l'adhésion aux exigences de l'apologétique défensive, prise comme la tentative de démontrer par la raison l'échec des objections présentées contre la

1. Alvin Plantinga est un philosophe analytique américain calviniste né en 1932, professeur émérite de l'Université (catholique) de Notre Dame (chaire John O'Brien), où il a dirigé le Centre de Philosophie de la Religion, et de Calvin College. Il déclarait en 1993 : «Un de mes centres d'intérêt principaux tout au long des années écoulées a été la théologie philosophique et l'apologétique : la tentative de défendre le christianisme, et plus largement le théisme, contre les différentes sortes d'attaques dont il fait l'objet» («A christian life partly lived»). Mais si son œuvre de philosophe de la religion est incontournable, ses travaux en métaphysique et en épistémologie ont également contribué à donner le ton des débats actuels en ces domaines. Il est notamment l'auteur de *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), *Warranted Christian Belief* (2000), et *Where the Conflict Really Lies : Science, Religion and Naturalism* (2011).

foi chrétienne, en acceptant de mesurer les croyances chrétiennes aux standards de rationalité de la meilleure philosophie, et en particulier ici à des critères épistémologiques d'acceptabilité des croyances qui ont la prétention d'être valides en philosophie, indépendamment de toute adhésion à la foi chrétienne. *À supposer qu'il faille réviser* certaines idées fausses sur les conditions d'acceptabilité des croyances religieuses, cette révision des standards d'acceptabilité peut être menée en philosophie. Un autre intérêt de cette thèse est qu'elle n'implique, prise en elle-même au moins, aucun fidéisme *de principe* et est compatible avec un pluralisme épistémologique des voies de connaissance des vérités touchant à Dieu ou au salut.

Le projet apologétique

Il est commun et utile de distinguer deux types d'apologétique : l'apologétique constructive ou prosélyte par laquelle on prétend positivement donner de bonnes raisons de croire aux vérités du christianisme et en convaincre autrui (y compris *via* la réfutation des doctrines alternatives), et l'apologétique défensive (ou destructive) par laquelle on réfute les objections adressées aux croyances chrétiennes.

La deuxième doit toujours être jugée possible, à moins de dire que la philosophie a les moyens de montrer que ce que croient les chrétiens est faux, impossible ou irrationnel, c'est-à-dire d'accepter une théorie de la double vérité (l'une connue par la foi, et l'autre, contraire, délivrée par la raison). Plus encore, beaucoup voudront soutenir que l'existence même de possibles *defeaters* pour nos croyances, présentés par nos pairs et nos semblables sous la forme d'objections, nous donne le devoir épistémique de les considérer précisément, et de chercher à y répondre, sans que l'on puisse (ou au moins sans que *tous* puissent) se contenter d'une confiance de principe dans l'invalidité de ces objections. Cette position (dont différentes variantes, plus ou moins exigeantes, plus ou moins maximalistes, sont possibles dans le détail) est une version particulière d'une thèse plus large consistant à affirmer qu'il existe des devoirs épistémiques universels et/ou des normes épistémiques générales tels que *rien n'indique* que celui qui croit aux vérités révélées pourrait être dispensé de les satisfaire.

Le projet général de *Warranted Christian Belief* relève du second type d'apologétique, la réfutation des objections. Pour cela, Plantinga distingue entre deux types d'objections aux croyances chrétiennes.

Les premières objections, qu'il appelle objections *de facto*, prétendent attaquer la *vérité* de ces croyances ou des propositions sur lesquelles elles portent. L'adversaire présente alors un argument destiné à montrer soit qu'il est conceptuellement impossible qu'elles soient vraies, c'est-à-dire qu'elles sont nécessairement fausses (on attaque par exemple la cohérence interne du concept de Dieu, ou la cohérence interne du concept de rachat des péchés), soit qu'il est impossible qu'elles soient vraies étant admise par ailleurs une autre proposition portant sur un fait bien établi (par exemple qu'il y a du mal dans le monde).

Le deuxième type d'objections, appelées objections *de jure* par Plantinga, prétend montrer l'irrationalité des croyances chrétiennes sans avoir à se prononcer sur la question de leur vérité. L'adversaire cherche alors à dire que quand bien même il existerait effectivement un Dieu bon et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, quand bien même il serait mort et ressuscité, il est de toute façon certain que les chrétiens n'en savent rien, et ne sont pas épistémiquement fondés à donner leur assentiment à de telles propositions, pas plus que celui qui croirait fermement qu'il y a de la vie sur Mars n'est fondé à entretenir une telle croyance dans l'état actuel des éléments dont nous disposons : les croyances chrétiennes seraient épistémiquement vicieuses.

C'est à cette deuxième catégorie d'objections, fondamentalement *épistémologiques*, que Plantinga tente de répondre.

Foi chrétienne et réfutation du volontarisme doxastique

Avant de passer à la présentation du modèle épistémologique proposé par Plantinga pour répondre aux objections *de jure*, il faut faire une précision sur le rapport de l'objet de l'épistémologie (les croyances) à ce que l'on entend par la « foi », au sens de la foi des chrétiens.

D'une part, la nature de la foi *ne se réduit pas* à la possession par un sujet d'un certain nombre de « croyances » *stricto sensu*, c'est-à-dire aux actes mentaux ou aux opérations intellectuelles par lesquels il donne son assentiment à des propositions, les tient pour vraies, ou aux dispositions à assentir qui en résultent. Et pourtant, d'autre part, la foi *suppose et inclut toujours* ces croyances, actuelles ou dispositionnelles, à condition qu'elles adviennent selon certaines modalités propres à les faire inclure dans la « foi » prise comme phénomène

total. L'une de ces modalités est probablement le caractère au moins partiellement surnaturel de l'acte d'assentiment lui-même : Dieu n'est pas seulement celui qui révèle ou manifeste la vérité par ses actions, ses paroles ou ses prophètes ; mais l'assentiment lui-même donné par le croyant à la vérité qui lui est manifestée est donné grâce à une intervention divine. Ces deux points ont été très bien montrés par Cyrille Michon dans son article intitulé « Aquinas and the will to believe » (*The Right to believe, Perspectives in Religious Epistemology*, dir. D. Lukasiewicz et R. Pouivet, 2012).

Relativement au premier point, C. Michon a proposé de distinguer – à la suite d'autres philosophes analytiques, J. Cohen en particulier – entre la croyance elle-même, *belief*, qui est une opération passive en nous (que celle-ci soit naturelle ou surnaturelle), et l'acceptation (*acceptance*) qui est un engagement à agir comme si une certaine proposition était vraie ; l'acceptation est ainsi l'approbation volontaire d'une croyance à travers les actions qui la suivent, ou éventuellement le déni volontaire d'une croyance et l'approbation de propositions contraires (le fait d'agir *comme si* étaient vraies des propositions auxquelles en vérité on ne croit pas). Cette distinction entre croyance et acceptation, appliquée à la foi, permet de comprendre ce qui par exemple pourrait séparer les démons de ceux qui possèdent une foi vivante : tous peuvent partager les mêmes croyances propositionnelles et même donner leur assentiment à ces propositions par une intervention divine, mais seuls les seconds veulent activement professer cette croyance, en faire le roc sur lequel bâtir leur vie, ou mourir pour elle, les premiers en préférant par exemple la dénégation. Elle permet surtout de comprendre en quel sens il est possible de dire que la foi est volontaire et libre, et ceci en référence à la nature de l'acte d'acceptation des propositions crues qui suit (ou non) la formation passive de la croyance, tout en étant par ailleurs capable de tenir la thèse selon laquelle nos croyances ne sont pas des actions et ne dépendent pas de notre volonté, thèse que de nombreux travaux contemporains ont contribué à étayer, y compris ceux de Plantinga (réfutation du « volontarisme doxastique », c'est-à-dire de la thèse selon laquelle les croyances sont volontaires). Quoique nos actions (décider d'enquêter, prendre l'avis des autres, aimer la vérité...) puissent avoir une influence sur ce que nous croyons et nous mettre en situation de réviser nos croyances, nous ne pouvons à loisir décider de croire ou de ne pas croire.

C'est pourquoi aussi il faut distinguer entre différents registres de formulation des réquisits épistémiques. On peut formuler, en termes moraux, des devoirs épistémiques, prescrivant ce qui dépend de nous

pour la conduite de la vie épistémique et concerne les actions qui précèdent la formation des croyances et les actions qui la suivent (recalculer, considérer les *defeaters*, manger des sucres lents, prier...). Mais il y a également tout ce qui ne dépend pas de nous : l'homme qui raisonne mal, qui confond par exemple les faux positifs et les faux négatifs, n'est pas forcément coupable, et néanmoins il y a des normes épistémiques qu'il manque à satisfaire ; de même celui qui par un dérèglement de sa capacité à assentir à ses expériences perceptives pourtant bien formées demeurerait maladivement sceptique sur ce qu'il perçoit.

Il peut donc arriver que les processus cognitifs par lesquels nous produisons nos croyances dysfonctionnent malgré nous. Et ils *pourraient* être même systématiquement non fiables, à l'échelle de toute l'humanité même, au moins pour certains d'entre eux (notre perception, notre mémoire...), sans que nous n'en sachions rien. Il ne s'agit absolument pas ici de tirer de l'admission de la possibilité d'un scénario logiquement pensable (tromperie perceptive massive par un démon cartésien ou un neurochirurgien fou, ou toute autre illusion) une *conclusion sceptique*. Il s'agit bien au contraire de reconnaître que la faillibilité essentielle – qui admet de très nombreux degrés – de nos facultés et de nos croyances ne nous empêche pas de prétendre « savoir » et de chercher à dégager des normes épistémiques en vertu desquelles nous pouvons discriminer entre ce qui caractérise une croyance mal fondée et ce qui caractérise une croyance bien fondée, entre ce qui signale des croyances très fragiles et très faillibles et ce qui signale des croyances suffisamment bien formées pour être rationnelles et compter comme un « savoir ». Une défense philosophique sérieuse des croyances chrétiennes – comme celle de bon nombre d'autres croyances métaphysiques, historiques, scientifiques, etc. – ne consistera pas à démontrer que ceux qui les entretiennent sont « infaillibles », que les propositions sur lesquelles elles portent dérivent implacablement, *more geometrico*, de propositions sur lesquelles nul ne peut errer, ou qu'elles sont directement formées par une super-intuition si bien cuirassée qu'il est strictement impossible qu'elle soit fautive. Mais elle consistera plutôt à présenter les supports évidentiels les plus conclusifs pour faire voir que ces croyances ont, ou pourraient avoir, des caractéristiques propres à les faire compter parmi les croyances les mieux formées.

À quelles conditions les croyances chrétiennes peuvent-elles être *garanties* ?

Si vous estimez que les croyances chrétiennes peuvent être solidement étayées par des inférences suffisamment conclusives, et que vous pouvez montrer que les chrétiens croient probablement – au moins en partie – sur la base de telles inférences ou d’inférences tacites et implicites qui s’en approchent, votre défense *épistémologique* de la foi exhibera volontiers les mêmes arguments que l’apologétique prosélyte, du moins ceux d’entre eux qui sont le plus susceptibles de servir effectivement de base aux croyances chrétiennes : les arguments de la théologie naturelle par exemple, en particulier ceux qui remontent du visible aux perfections invisibles de Dieu, ou les procédures d’établissement du haut degré de fiabilité de la chaîne des témoins de la Révélation. Si ces inférences sont suffisamment conclusives, les croyances chrétiennes sont aussi bien étayées que beaucoup de bonnes thèses philosophiques, historiques, etc.

Mais Plantinga doute de la validité de telles inférences. Ce qu’il cherche à défendre est plutôt la possibilité pour les croyances chrétiennes de jouir du meilleur statut épistémique tout en étant formées *basiquement*, sans inférence. Il est acceptable de former basiquement (sans se fonder sur d’autres propositions crues) la croyance perceptive « il y a un arbre devant moi » ou d’être basiquement disposé à donner actuellement son assentiment à cette proposition ; il est acceptable de croire basiquement que $2 = 2$ (par l’intuition *a priori*), ou de donner basiquement son assentiment à la proposition « j’ai bu un café ce matin », « j’existais il y a vingt minutes », ou « Paul hurle de douleur ». À de telles propositions, notre *assentiment* est ordinairement et acceptablement basique (ce problème de l’assentiment est distinct de la question des mécanismes mentaux par lesquels un sujet accède à la *compréhension du sens* de la proposition, compréhension qui précède certes logiquement l’assentiment, mais ne l’entraîne pas nécessairement et n’en est pas le fondement ou la justification). Mais il est ordinairement inacceptable pour un humain moyen de croire basiquement que « 8 677 fois 523 font 4 538 071 » ; il est inacceptable pour Hercule Poirot de croire basiquement que le docteur Sheppard est le meurtrier de Roger Ackroyd, il lui faut faire des inférences pour parvenir à cette conclusion. Le projet de Plantinga est de faire voir que nul ne peut montrer sans *présupposer* la fausseté des croyances chrétiennes (et donc sans avoir quitté subrepticement le terrain des objections purement *de jure*) qu’elles ne peuvent être basiquement bien formées. Cela suppose d’établir que nul objecteur

ne peut montrer que les croyances chrétiennes basiquement formées ne présentent pas les caractéristiques en vertu desquelles nos autres croyances basiques (celles que tout le monde juge acceptables) sont effectivement bien formées, et en particulier qu'elles sont *garanties*.

Qu'est-ce qu'une croyance garantie? Par «garantie», Plantinga renvoie à cette qualité ou cette quantité, possédant différents degrés, qui s'ajoute à la simple croyance vraie pour qu'elle puisse compter comme un savoir. Il faut vraisemblablement pour cela que la croyance ne soit pas vraie seulement par accident, ou par chance, comme quand on devine la bonne réponse d'un problème, sans avoir les compétences, les capacités ou facultés cognitives pour la produire dans un grand nombre de situations, quand on est plus semblable à un thermomètre défaillant qui affiche par hasard la bonne température qu'à un thermomètre véritablement bien réglé, bien ajusté et réellement fiable. Pour Plantinga, une croyance possède un degré suffisant de garantie pour constituer un savoir si 1° elle est le produit d'un processus cognitif ou d'une faculté fonctionnant comme il convient, 2° dans un environnement propice à l'exercice de ce pouvoir cognitif, 3° selon un plan téléologiquement orienté vers la production de croyances vraies 4° et couronné de succès. Il faut également 5° que celui qui l'entretient possède un certain degré suffisamment élevé de fermeté et de certitude dans son assentiment.

C'est à condition de satisfaire ces critères que sont garanties à divers degrés nos croyances mémorielles, perceptives, introspectives, nos croyances à l'existence des autres, nos croyances testimoniales, peut-être même nos intuitions *a priori* et plus largement toutes celles de nos croyances qui par inférence rationnelle sont fondées sur nos croyances basiques. L'idée de Plantinga est alors de dire que s'il était vrai que les croyances chrétiennes étaient le produit d'une faculté ou de processus – distincts de nos autres facultés comme la perception est distincte de l'introspection par exemple – satisfaisant ces conditions de la garantie, elles seraient tout aussi garanties (ni plus, ni moins) que nos autres croyances si elles sont le produit de telles facultés. Peu importe pour la démonstration que ces processus ou ces facultés fassent partie de notre équipement cognitif naturel, c'est-à-dire qu'ils soient à l'origine donnés par Dieu, ou qu'ils soient plutôt surnaturellement et gracieusement accordés par lui.

Ce que veut montrer Plantinga n'est pas que les facultés et les processus par lesquels nous croyons en Dieu ou au contenu de la Révélation satisfont *assurément* aux conditions de la garantie – ce qui n'aurait probablement de sens pour aucune de nos croyances, ou si peu d'entre elles. Il s'agit plutôt de dire que l'adversaire ne peut

pas montrer que de telles facultés n'existent pas ni même montrer qu'elles n'existent probablement pas. Faisons donc avec Plantinga l'hypothèse de l'existence de ces facultés. Un des modèles possibles pour les penser, celui qui a sa préférence, est le suivant.

C'est un modèle tel que *si ce modèle est vrai*, Dieu, afin que nous le connaissions, nous a équipés d'un *sensus divinitatis* qui appartient à notre équipement cognitif naturel et permet la formation basique des croyances théistes, celles que tous les hommes ont la capacité naturelle de former, dans des circonstances appropriées, à l'occasion d'expériences humaines communes comme la contemplation du ciel étoilé, ou l'expérience de la culpabilité et du pardon accordé (et non pas *par déduction* à partir de telles expériences). Si ce *sensus divinitatis* a été endommagé par le péché originel, Dieu a voulu dans sa miséricorde qu'il appartienne à un autre mécanisme, surnaturel, l'Instigation Intérieure de l'Esprit Saint de réparer ce *sensus divinitatis*. Il appartient également à l'Instigation Intérieure de l'Esprit Saint, par surcroît, de produire en nous l'assentiment aux propositions portant plus intimement sur les personnes divines ou sur le plan de salut voulu par Dieu et qui forment le cœur de la foi chrétienne, lorsqu'elles nous sont proposées, révélées ou rendues accessibles par les Saintes Écritures ou par les témoins du Christ : les vérités du christianisme sont donc à la fois révélées par Dieu d'une part et d'autre part crues, avec un très haut degré de fermeté et de certitude par celui qui reçoit la Révélation grâce à une intervention divine. Les croyances chrétiennes sont alors à la fois basiques et garanties, ce qui ne signifie pas qu'elles sont *a priori* et inamissiblement prémunies contre toutes les objections, pas plus que nos croyances perceptives ou mémorielles, prises singulièrement, ne sont, par leur basicité et leur fermeté, prémunies contre tout *defeater*.

Les croyances chrétiennes sont-elles effectivement garanties par le *sensus divinitatis* et l'Instigation Intérieure de l'Esprit Saint ? Ce modèle – ou une variante de ce modèle – est-il vrai ? Pour Plantinga, la question ne peut être résolue sans se prononcer directement sur la vérité ou la fausseté du christianisme, ce qui suppose pour l'adversaire de regagner le terrain des habituelles objections *de facto*. Le modèle ou un modèle proche est vrai *si* Dieu existe et que dans sa bonté il nous a effectivement dotés du *sensus divinitatis* et de l'Instigation Intérieure de l'Esprit Saint, et assurément faux *si* Dieu n'existe pas (les croyances théistes auraient alors leur source dans des mécanismes naturels défaillants, ou dans des mécanismes naturels orientés vers la production non de croyances vraies, mais de croyances réconfortantes par exemple). En résumé, une objection

purement épistémologique aux croyances chrétiennes soit obligerait à soutenir aussi que nos autres croyances basiques, par exemple mémorielles ou perceptives, sont épistémiquement inacceptables (ce que nul ne voudra faire), soit *présuppose* en fait déjà que le théisme en général et le christianisme en particulier est faux (ce qui n'est déjà plus une objection *de jure*).

Conclusions

On pourrait certes discuter l'épistémologie générale de Plantinga, ou douter que les croyances chrétiennes puissent être traitées comme des croyances légitimement basiques. Quant à l'étude du statut de l'apologétique *positive* chez Plantinga, elle relève d'une autre enquête : il conviendrait probablement alors de relever la sage patience dont il témoigne dans l'analyse des preuves, en dépit de ses nombreuses réserves sur leur validité, loin de tout rejet *de principe*. La position extrême, *de principe*, est rendue encore plus délicate aujourd'hui à l'heure où les débats philosophiques sur la question de la valeur des arguments théistes, repris à nouveaux frais dans le contexte d'une réélaboration de tels arguments par les métaphysiciens de notre temps, ou plus largement les discussions en cours sur les raisons suffisamment conclusives de croire aux vérités révélées ou d'en croire les témoins, font apparaître que ces questions sont bien plus ouvertes que fermées.

Ce qu'il nous importait ici de faire voir est que l'épistémologie générale de Plantinga (la détermination des conditions du *warrant* par exemple) précède logiquement l'application de cette épistémologie à la défense des croyances chrétiennes et qu'elle est relativement autonome par rapport à cette défense. La réflexion épistémologique qui permet la défense de la foi n'a pas la prétention d'être l'épistémologie des chrétiens, elle n'est pas faite sur mesure pour les croyances chrétiennes, ni ne se veut une *exception* à la rationalité. Pas plus qu'il n'y a de double vérité, il n'y a de double épistémologie, et peut-être importe-t-il souvent pour s'en apercevoir de ne pas confondre les standards démesurés du sceptique avec ceux de la philosophie ou de la raison naturelle.

Par ailleurs, montrer qu'un mode de formation des croyances est acceptable pour une croyance d'un certain contenu (par exemple la formation basique, ou l'intervention surnaturelle de Dieu dans l'assentiment) ne réfute pas de soi seul le pluralisme épistémologique en vertu duquel il est également acceptable de croire les

Épistémologie des croyances et apologétique

mêmes vérités ou une partie d'entre elles par d'autres voies tant que nulle contradiction ne s'ensuit. Une même croyance peut être renforcée dans un sujet donné du fait qu'elle possède différents types de sources épistémiques, ou être acquise par des voies épistémiques différentes en des sujets différents. Pour une heureuse illustration de ce tout dernier point, nous ne pouvons ici qu'inviter à la lecture de l'Apologue du Matin de la Résurrection proposé par C. Michon dans l'article déjà cité. Il nous semble en tout cas que pour ce qui est de l'accès aux vérités qui touchent à Dieu ou au salut, ce pluralisme épistémologique – compatible avec une hiérarchisation des modes de connaissance (en fonction par exemple de leur efficacité, du degré de certitude qu'ils produisent, ou de leur caractère admirable...) – est en partie fondé sur la reconnaissance de la liberté de Dieu, à qui il appartient de se faire connaître aux hommes par les voies, naturelles ou surnaturelles, qui lui semblent appropriées.

Ide Lévi ancienne élève de l'École Normale supérieure, agrégée de philosophie, prépare une thèse de doctorat sous la direction d'Olivier Boulnois à l'École pratique des Hautes Études : « Le problème de l'indépendance des normes morales en contexte théiste ».

Ne manquez pas de visiter le **site** de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement) le
Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur **Facebook** le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

Xavier BISARO

Défendre le chant, défendre l'Église – L'apologétique jésuite et la question musicale en France (fin du XVI^e-début du XVII^e siècle)

Il serait imprudent de prétendre que la musique constitua un argument déterminant dans la succession des querelles confessionnelles du XVI^e siècle et, partant, dans celui des controverses apologétiques qui s'ensuivirent à compter de la publication de l'Édit de Nantes¹. Il n'en demeure pas moins que les textes fondateurs de l'opposition entre catholiques et calvinistes ne délaissèrent pas le sujet du recours au chant dans le cadre du culte divin ou à des fins pastorales. Dans son *Institution de la religion chrestienne*, Calvin réserve en effet quelques paragraphes à la définition de la musique d'église selon lui convenante². Après avoir cité saint Paul et saint

1. Cet article est un des derniers dont j'ai pu m'entretenir avec le père Jean-Yves Hameline. En témoignage de ma reconnaissance, je le dédie à sa mémoire.

Sur cet événement considéré comme un virage de la controverse confessionnelle, voir Stéphane-Marie MORGAIN, « Une grande œuvre théologique de Richelieu : *La Méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église* », *Dix-septième siècle*, n° 230 (2006/1), p. 133.

2. Pour une synthèse des positions de Calvin en matière de musique, voir Charles GARSIDE Jr., « The origins of Calvin's theology of music : 1536-1543 », *Transactions of the American Philosophical Society*, LXIX/4 (1979), p. 1-36, et Bernard REYMOND, *Le protestantisme et la musique – musicalités de la parole*, Genève, Labor et Fides, 2002. Sur les premières conséquences liturgico-musicales des écrits de Calvin à Genève, Daniel TROCMÉ-LATTER, « The psalms as a mark of Protestantism: The introduction of liturgical psalm-singing in Geneva », *Plainsong and medieval music*, XX/2 (2011), pp. 145-163. Sur le versant luthérien de ce débat, voir Robin A. LEAVER, *Luther's liturgical music : principles and implications*, Grand Rapids-Cambridge, William B. Eerdmans Publishing, 2007. Néanmoins, les propos de Calvin et, dans

Augustin pour justifier l'emploi d'un certain type de chant lors des assemblées chrétiennes³, Calvin identifie l'antithèse de celui-ci : « Les chants & mélodies qui sont composées au plaisir des oreilles seulement comme sont tous les fringots & fredons de la Papisterie, & tout ce qu'ils appellent musique rompue & chose faite, & chants à quatre parties, ne conviennent nullement à la maïesté de l'Église, & ne se peut faire qu'ils ne desplaisent grandement à Dieu⁴. »

Le rejet de Calvin paraît limité à la musique polyphonique – liée ici à la « papisterie » –, mais il s'étend implicitement au plain-chant et à la psalmodie, et ce pour trois raisons au moins : le chant ecclésiastique recourait exclusivement au latin ; son exécution était surtout confiée à des chœurs et non à la congrégation des fidèles ; enfin, il occupait une place importante dans le déroulement de l'office divin, considéré comme inutile sinon nuisible par le réformateur genevois. Une entrée de la table des matières de *l'Institution de la religion chrestienne* résume l'amplitude et la gravité de son jugement : « Le chant reçu es églises de la Papauté est à condamner⁵ ».

L'intégration de la musique aux querelles confessionnelles ne s'arrêta pas à ces considérations théoriques. Durant les conflits armés entre huguenots et catholiques, de nombreuses orgues furent détruites non pour des raisons utilitaires mais bien parce que ces instruments étaient lourdement connotés⁶. Parallèlement à cela, le chant des

une moindre mesure, de Luther sur la musique s'inscrivent à la suite d'une vague de scepticisme à l'égard de la polyphonie ecclésiastique déjà très perceptible à la fin du XV^e siècle ; Robert C. WEGMAN, *The crisis of music in early modern Europe, 1470-1530*, New York, Routledge, 2008.

3. Il s'agissait là de réduire les arguments des réformateurs radicaux qui prônaient le bannissement de tout chant, à l'instar de Zwingli à Zurich. Sur ce dernier, voir Hannes REIMANN, « Huldrych Zwingli : Der Musiker », *Archiv für Musikwissenschaft*, XVII (1960), pp. 126-141 (rééd. dans *Music and the Renaissance : Renaissance, Reformation and Counter-Reformation*, Ashgate, Aldershot, 2011).

4. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, s. l., Philbert Hamelin, 1554 (1^{re} éd. 1541), p. 615.

5. *Ibid.*, « Indice second », non paginé.

6. Sur les prises d'église par les huguenots, Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu – la violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol. Sur une région particulièrement touchée par cette forme d'iconoclasme, Sarah DAVIES, « Destroying the Devil's bagpipe : iconoclasm and the fate of the organ in Reformation Switzerland », *The past in the present*, Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, 2003, vol. I, pp. 131-165. Les orgues étaient le fruit d'une richesse matérielle acquise par le truchement du système bénéficial ; d'autre part, la musique qu'ils permettaient était condamnée par Calvin, et l'utilisation principale de

psaumes en français, action relativement neutre jusqu'au commencement du règne d'Henri II, fut associé de plus en plus étroitement à la confession huguenote, au point qu'il apparaît fréquemment comme prétexte au déclenchement de l'arsenal répressif mis en place en France à partir des années 1560. Somme toute, coups d'éclats et usages en voie de stabilisation participèrent à l'émergence d'une identité musicale des calvinistes perçue de part et d'autre comme l'expression sensible du legs théologique et disciplinaire de Calvin.

Cette dimension musicale du processus de confessionnalisation⁷ fut suffisamment évidente pour que les principaux apologistes catholiques de la fin du XVI^e siècle l'aient abordée⁸ au gré de textes qui seront ici examinés d'un point de vue musicologique, en se concentrant sur une sélection d'auteurs jésuites actifs en France autour de 1600⁹. Ce choix est d'abord dicté par l'implication de la Compagnie dans l'animation de la controverse avec les huguenots¹⁰. De plus, ses membres appréhendaient intellectuellement et pratiquement toutes les dimensions de la crise confessionnelle, depuis ses fondements théologiques jusqu'à la confrontation sur le terrain avec des populations acquises au christianisme huguenot. Les Jésuites étaient donc

l'orgue consistait à se substituer à des versets de l'ordinaire de la messe ou de l'office, ce qui revenait à remplacer une prière verbalisée par une production sonore non signifiante. Enfin, l'orgue pouvait être assimilé aux instruments de musique artificiels, eux-mêmes considérés – dans les discours ou dans les images – comme des attributs sonores du diable; Luc CHARLES-DOMINIQUE, *Musiques savantes, musiques populaires : les symboliques du sonore en France, 1200-1750*, Paris, CNRS Éditions, 2006.

7. Encore mal connue pour le domaine français, la dimension musicale de ce processus a fait l'objet de plusieurs études notamment pour l'Angleterre et l'Empire. Voir par exemple Alexander J. FISHER, *Music and religious identity in Counter-Reformation Augsburg, 1580-1630*, Aldershot, Ashgate, 2004.

8. La littérature apologétique n'a que peu été considérée comme un phénomène d'ensemble. Pour des périodes plus tardives, on retiendra cependant Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, «L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières», *Revue de l'histoire des religions*, CCV n° 2 (1988), pp. 151-180, et Pierre-Yves KIRSCHLEGER, «Défendre le christianisme en France au XIX^e siècle», *Histoire, économie et société*, XXI/1 (2002), pp. 29-45. Pour un bilan de la faible prise en compte de la littérature apologétique dans l'historiographie récente, Bernard DOMPNIER, «L'histoire des controverses à l'époque moderne, une histoire des passions chrétiennes», *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, CXLVIII/4 (2002), pp. 1035-1047. L'importante production de critiques des psaumes versifiés par Marot et De Bèze sera ici volontairement délaissée.

9. Sur la place des jésuites dans la production controversiste, voir DOMPNIER, «L'histoire des controverses...», *art. cit.*, p. 1037.

10. Louis DESGRAVES, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Genève, Droz, 1984-1985, 2 vol.

incités à développer une apologétique informée par les considérations les plus spéculatives comme par les propositions les plus concrètes.

Or, le vaste plan qu'ils dessinèrent de livres en libelles inclut une ambition musicale dont cet article s'attachera à éclairer les enjeux en revenant, premièrement, sur les publications de deux éminents apologistes jésuites : Louis Richeome¹¹ et Pierre Coton¹², dernier confesseur d'Henri IV et personnage influent à la Cour¹³. Dans un deuxième temps, il conviendra de s'arrêter sur le père Michel Coyssard, contemporain de Richeome et de Coton qui, hormis ses fonctions au sein de plusieurs collèges, publia un volume d'*Odes spirituelles* dont il dut justifier le principe auprès de ses pairs et de son entourage hiérarchique¹⁴. Sans donner explicitement dans l'apologétique controversiste, Coyssard n'en mobilise pas moins les principales problématiques, mais selon un mode différent de ses confrères. En comparant ces deux versants d'un même massif argumentaire, il sera finalement possible de préciser le potentiel de la musique en tant qu'élément de l'outillage intellectuel de l'apologétique, mais aussi de cerner les difficultés inhérentes à son maniement hier comme aujourd'hui.

Défendre l'Église par le chant

De prime abord, on s'attend à retrouver dans les ouvrages à visée apologétique toute la fébrilité d'une époque où l'espoir d'une chrétienté réunifiée restait vif¹⁵. Ce serait pourtant oublier que les écrits jésuites contiennent souvent de longs développements d'apologétique non confessionnelle destinés à prouver la perfection du royaume de

11. Sur Louis Richeome, voir Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1924, t. I «L'Humanisme dévot (1580-1660)», 1^{re} partie, chapitre 2.

12. Sur Coton, voir BREMOND, *ibid.*, t. II «L'invasion mystique (1590-1620)», chapitre 2; et Jean-Marie PRAT, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, Lyon, chez Briday, 1876-1878, 5 vol.

13. Sur les rapports entre la Compagnie de Jésus et le pouvoir royal, Éric NELSON, *The jesuits and the Monarchy – Catholic Reform and political authority in France (1590-1615)*, Aldershot, Ashgate, 2005.

14. Des difficultés semblables à celles rencontrées par Coyssard ont également émaillé l'instauration de cantiques catéchétiques d'inspiration jésuite dans les Flandres; Céline DRÈZE, «Le chant du catéchisme chez les jésuites de la province flandro-belge (XVI^e-XVII^e siècles)», *Musique et religion aux époques modernes et contemporaines, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2013, pp. 35-48.

15. DOMPNIER, «L'histoire des controverses...», *art. cit.*, pp. 1044-1045.

Dieu et les merveilles présentes dans la Création. Cette partie de la démonstration chez Richeome et Coton recourt à la musique dans une veine analogique traditionnelle, certainement revivifiée par le néoplatonisme ambiant de la fin du XVI^e siècle. Dans une perspective boécienne liant la *musica mundana* à la *musica instrumentalis*, les controversistes enchaînent les lieux communs de la parfaite musique céleste, elle-même source de l'harmonie architecturale du Temple de Salomon, avant d'aborder *in fine* la musique sonore du chant de David, le roi-psalmiste¹⁶. Deux inflexions contemporaines sont cependant décelables dans ce type de prose. D'une part, la réponse aux attaques de cette cosmogonie musicale traditionnelle par la science expérimentale de la fin de la Renaissance¹⁷. Par ailleurs, ces auteurs tendent à généraliser les emplois allégoriques et métaphoriques du champ lexical de la musique et du chant, jusqu'à dresser des tableaux édifiants brouillant la frontière entre vision poétique et évocation de faits concrets. Richeome représente ainsi l'autel eucharistique en tant que «table honorée du plus bel appareil d'actions & cérémonies que fut oncques table de Roy ; table en laquelle on oyt la voix, le verbe, & la musique des meilleures cha[n]très & poètes de l'escole de Dieu, des Patriarches, Profetes, Apostres, Martyrs, & des Anges choristes du ciel ; musique où David grand harpeur & grand maistre d'escole gouverne le chœur, fournit harpe, voix, & motets, et donne le ton, & tient la mesure, à Matines, à Laudes, à Vespres, de nuit, de jour, & à toutes les heures que le flambeau & branle céleste mesure par sa course du Levant au Ponent. Mais principalement se faict il entendre en l'action de ce divin sacrifice & banquet : car c'est luy qui faict l'entrée, le milieu, & la fin, estant par tout suivi & accompagné de la voix, ou de Moïse, ou d'Esaië, ou de quelque autre Profete ; de S. Pierre, ou de S. Paul, ou quelque autre Apostre : de S. Matthieu, de S. Marc, de S. Luc & S. Jean, quatre chantres donnans le quarré de toute l'harmonie évangélique, tenant le bas S. Matthieu, & le dessus S. Jean à la voix argentine & hauteine, donnant au-delà des cieux ; tous les autres courans la note moyenne¹⁸. »

16. Voir cette séquence chez Louis RICHEOME, *Trois discours pour la religion catholique, les miracles, les saints, les images*, Bordeaux, S. Millanges, 1599 (1^{re} éd. 1598), pp. 25-27.

17. Stillman DRAKE, « Renaissance music and experimental science », *Journal of history of ideas*, XXXI/4 (1970), pp. 483-500, et Paolo GOZZA (éd.), *La musica nella rivoluzione scientifica del Seicento*, Bologne, Il Mulino, 1989.

18. Louis RICHEOME, *La Sainte Messe déclarée et défendue contre les erreurs sacramentaires de nostre temps ramassez au livre de l'institution de l'Eucharistie de Du Plessis*, Bordeaux, par S. Millanges, 1600, pp. 676-677.

David, grand ordonnateur du service divin, environné par le chant textuel des prophètes et des évangélistes, et veillant à la perpétuation de son propre chant en toute église et en tout temps : la musique est ici l'élément fédérateur des éléments composites de cette manière de « retable littéraire » édifié par le jésuite¹⁹.

Le même Richeome s'empare, en revanche, de l'actualité de son temps à l'occasion de son *Discours sur les images*. Au moment de discuter de la question cruciale de la véritable Église²⁰, la musique n'est plus invoquée comme une généralité conceptuelle, mais en tant que critère de caractérisation sonore et sociale des assemblées de réformés. Leurs descriptions par Richeome peuvent être d'une radicalité agressive, comme lorsqu'il réduit le chant des psaumes huguenots à un brouhaha « [d']hommes, filles, chambrières, valets, & courtants de boutique, qui pesle mesle & à l'envy font a qui mieux deployera sa voix²¹ ». De manière tout aussi superficielle, la musique est inscrite dans ce *Discours* parmi l'ordonnancement général des cérémonies de l'Église, au même titre que « les habits, les chappelles, les ornemens, la vaisselle, l'ordre, les heures & les offices²² ». Néanmoins, Richeome puise dans un fonds argumentaire plus fourni pour d'autres de ses écrits. Prenant au pied de la lettre la justification par l'Antiquité fréquemment avancée par ses contradicteurs réformés, il souligne la subjectivité et le déficit d'ancrage traditionnel de leur répertoire de prédilection. « Leurs pseumes sont des chansons de Marot, attitrées faulsement, pseumes de David, n'en ayant que le masque du nom ; qui ne sont au monde sinon depuis que Marot a commencé à rimailier, il y a soixante, ou tant d'ans. Le chant n'est non plus de l'Église, c'est un air bemoulé à la cadance d'une fantasia, non au ton & gravité d'un chœur de Chrestiens, sauf ce qu'ils ont imité de l'Église Catholique²³. »

19. En cela, cette vision d'une musique d'église comme imposition sensorielle de nature impressive correspond au relatif éloignement des jésuites (membres d'une société non soumise à l'accomplissement de l'office choral) d'avec les interrogations contemporaines sur la *verbalité* du chant de l'Église.

20. DOMPNIER, « L'histoire des controverses... », *art. cit.*, p. 1040 (l'autre thème privilégié par les controversistes étant l'Eucharistie).

21. RICHEOME, *Trois discours...*, *op. cit.*, p. 828.

22. *Ibid.*, p. 830.

23. RICHEOME, *La Sainte Messe...*, *op. cit.*, p. 604. À cette critique des psaumes huguenots s'ajoute celle de l'absence de chantres spécialisés et de la participation des femmes au chant d'assemblée, ces deux éléments étant considérés par Richeome comme non traditionnels ou non conformes aux prescriptions de saint Paul à l'adresse des premiers chrétiens.

Symétriquement, Richeome sophistique sa défense de la musique d'église par la valorisation de son potentiel éthique et affectif, apte à « engraver profondément [dans la mémoire] l'intelligence du mystère qu'elle doit retenir, pour en servir l'entendement & la volonté, quand il en sera besoin²⁴ ». Reprenant à son compte saint Paul et saint Augustin pour conforter cette ébauche d'une anthropologie des rites catholiques, Richeome insiste sur l'innovation contemporaine du chant des psaumes huguenots, et fait de la musique un signe non dogmatique de la quatrième note de l'Église : l'apostolicité²⁵.

Avec l'*Institution catholique* de Pierre Coton, traité largement inspiré par Bellarmin²⁶, la place accordée à la musique est plus formalisée. Projetant de répondre à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin, Coton structure son propos selon la tripartition Église triomphante/militante/souffrante. Or, la seconde entité, la plus terrestre et la plus affectée par l'opposition interconfessionnelle, occupe la majeure partie de l'ouvrage. Parmi les attributs matériels de l'Église militante, Coton range les orgues et les cloches, prétexte à un chapitre principalement consacré à la défense de la psalmodie, terme employé dans sa plus large extension générique. Délaissant l'effervescence polémique de Richeome²⁷ tout en partageant un même répertoire d'autorités, Coton adopte le ton et les codes typographiques de l'exposé érudit. Il ouvre également le champ de la démonstration en diversifiant ses exemples historiques, en mêlant argumentation positive et argumentation négative²⁸, ainsi qu'en apportant de nouveaux éléments au crédit d'un apport de la musique à la note de catholicité²⁹.

24. *Ibid.*, p. 360.

25. Sur la *via notarum* comme méthode de démonstration des apologistes, Gustave THILS, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, J. Duculot, 1937.

26. MORGAIN, *art. cit.*, p. 134.

27. Le chapitre sur la musique est ouvert, à ce titre, par une déclaration apaisante : « L'on convient presque en cette matière, puisque la Psalmodie est receüe de tous costez. » ; Pierre COTON, *Institution catholique ou est déclarée & confirmée la vérité de la foy contre les heresies et superstitions de ce temps*, Paris, chez Claude Chappelet, 1612 (1^{re} éd. 1610), p. 472.

28. « On confessera donc librement, que la demolition des Orgues, Regales, Cloches, & Clochers, est provenüe de la haine immortelle que l'ennemy de Dieu porte aux instruments de sa gloire [...]. Quant à ceux qui reprobent la Musique & la Psalmodie sacree, il suffiroit de respondre ce que dit Chrysippus à l'encontre de ceux qui blasmoient les parfums & bons onguens [...] » ; *ibid.*, pp.472 et 474.

29. « Saint Basile en particulier en l'Epistre soixante-troisiesme, respond aux herétiques de son temps qui reprovoient la Psalmodie, que s'ils se retiroient pour

La question musicale dans ces traités d'apologétique jésuite parus durant le règne d'Henri IV est donc diversement éclairée ou orientée, mais toujours sous couvert d'une généralisation absolue du mot « musique » alors que son antithèse est, au contraire, limitée au chant des psaumes dans la version propre aux assemblées huguenotes³⁰. Sous la plume de ces auteurs, la psalmodie paléo-chrétienne – dont on ne sait rien de précis au XVI^e siècle hormis une poignée de descriptions apostoliques – et la polyphonie artificieuse de la Renaissance se retrouvent comme fondues en un même creuset idéal. Tel était le prix à payer pour cet enrôlement de la musique d'église au service de ce qui restait avant tout une controverse théologique.

Défendre le chant pour l'Église

Bien que lié à Richeome, Michel Coyssard n'était pas dans la même situation que les plus illustres apologistes. Sa carrière au sein de collèges jésuites le rapprochait certes de la branche érudite et controversiste de la Compagnie³¹. Toutefois, Coyssard se fit plutôt connaître par la publication en 1591 d'un volume d'*Odes spirituelles*³² majoritairement en français et destinées aux exercices catéchétiques promus par les Jésuites ou d'autres congrégations, à l'instar des Doctrinaires³³.

cela des assemblees, qui se faisoient en Neocesaree, qu'ils se séparasse[n]t do[n]c de celles d'Égypte, Lybie, Palestine, Arabie, Phenicie, Syrie, & autres en nombre, où la mesme coustume estoit en usage [...]; *ibid.*, p. 475.

30. Au rejet des psaumes huguenots est, presque invariablement, associé celui des « chansons mondaines ».

31. Pour un résumé de sa carrière et de son activité en matière musicale, Denise LAUNAY, *La musique religieuse en France du Concile de Trente à 1804*, Paris, Klincksieck, Publications de la Société française de musicologie, 1993, pp. 119-136, et Bernard DOMPNIER, « Les cantiques dans la pastorale missionnaire en France au XVII^e siècle », *La musica dei semplici – L'altra Controriforma*, Rome, Viella, 2012, pp. 78-79.

32. Pour une bibliographie des publications de Coyssard, Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 1, col. 1440-1442.

33. Le *Traicté* de Coyssard est dédié au fondateur des Doctrinaires, César de Bus, et à un de ses premiers associés, Jean-Baptiste Romillion. Sur cette congrégation, Jean DE VIGUERIE, *Une œuvre d'éducation sous l'Ancien Régime : les pères de la Doctrine chrétienne en France et en Italie (1592-1792)*, Paris, éditions de la Nouvelle aurore, 1976. Les *Odes* de Coyssard paraissent alors que d'autres Jésuites ont déjà publié de tels recueils en Italie ou dans l'Empire ; Céline DRÈZE, *Les Jésuites et la musique dans les provinces gallo- et flandro-belges (2^e moitié du XVI^e siècle-1773)*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2011, vol. I, pp. 265-267.

Or, plusieurs indices attestent que, s'il rejetait fermement la teneur et la portée confessionnelle des psaumes huguenots, Coyssard n'en fut pas moins critiqué pour avoir contribué à introduire dans l'enseignement catéchétique des chants en langue vernaculaire³⁴. Son *Sommaire de la Doctrine chrestienne* est ouvert par un « Discours de l'utilité, qu'il y a d'enseigner le Catechisme » dont plusieurs strophes défendent le principe de chanter en langue vernaculaire³⁵. Le recueil d'*Odes* est également protégé par un florilège de cautions en faveur du chant des hymnes, le terme étant ici à prendre dans son acception large de « chant mesuré en français ou en latin », sans référence exclusive aux hymnes latines ponctuant l'office. Mais c'est son *Traicté du profit, que toute Personne tire de chanter en la Doctrine Chrestienne, & ailleurs, les Hymnes, & Chansons spirituelles en vulgaire* qui signale avec le plus d'évidence la position particulière de Coyssard. En effet, il dut légitimer auprès de catholiques une façon de chanter considérée par certains comme suspecte en raison de sa ressemblance avec le chant des huguenots³⁶. Pour Coyssard, il ne s'agissait donc pas de défendre l'Église au travers de ses usages propres, mais de prouver qu'un type de chant périphérique à ces mêmes usages était possible, sinon souhaitable pour l'Église³⁷.

Cette situation à fronts renversés par rapport à celle des acteurs de la controverse confessionnelle est vraisemblablement à l'origine de la construction complexe du traité de Coyssard. Dans son ensemble, celui-ci s'organise comme une « défense et illustration »

34. Le terme d'*ode* est d'ailleurs utilisé par Coton pour évoquer les psaumes huguenots ; Pierre COTON, *Recheute de Geneve plagiare*, Lyon, chez Claude Morillon, 1620 (1^{re} éd. 1618), p. 5.

35. Michel COYSSARD, *Sommaire de la Doctrine chrestienne, mis en vers François*, Lyon, par Jean Pillehotte, 1608, p. 14.

36. Les accusations portées à l'encontre de la méthode catéchétique de Coyssard furent suffisamment précises pour que le cardinal Giulio Antonio Santorio, cité par Coyssard, se prononce en faveur de la non-interdiction (« *non si debba prohibire* ») des *Odes* ; COYSSARD, *Traicté du profit, que toute Personne tire de chanter en la Doctrine Chrestienne, & ailleurs, les Hymnes, & Chansons spirituelles en vulgaire*, dans *Sommaire de la Doctrine chrestienne mis en vers François, avec les Hymnes, & Odes spirituelles, qu'on chante devant, & apres la Leçon d'icelle*, Lyon, Par Jean Pillehotte, 1608, p. 3. Une pénétrante analyse des arguments développés par Coyssard a été proposée par DOMPNIER, « Les cantiques... », *art. cit.*, pp. 86-89.

37. À cette thématique s'ajoute celle du rejet des chansons « mondaines », conformément aux topiques de la littérature jésuite diffusée en France à la fin du XVI^e siècle ; Xavier BISARO, « New sins for new sounds ? A casuistic point of view on French Renaissance music », actes du colloque *Music and Theology in the European Reformation* (Katholieke Universiteit Leuven, 2012), à paraître.

du chant religieux (notamment au service du catéchisme) nourrie pas les autorités les plus communes : saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, sans omettre les Anciens. Ces instances ne sont pas convoquées, comme les apologistes jésuites le font, pour démontrer uniquement la fonction impressive de la musique au cours du service divin, par opposition aux restrictions huguenotes en la matière. Au travers de ces autorités, Coyssard insiste aussi sur la pratique du chant en langue vernaculaire comme exercice de mémorisation ou encore comme facteur d'attraction et de diffusion de la doctrine chrétienne³⁸. L'élargissement de la focale anthropologique de son propos s'accompagne d'un élargissement du terrain qu'il entend investir. À la manière de Calvin qui considérait que le psaume devait sonorer tous les lieux de vie du chrétien (le temple, le domicile, l'atelier, l'espace public...), Coyssard accumule les références historiques évoquant le chant chrétien sans distinction de lieu ni de profil social, un chant à la fois de procession³⁹ et de travail, un chant du prince comme un chant du petit⁴⁰. Là ne s'arrête pas l'extension de la démonstration de Coyssard, puisqu'elle s'appuie sur plusieurs expériences caractéristiques de la fin du XVI^e siècle (missions de saint François-Xavier aux Indes, compromis liturgiques dans les terres d'Empire⁴¹). En cela, Coyssard se montre plus réaliste dans sa discussion des usages possibles de la musique que Richeome ou Coton, de même qu'il dépasse la dichotomie église/temple structurant les allusions à la musique chez ceux-ci⁴².

Un second écart par rapport à ces derniers est perceptible à l'analyse de ce *Traicté*. Coyssard joue en effet à l'entour de limites établies par l'apologétique de controverse, et finit par brouiller des indicateurs utilisés dans les démonstrations empruntant la *via notarum*. Par exemple, l'immixtion de la langue vernaculaire lors des cérémonies du culte est repoussée par Coyssard, et il a soin de ne pas prétendre

38. COYSSARD, *Traicté...*, *op. cit.*, pp. 8-9. Les thèmes abordés par Coyssard sont résumés dans DOMPNIER, « Les cantiques... », *art. cit.*, pp. 82-84.

39. COYSSARD, *Traicté...*, *op. cit.*, p. 7.

40. *Ibid.*, p. 18.

41. *Ibid.*, p. 42.

42. Néanmoins, l'attention de Coyssard aux réalités pastorales ne va pas jusqu'à prendre en compte les contingences linguistiques du travail missionnaire, alors que les habitants de plusieurs territoires auxquels se rattachent les éditions successives de ses *Odes* (les Flandres et la Provence notamment) ne parlaient pas le français du jésuite. Au contraire, le père Maunoir en Bretagne publiera son recueil de *Cantiquou* dans la langue d'usage des fidèles auprès desquels il partait en mission : DOMPNIER, « Les cantiques... », *art. cit.*, pp. 75-76.

que ses propres *Odes* servent hors de l'enseignement de la Doctrine ou des exercices spirituels. Mais, le temps d'une parenthèse, le doute vient s'immiscer : « Non pas mesme qu'on les inserast parmi l'Office divin (quoy que selon la coustume Ancienne sans scandale aucun ou contredit de Personne Catholique, l'on chante à la Messe, aux Vespres, & aux Matines depuis le commencement des Advents jusques aux Octaves des Rois, force Noels, quelque fois bien ridicules)⁴³. »

Le chant des femmes à l'église subit une même esquisse de dialectisation. Au lieu de s'en tenir à la citation de saint Paul classiquement brandie contre la mixité du chant de congrégation réformé⁴⁴, Coyssard privilégie le commentaire de saint Ambroise sur le psautier⁴⁵ et le passage de saint Augustin dans sa *Cité de Dieu* qui illustrent les bienfaits du chant des femmes⁴⁶. Achevant de renverser les affirmations apologétiques courantes, Coyssard glisse un emprunt à saint Jérôme condamnant la musique ecclésiastique *in tragediarum modum*⁴⁷, là où Richeome et Coton soulignent la magnificence de l'appareil cérémoniel catholique.

Ultime singularité, Coyssard se départit d'un suivi absolu de la *via historica* consistant pour les apologistes à prouver la fidélité de l'Église à ses origines apostoliques. S'il puise fréquemment aux sources paléochrétiennes, Coyssard choisit, comme envoi de son *Traicté*, de développer l'idée que le jugement sur l'hymnodie en langue vernaculaire évoluera positivement au fur et à mesure que celle-ci perdra de son aspect innovant⁴⁸. L'introduction de cette variable culturelle a pour effet paradoxal la dissociation de l'identité confessionnelle et des manières de chant, alors que le projet de reconquête de Coyssard est dénué d'ambiguïté. En cela, le Jésuite envisage les pratiques chantées comme un outil pastoral plutôt que comme un élément de caractérisation d'une foi particulière, ce qui éloigne sa démarche de la manipulation de stéréotypes musicaux privilégiée par les controversistes.

43. COYSSARD, *Traicté...*, *op. cit.*, p. 6. Voir également la mention d'exécution de ces cantiques aux portes des églises ; *ibid.*, p. 6.

44. *Corinthiens I*, 14,34.

45. *Ibid.*, p. 23.

46. *Ibid.*, p. 25. Le ligueur Louis Dorleans, préfacier de l'édition anversoise des *Odes* (1600), adopte en revanche le ton couramment employé par les controversistes jésuites autres que Coyssard ; cité par Ernest THOINAN, *Curiosités musicales et autres trouvées dans les œuvres de Michel Coyssard de la Compagnie de Jésus*, Paris, A. Claudin, 1866, p. 8.

47. Saint Jérôme cité par COYSSARD, *Traicté...*, *op. cit.*, p. 31.

48. *Ibid.*, pp. 43-45.

Conclusion

Trois hypothèses permettraient de comprendre le contraste entre le traitement respectif de la musique chez Coyssard, Coton et Richeome bien que ces auteurs fussent tributaires d'un même contexte d'écriture. Il faudrait d'abord relever la différence des publics visés. Les ouvrages de Richeome et Coton adoptent le format et l'apparat du livre officiel, ou le ton de la polémique publique⁴⁹. *L'Institution catholique* est un fort volume au format in-4^o qui débute, à partir de son édition de 1612, par une gravure spectaculaire mettant en scène le « vrai culte » exercé par des personnages ecclésiastiques et princiers, avec pour dédicataire la régente Marie de Médicis. De fait, *L'Institution catholique* est un ouvrage autorisé et d'autorité à la fois, ouvert sur le lectorat religieux et civil concerné par les tensions inter-confessionnelles alors renaissantes. À côté, le traité de Coyssard est inséré au fond d'une édition de ses *Odes*, petit livre in-12 sortant des presses d'un imprimeur lyonnais⁵⁰, se glissant facilement dans la poche ou le sac de ces nombreux prêtres catéchisant dans le Comtat et à ses alentours. L'application de l'auteur à citer des approbations ecclésiastiques contemporaines, l'insertion de nombreuses citations latines non traduites ou encore les recours aux classiques jésuites qu'étaient Cicéron et Quintilien confirment que le *Traicté* fut certainement destiné à se retrouver entre les mains de confrères de Coyssard. Sa latitude de proposition et d'aménagement des usages des populations chrétiennes est, par conséquent, plus importante que pour un ouvrage assumant une position publique tranchée, ce d'autant que la musique – même culturelle – fait partie pour les catholiques comme pour les luthériens des *adiaphora*⁵¹, c'est-à-dire des sujets théologiquement neutres. En cela, le *Traicté* de Coyssard est porteur d'effets internes à l'institution dont il émane⁵², non prioritairement pour la rassurer mais plutôt pour engager ses membres à élargir leur périmètre praxique.

49. Les *Trois Discours* et la *Sainte Messe* de Richeome se contentent d'un format in-8 avec, cependant, rinceaux gravés sur la page de titre, adresse au lecteur et dédicace au roi (pour les *Trois discours*).

50. La même année, les *Odes* de Coyssard sont imprimées dans ce format par Reinsart à Rouen. En revanche, cette édition ne comprend pas le *Traicté*.

51. Joyce L. IRWIN, « Music and the doctrine of *adiaphora* in orthodox Lutheran theology », *Sixteenth-century Journal*, XIV/2 (1983), pp. 157-172.

52. Sur les effets internes de la controverse catholique, voir DOMPNIER, « L'histoire des controverses... », *art. cit.*, p. 1045.

De là une deuxième hypothèse éclairant les suggestions parfois contradictoires de ces auteurs : ils écrivent conformément à des plans d'action distincts. Lorsque leurs propos dessinent fermement les contours d'une identité catholique, la musique est mobilisée en tant que critère double de relégation de l'autre et de valorisation de soi-même. Anhistorique et génériquement indéfinie, cette *musique* devient une abstraction irréelle, une sorte d'icône littéraire évocatrice en même temps que peu signifiante, et pourtant clivante à force d'être définie surtout par ce qu'elle ne doit pas être (l'anti-modèle huguenot étant, lui, facile à circonscrire). À cette instrumentalisation fixiste de la musique répondent les définitions souples et pragmatiques de Coyssard, ce théoricien de la pastorale catéchétique en milieu hostile pour qui le chant est avant tout le moyen de *faire* plutôt que d'*être*. Ce qui reviendrait à relever non une contradiction entre Coton et Richeome d'un côté et Coyssard de l'autre, mais plutôt la complémentarité des missions qu'ils s'assignent et des conclusions argumentatives qui en découlent.

Une dernière hypothèse mérite d'être avancée afin de saisir la situation relative de ces auteurs. La lecture parallèle des textes de Richeome, Coton et Coyssard laisse en effet apparaître plusieurs couples antagonistes : le local et le général, l'intangible et l'évolutif, les définitions conceptuelles et les déterminations pragmatiques, l'affirmation de frontières et la négociation de celles-ci. En cela, il est possible que le traitement divergent de la musique par les apologistes français autour de 1600 reflète un tiraillement qui réapparaîtra à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Église⁵³, tiraillement propre à la musique d'église lorsque celle-ci est l'objet d'un accaparement de type controversiste ou d'une prise en compte magistérielle à prétention universelle. La difficulté posée par l'accumulation de ces dimensions à concilier et, partant, le caractère multiple et parfois insaisissable de la matière musicale ont-ils contribué à son relatif abandon dans les manières de « dire l'Église » de nos jours ? Si tel est le cas au moins partiellement, il faudrait retenir des textes examinés dans cet article le fait que, dans des situations aussi complexes et

53. Le motu proprio *Inter pastoralis officii sollicitudines* (1903) en constitue un exemple éloquent ; Jean-Yves HAMELINE, « Le Motu proprio de Pie X et l'instruction sur la musique sacrée (22 novembre 1903) », *La Maison-Dieu*, n° 239 (2004), pp. 85-120, et Michel STEINMETZ, « Le "programme" pastoral du Motu proprio de Pie X : "Instaurare omnia in Christo". Les catégories employées pour définir la musique sacrée », *Musique, art et religion dans l'entre-deux-guerres*, Lyon, Symétrie, 2009, pp. 97-121.

REPRÉSENTER _____ **Xavier Bisaro**

conflictuelles que celles connues par les chrétiens autour de 1600, le chant fut considéré comme un emblème efficace autant que comme un puissant levier d'action. À nous, peut-être, de ne pas l'oublier.

Xavier Bisaro est professeur de musicologie à l'Université François Rabelais de Tours, chercheur au Centre d'Études Supérieures de la Renaissance et membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF). Ses travaux sont principalement consacrés à l'histoire musicale des cultes chrétiens et à l'érudition liturgique à l'époque moderne (*Le Passé présent*, Cerf, 2012), ainsi qu'à l'histoire des spectacles sous l'Ancien Régime (direction de l'ouvrage collectif *Les Sons du théâtre*, Presses Universitaires de Rennes, 2013, en collaboration avec B. Louvat).

Isabelle SAINT-MARTIN

Art et apologétique en débats – Expériences des XIX^e et XX^e siècles

« Les peintres font autant pour la religion par leurs tableaux que les orateurs par leur éloquence ». Cités encore à l'orée du XIX^e siècle par Chateaubriand¹, ces mots de Basile de Césarée (*Homélie XX*) sont repris, quoiqu'avec quelques nuances, dans l'ouvrage du dominicain Sertillanges, *Art et apologétique*² en 1909 comme dans la synthèse sur *L'Art chrétien en France au XX^e siècle*³ de Maurice Brillant, en 1927, très inspiré par les œuvres de Maurice Denis. Ce postulat présenté, comme un constat d'évidence, s'inscrit dans une longue chaîne de références dont la portée est ainsi sensible jusque dans la première moitié du XX^e siècle et encore au-delà dans certains écrits du magistère de l'Église. Pourtant le statut de l'art et de l'artiste, tel qu'il s'est progressivement affirmé au cours des siècles, paraît, dans la pensée de la modernité, étroitement lié à une absolue liberté qu'aucune contrainte ne pourrait limiter. Aussi les connotations négatives souvent attachées au terme « apologétique » dans le langage courant entrent-elles tout particulièrement en contradiction avec la libre expression de la créativité artistique. C'est en réaction à la notion d'art pour l'art que se sont cependant développés, dans les deux derniers siècles, des groupements d'artistes unis par un but explicitement apologétique.

1. CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, Lyon, Ballanche, 1804, t. V, ch. III, p. 14.

2. A. D. SERTILLANGES, *Art et apologétique*, Paris, Bloud, 1909, p. 94.

3. M. BRILLANT, *L'Art chrétien en France au XX^e siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1927, pp. 19-20.

Ces expériences concrètes, quoique limitées, méritent d'être brièvement évoquées ici pour mettre en évidence les enjeux que recouvre le thème d'une apologétique par l'art, ses limites⁴ et les modes divers d'interprétation d'une telle mission.

Prédication muette et apologétique par le beau

La citation de Basile de Césarée qui rapproche la peinture d'une prédication muette⁵ trouve d'innombrables échos tant chez les Pères grecs que dans l'Occident latin. Une célèbre lettre du pape Grégoire le Grand, vers 600, donne aux images la valeur d'un livre des illettrés et pose une forme d'équivalence entre écriture et peinture⁶ qui fut souvent reprise sous le terme de « Bible des pauvres ». Si la réalité des usages invite à nuancer largement ce postulat didactique, l'argument a eu une portée considérable⁷. Pourtant, l'iconographie complexe des manuscrits enluminés ou des peintures et vitraux – souvent difficilement visibles –, loin d'être la pure traduction d'un récit, entrecroise les sources et les différents niveaux d'interprétation symbolique des textes dans une érudition destinée davantage aux lettrés et aux princes qu'aux simples gens. En fait, les penseurs chrétiens, à la suite des philosophes de l'antiquité, ont mis en valeur des qualités propres aux arts visuels qui reconnaissaient leur spécificité. Les écrits de Grégoire soulignaient déjà l'effet de componction que produisent les images en invitant à la méditation sur les scènes représentées. Par la suite, s'inscrivant dans une longue tradition de l'Église, formulée notamment par saint Bonaventure (*Livre des Sentences*, v. 1250) ou saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 1265-1273), la position latine se fixe autour de trois types d'arguments d'ordre didactique, mnémonique et émotionnel. Les images ne sont

4. F. BOESPFLUG, « La Seconde voix. Valeurs et limites du service rendu par l'image à la prédication », dans *Prédication et image, Cristianesimo nella Storia*, t. XIV/3, 1993, pp. 647-672.

5. Voir sur la fortune de ce thème L. GOUGAUD, « Muta praedicatio », *Revue bénédictine*, 42, 1930, pp. 168-171.

6. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2008, p. 82s ; D. MENOZZI, *Les Images. L'Église et les arts visuels*, Paris, Cerf, 1991, p. 75.

7. I. SAINT-MARTIN, « L'image "Bible des pauvres", du postulat grégorien au mythe romantique, l'efficacité d'un argument fondateur », dans V. Plesch, C. MacLeod, J. Baetens, dir., *Efficacité/Efficacy, Word & Image Interactions 7*, Amsterdam, Rodopi, 2011, pp. 27-38.

pas seulement supposées plus accessibles, elles sont surtout censées avoir plus d'effet sur la mémoire – au sens large, une mémoire vive de la tradition chrétienne, l'image fait surgir des pensées saintes – et sur les affects. En suscitant les émotions, elles favorisent la dévotion de manière sensible par la contemplation. L'image n'est donc pas un simple substitut de l'écrit, son action relève d'une efficacité d'un autre ordre, aussi est-il souvent fait référence à l'*Art poétique* d'Horace : « On s'instruit mieux par l'œil que par l'oreille, et les choses vues nous frappent et nous émeuvent avec plus de vivacité que les choses entendues⁸ ». Mais plus encore, à cet effet du visuel peut être joint, dans une perspective néo-platonicienne, la beauté des œuvres qui, dans la conception de l'union du beau du vrai et du bien, offre alors une voie d'accès aux formes intelligibles.

Des Nazaréens à l'École de Beuron : un art chrétien missionnaire

Cette apologétique par le beau, encore très présente dans le *Génie du christianisme*, suppose toutefois de s'accorder sur un idéal esthétique. Or, dans les premières décennies du XIX^e siècle, un groupe de jeunes peintres, réunis à Vienne en 1809, fonde à Rome en 1810 la confrérie de Saint-Luc, et conteste les critères de l'art académique qu'il juge issu d'une longue période de décadence depuis Raphaël.

Aspirant à retrouver la pureté du Quattrocento, ils privilégient le sens de la ligne, les formes simples clairement découpées, les couleurs lumineuses posées en aplat au détriment des jeux de perspective ou de clair obscur qui nuiraient à l'inspiration mystique des œuvres.

Surnommés « Nazaréens⁹ » ils entendent, au sein d'une fraternité artistique, ne pas séparer la vie de l'art, et travailler en commun selon le modèle monastique. Toutefois, dès 1819 beaucoup repartent suivre une carrière individuelle. Overbeck (1789-1869), converti au catholicisme en 1813, demeure à Rome, fidèle à son idéal dont il donne une synthèse visuelle dans *Le Triomphe de la religion dans les arts* (1840, Städelsches Kunstinstitut, Francfort). La composition

8. HORACE, *Ad Pisones*, v 180.

9. En raison de leur coiffure dite à la nazaréenne – cheveux aux épaules, séparés par une raie au milieu à la manière des portraits christiques – Goethe emploie ce sobriquet dès 1817, C. GREWE, *Painting the sacred in the age of romanticism*, Ashgate, 2009, p. 20.

s'inspire tout à la fois de *La Dispute du Saint-Sacrement* et de *L'École d'Athènes* de Raphaël, mais un Raphaël purifié, qui aurait mis son pinceau au seul service de la foi. La Vierge à l'enfant au sommet, inscrite dans un cercle parfait, symbolise tant cet idéal poétique que l'allégorie de l'Église à laquelle Overbeck s'est rallié. Afin de « faciliter à tous l'intelligence de l'œuvre », l'artiste donne une longue analyse de ce « Magnificat de l'art¹⁰ », la poésie est figurée par « la Vierge Marie elle-même occupée à écrire son hymne sublime, car la poésie est le centre de tous les arts, comme le mystère de l'incarnation du fils de Dieu dans le sein de Marie est le centre de toutes les idées religieuses¹¹ ». Dans cette réunion des artistes au pied de la Vierge/Poésie, l'art « ne prétend pas être placé comme une idole sur l'autel : il aspire au contraire à être le serviteur du sanctuaire¹² ».

À leur idéal esthétique, les Nazaréens joignent une conception missionnaire de l'art qui les incite à organiser très tôt la reproduction de leurs œuvres par la lithogravure contribuant ainsi à diffuser leurs modèles dans toute l'Europe, influençant d'autres mouvements artistiques tels les Préraphaélites en Angleterre, aux buts cependant distincts. Le protestant Julius Schnorr von Carolsfeld (1794-1872), qui les a rejoints à Rome en 1817, poursuit cet objectif dans sa *Bible en images* publiée avec des légendes en différentes langues à partir de 1860.

Selon l'illustre précédent de ces *Lukasbrüder*, de jeunes artistes français se réunissent sous l'inspiration de Lacordaire pour fonder, en 1839, la Confrérie de Saint-Jean l'Évangéliste¹³. Allant plus loin que les amis d'Overbeck, ils se dotent d'une règle de vie et précisent leur ambition : « Des artistes français, touchés du spectacle que présente le monde, ont décidé de contribuer à sa régénération par l'emploi chrétien de l'art¹⁴ ». En l'occurrence, l'engagement religieux dépasse la question artistique pour atteindre une dimension pastorale, le but de la Confrérie est « la sanctification de l'art et des artistes par la Foi catholique, et la propagation de la Foi catholique par l'art et les

10. OVERBECK, « Le Triomphe de la religion dans les arts », *L'Institut catholique*, I, 1842, pp. 192-203.

11. *Ibid.*, p. 194.

12. *Ibid.*, pp. 201-202.

13. B. FOUCCART, *Le Renouveau de la peinture religieuse en France : 1800-1860*, Paris, Arthena, 1987 ; M. CAFFORT, *Nazaréens français. Théories et pratiques de la peinture religieuse au XIX^e siècle*, Presses universitaires de Rennes, 2009.

14. *Règlement de la Confrérie de Saint-Jean l'Évangéliste*, Paris, E. Bailly, 1840, voir D. MENOZZI, *op. cit.*, p. 236.

artistes ». Cette perspective missionnaire s'accompagne d'un idéal si haut que la Confrérie fut, en quelque sorte, dépassée par l'engagement de ses membres dont plusieurs ont pris l'habit dominicain dans les années 1840.

La présence artistique de la Confrérie fut donc limitée mais son influence indirecte et surtout symbolique fut plus grande. À son imitation d'autres groupements furent créés, telle la Confrérie du Bienheureux Angélique de Fiesole qui réunit graveurs et dessinateurs, mais va, comme la précédente, se fondre à partir de 1844 dans le tiers-ordre de saint Dominique.

Héritière de cette confrérie, la Société de Saint-Jean pour l'encouragement de l'art chrétien est créée en 1872, et conserve la mission de régénérescence de l'art, mais sans lien avec un tiers-ordre religieux. Le cachet de la Société reprend le motif d'une fresque de Flandrin à Saint-Séverin : saint Jean couché sur la poitrine du Seigneur, « symbole de l'art puisant ses inspirations dans le cœur de Jésus, et comme un hommage au génie du peintre le plus chrétien que la France ait produit de notre temps¹⁵ ». Sa devise est celle de Lacordaire, inspirée de saint Bernard : *Non nobis, Domine, non nobis, sed, nomini tuo da gloriam*¹⁶. Au cours des XIX^e et XX^e siècles, la Société s'est cependant montrée bien plus éclectique que la précédente, accueillant en son sein une grande diversité de tendances et de styles.

Cette perspective est ainsi fort distincte d'une autre tentative contemporaine de rénovation de l'art religieux : celle de Desiderius Lenz, ancien élève du peintre nazaréen Cornelius, qui conçoit, fin 1864, le projet d'un monastère d'artistes. Il en met certains aspects en pratique au monastère bénédictin de Beuron qu'il rejoint en 1867, et dont il décore la chapelle avec des formes stylisées et géométriques qui refusent le naturalisme. Préfaçant la traduction par Paul Sérusier¹⁷ de *L'Esthétique de Beuron*¹⁸ rédigée par Lenz, Maurice Denis souligne : « son rêve était de créer un art nouveau appuyé sur les Saintes Mesures, sur les canons égyptiens, l'exemple grec et d'en faire l'expression quasi mathématique du dogme chrétien¹⁹ » ; mais le peintre prend ensuite nettement ses distances avec une vision qu'il

15. Abbé C. ROGER, *Essai historique sur la Société de S. Jean*, 1913, pp. 12-13.

16. Verset du Psaume 115-113, « Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire ».

17. Pierre LENZ, *L'Esthétique de Beuron*, traduite de l'allemand, par Paul Sérusier. Introduction de Maurice Denis, Paris, Bibliothèque de L'Occident, 1905.

18. F. STANDAERT, *L'École de Beuron. Un essai de renouveau de l'art chrétien à la fin du XIX^e siècle*, éd de Maredsous, 2011.

19. Préface de M. DENIS, dans P. LENZ, *op. cit.*

jugé trop exclusive et archaïque, limitant la qualité de l'expression religieuse au seul style hiératique. Aussi, malgré d'importantes réalisations dans le monde monastique, notamment à l'abbaye de Maredsous, et une influence dans le renouveau de l'imagerie pieuse, ces formes, qui ont séduit Jan Verkade, furent souvent considérées comme trop rigides pour permettre l'épanouissement des artistes.

Des Ateliers d'art sacré à l'appel aux Maîtres du père Couturier

La quête d'un style chrétien idéal tend à s'effacer, à l'orée du XX^e siècle, en faveur d'un réel éclectisme. Le père Sertillanges, professeur de philosophie morale à l'Institut catholique, donne, dans *Art et Apologétique* (1909), une synthèse des positions en vigueur. Il s'inscrit dans la tradition pour estimer que « l'art peut se constituer apologiste : premièrement : en suscitant le sentiment religieux, deuxièmement : en exprimant le dogme religieux, troisièmement : en [le] présentant et commentant à sa manière²⁰ ». Si, reconnaît l'auteur, l'art ne peut pas autant pour le dogme que l'apologétique doctrinale, « il reste qu'il peut participer à celle-ci, augmenter sa valeur d'action, la précéder ou la confirmer en influence, être par conséquent lui aussi apologiste²¹ » et pour cela nul besoin de se référer à un style spécifique ou archaïque : « Il n'y a pas d'art chrétien au point de vue de la technique, [pas] plus qu'il n'y a de science chrétienne, ou d'industrie chrétienne. Mais il y a, ou il peut y avoir, à la base du travail artistique, un sentiment que le christianisme inspire et qui pourra servir à le susciter. Aimez et faites ce que vous voudrez disait Saint Augustin. On pourrait dire de même : Vibrez d'une émotion religieuse, et puis parlez chantez, sculpez, peignez selon les formes qui vous conviennent²² ». Le postulat sous-jacent est celui du partage des émotions, le sens chrétien de l'œuvre peut toucher le spectateur quel que soit le style pratiqué. Sertillanges s'engage ainsi en faveur de James Tissot alors que d'autres, tel Huysmans, jugent ces peintures bibliques d'un réalisme vulgaire.

Alors que dans l'entre-deux-guerres les groupements d'artistes chrétiens se multiplient, la position développée par Jacques Maritain est proche des propos de Sertillanges, il refuse tout style spécifique et

20. A. D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 41.

21. *Ibid.*, p. 108.

22. *Ibid.*, p. 49.

précise : « Si vous voulez faire une œuvre chrétienne, soyez chrétien, et cherchez à faire œuvre belle, où passera votre cœur, ne cherchez pas à “faire chrétien”²³ ». La phrase est parfois citée dans un sens très libre, mais le « soyez chrétien » doit être pris au sens fort : « Ne tentez pas cette entreprise absurde de dissocier en vous l’artiste et le chrétien. Ils sont un. [...] si vous faisiez de votre dévotion une règle d’opération esthétique ou si vous tourniez le souci d’édifier en un procédé de votre art, vous gâteriez votre art²⁴ ». Cette haute conception de l’œuvre d’art prend sens dans la convertibilité des transcendants que Maritain développe dans une perspective néo-scholastique où le beau suppose le vrai et le bien²⁵. Il place cependant à part la catégorie de l’*art d’église* qui obéit à d’autres contraintes et doit être « lisible. Car il est là avant tout pour l’enseignement du peuple, il est une théologie en figures²⁶. »

Les groupes²⁷ qui se constituent dans les premières décennies du XX^e siècle se réfèrent moins directement à l’idéal monastique que ceux qui tentaient de vivre en communautés et n’affirment pas une esthétique unifiée²⁸. Dès 1907, Les Catholiques des Beaux-Arts, fondés par l’architecte Paul Regnault, se présentent comme « groupement corporatif, moral et religieux dont le but est la beauté ». Puis apparaissent notamment L’Arche (1917) dont le directeur est l’architecte Maurice Storez, et Les Ateliers d’Art sacré fondés en 1919 par Maurice Denis et George Desvallières dont la différence stylistique est suffisamment explicite pour traduire la diversité des positions. Des nuances importantes existent entre ces groupes, plus ou moins structurés, certains réunis par un secteur d’activités plus particuliers, tels Les Artisans de l’autel (1919) dirigés vers les arts décoratifs, certains proches du tiers-ordre dominicain dont sont membres Denis

23. J. MARITAIN, *Art et scolastique*, Librairie de l’art catholique, 1920, p. 112.

24. *Ibid.*

25. Selon R. GROSS, *L’être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Éditions universitaires, 2001, p. 168s.

26. Précisions qu’il donne lors des Journées d’art religieux de 1924, voir *Art et scolastique*, 4^e éd., Rouart, 1965, p. 163. Sur l’évolution de ces définitions qu’il n’est guère possible de détailler ici, je me permets de renvoyer à *Art chrétien/art sacré. Regards du catholicisme sur l’art (France XIX^e-XX^e siècles)*, Rennes, PUR, 2014.

27. Les évoquer tous serait trop long ici, voir G. et H. TAILLEFERT, « Les Sociétés d’Artistes et la fondation de l’Art catholique » dans *L’Art sacré au XX^e siècle en France*, cat. expo. Boulogne-Billancourt, pp. 16-25.

28. Le mouvement est international, en Suisse, Cingria fonde en 1918 la société d’Art religieux de Saint Luc et de Saint Maurice.

et Desvallières, d'autres de la spiritualité bénédictine comme le sculpteur Henri Charlier et l'architecte Dom Bellot. Beaucoup se retrouvent dans une vision de la société informée par la notion de retour à l'ordre. Dans son «Credo», L'Arche fait en outre référence à la philosophie thomiste qui inspire largement ces réflexions sur l'art et la foi. Cette quête de vérité donne une dimension éthique aux critères esthétiques qui se définissent par le «refus du mensonge²⁹», la vérité des matériaux et le rejet du pastiche, du faux ou du trucage. L'exigence morale a ici des conséquences plastiques en ce qu'elle se détourne d'un illusionnisme factice, d'une recherche jugée vaine de la mimésis et du naturalisme académique pour accepter tout au contraire les contraintes de la planéité et privilégier le support mural au détriment du tableau de chevalet. Le décor mural³⁰ soumis à l'architecture suppose la collaboration d'artistes dépassant leurs individualités dans la quête d'un but supérieur. Il rejoint à la fois l'idéal corporatiste, le respect d'un programme associant clergé et artistes, et l'idéal esthétique de la modernité.

L'objectif affiché des Ateliers est de former des artistes et des artisans à la pratique de l'art chrétien et par là d'associer à une transmission des savoirs de maîtres à apprentis, sur le modèle idéalisé des corporations médiévales, des enseignements non seulement d'histoire de l'art, mais encore de dogmatique et de liturgie. Leur but est de fournir aux églises et aux fidèles des œuvres religieuses qui soient en même temps reconnues comme de réelles œuvres d'art, par opposition aux pastiches ou à l'art saint-sulpicien dont la médiocrité est stigmatisée depuis la fin du XIX^e siècle. Parmi leurs réalisations majeures, il faut citer l'église du Saint-Esprit (Paris, 12^e, 1932). L'architecte Paul Tournon distribue les espaces entre les différents groupements et confie à Maurice Denis la peinture de l'abside et de la direction du travail des peintres. Le décor est consacré à l'action de l'Esprit Saint dans l'histoire à travers les grandes étapes de la

29. Voir le texte de Maurice DENIS pour L'Arche en 1918 : «L'objet religieux» et D. GAMBONI, «"Baptiser l'art moderne"? Maurice Denis et l'art religieux», dans cat. expo. *Maurice Denis 1870-1943*, Lyon, RMN, 1994, pp. 74-93 ; P.-L. RINUY, «Ambitions, doutes et paradoxes d'un peintre catholique à l'âge contemporain», cat. expo. *Maurice Denis 1870-1943*, dir. J.-P. BOUILLON, Paris, musée d'Orsay, RMN, 2006, pp. 59-65.

30. Voir de nombreux exemples dans M. CHENEBAUX-SAUTORY, «Le décor mural, de l'enthousiasme au murmure», dans S. TEXIER, dir. *Églises parisiennes du XX^e siècle. Architecture et décor*, Paris, Action artistique de la ville de Paris, 1996, pp. 150-186.

vie de l'Église depuis la Pentecôte jusqu'au XX^e siècle. Unifié par un fond de couleur rouge brique, les fresques confiées aux différents artistes traduisent, en une synthèse parfois complexe, ce vaste parcours chronologique rythmé par les conciles, la création des ordres religieux et les grandes figures du catholicisme. La peinture murale de Maurice Denis pose au registre supérieur le Cénacle et la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres entourant la Vierge Marie, au centre Saint Paul et les Pères des Églises d'Orient et d'Occident, au registre inférieur sont représentés les sacrements de l'Église ; parmi les fidèles, les figures de G. Desvallières, M. Denis et son épouse expriment l'actualité de cette vie chrétienne. La force de la composition en demi-cercle et la subtilité des jeux de couleurs soulignent la dynamique de cette Pentecôte prolongée jusque dans le quotidien des années 1930. Bien d'autres fresques seraient à citer, toutefois l'ensemble demeure assez chargé, avec une intention didactique appuyée, aussi est-il relevé que « la plupart des peintures de cette église du Saint-Esprit sont remarquables mais parfois si compliquées qu'il est impossible de les comprendre si on n'a pas un guide explicatif³¹ ». Plus sévère, le père Régamey écrit, en 1938, dans la revue *L'Art sacré* dont il a pris, un an plus tôt, la responsabilité avec le père Couturier : « Le plus grand effort de décoration, celui du Saint-Esprit, n'a abouti qu'à un échantillonnage fastidieux de peintures qui n'ont pas de rapport entre elles, et dont chacune du reste est peu intéressante à quelques exceptions près³² [...] ».

Ces dissensions annoncent le désaccord plus profond entre Couturier, ancien élève des Ateliers d'Art sacré, et Maurice Denis sur les conceptions de l'art chrétien puis sur la place accordée à l'abstraction dans la perspective d'un art apologétique. Pour M. Denis, si le sujet ne fait pas le tableau, un beau sujet demeure « une faveur du ciel » : « Il n'est pas facile de faire de l'art religieux, ni de prêcher surtout aux oiseaux, je veux dire aux âmes simples ou aux facultés sensibles de l'âme. Et quoi qu'en pensent les esthéticiens et les petits philosophes de notre temps, je crois que l'art a pour mission de chanter comme notre sœur l'alouette comme notre sœur la cigale – chanter et même prêcher³³ ».

Son article de 1933 sur l'état de l'art religieux précise ce souci de simplicité : « Un artiste chrétien doit se tenir à la portée de tous [...] ».

31. Dom E. ROULIN, *Nos Églises*, Paris, Lethielleux, 1938, p. 789.

32. P. RÉGAMEY, « Retour aux Chantiers du Cardinal », *L'Art sacré*, octobre 1938, p. 283.

33. *Ibid.* p. 150.

La Maison de Dieu n'est pas un champ d'expériences. C'est une erreur d'y présenter comme dans une exposition d'avant-garde des œuvres paradoxales, difficilement intelligibles³⁴». Il fait plus précisément allusion à ces débats dans l'*Histoire de l'art religieux*, parue en 1939, et attribue la réaction récente du Pape à la présence des «écoles extrémistes» dans des expositions contemporaines – sous-entendu : l'expressionnisme et l'abstraction -, évolutions qu'il déplore en citant alors Couturier : «Un art né tout entier de l'Incarnation du Verbe, écrit le Père M.A. Couturier, jeune moine (*sic*) dominicain et peintre d'avant-garde, n'a à peu près rien à attendre des schématisations, des abstractions avec lesquelles trop d'artistes de notre temps confondent le spirituel³⁵.» Car, selon M. Denis, «l'art religieux a un double but représentatif et apologétique ; il doit être intelligible au plus grand nombre de fidèles. La "musique du tableau" ou du vitrail selon la doctrine symboliste doit s'accorder avec la représentation de la sensibilité³⁶».

Cependant s'il revendique à de nombreuses reprises la place du sujet, il note aussi : «Le peuple fidèle du XIII^e siècle savait-il mieux que nous lire et comprendre les sujets des vitraux ? Son œil était-il mieux exercé ? Ou bien jouissait-il comme nous de l'atmosphère lumineuse créée par le vitrail, qui est l'accompagnement musical de l'architecture³⁷»

De même, si en 1928, l'historien Louis Bréhier, dans le chapitre de sa synthèse sur l'art chrétien qu'il consacre à l'art contemporain, se réjouit, en faisant l'éloge des Ateliers d'art sacré, de voir l'art «redevenir un enseignement», il relève que «son point de vue n'est plus le même, il ne s'agit plus pour lui comme au moyen âge d'offrir des documents visuels qui enseignent l'histoire du passé [...]. Son objet est tout autre, il n'a pas à copier la réalité, mais à traduire sous une forme picturale ou plastique l'ensemble des sentiments que cette réalité évoque en nous. L'artiste est un poète [...]³⁸».

Dans cette perspective apologétique que certains souhaitent conserver à l'art chrétien, la place accordée au partage des émotions

34. «État actuel de l'art religieux», *Gazette des Beaux-Arts*, juillet 1933, pp. 38-57.

35. M. DENIS, *Histoire de l'art religieux*, Paris, Flammarion, 1939, p. 302. Denis fait allusion à l'exposition de Padoue en 1931.

36. M. DENIS, 1939, *op. cit.*, p. 302. Sur la conception de l'ouvrage voir I. SAINT-MARTIN, «Un musée idéal de l'art chrétien. Trois regards des années trente», *Revue de l'art*, n° 182/2013, pp. 61-70.

37. M. DENIS, 1939, *op. cit.*, p. 58.

38. L. BRÉHIER, *L'Art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, H. Laurens, 1928, p. 439.

apparaît donc bien supérieure à toute intention didactique. Toutefois, si la question stylistique n'est plus directement en débat, celle de la foi de l'artiste demeure, dans l'optique des Ateliers, une condition première. Est-elle garantie de succès? Joseph Pichard³⁹, retraçant l'aventure moderne de l'art sacré, souligne le faible nombre de commandes et l'absence de génies issus de ces groupes trop exclusivement occupés par l'art dans l'Église, spécialisation qui leur fut reprochée dans le bilan mitigé, voire critique, que la génération suivante a porté sur cette période. Aussi, Couturier, déplorant la médiocrité d'un art ecclésial coupé des maîtres de son temps, prône-t-il l'appel aux plus grands: «Aux grands hommes, les grandes choses⁴⁰!», et même s'il reconnaissait que l'idéal conjuguerait foi et talent, il a jugé plus sûr de s'adresser à des «génies sans la foi qu'à des croyants sans talents». En vertu de ce principe, il conçoit avec le Chanoine Devémy, les interventions artistiques au sein de l'église Notre-Dame-de-Toute-Grâce du Plateau d'Assy (1938-1950). Si la principale polémique fut suscitée par le crucifix d'autel sculpté par Germaine Richier, accusé de n'être qu'expression de souffrance oublieuse du sens de la Résurrection, et provoqua la célèbre Querelle de l'art sacré (1950-1951)⁴¹, l'église accueille bien d'autres œuvres d'artistes aussi célèbres – et pour certains notoirement éloignés du christianisme – que Léger, Lipchitz, Braque, Chagall, Lurçat, Bonnard, Rouault... Que ce dernier, dont la foi était vive, n'ait auparavant jamais reçu de commande ecclésiale était déjà déploré par *L'Art sacré* à la fin des années trente.

L'art et le mystère

Après la Seconde Guerre mondiale, Couturier, de retour des États-Unis, se montre bien plus favorable à l'abstraction⁴². Aussi, depuis les premiers vitraux abstraits dans une église ancienne que furent ceux de Manessier aux Bréseux (1948-1950), la non-figuration s'est-elle largement épanouie dans l'espace ecclésial. Plusieurs facteurs

39. J. PICHARD, *L'Aventure moderne de l'art sacré*, Paris, Spes, 1966.

40. *L'Art sacré*, mai 1950, p. 3.

41. F. CAUSSÉ, *La revue «L'Art Sacré». Le débat en France sur l'art et la religion (1945-1954)*, Paris, Cerf, 2010.

42. F. DRUGEON, «Les abstraits et l'Église catholique en France après 1945» dans É. DE CHASSEY (dir.), *La pesanteur et la grâce*, Collège des Bernardins, Paris, DRAGO, 2010, pp. 107-110.

y concourent. Dès le début du XX^e siècle, les débats autour de l'abstraction témoignent de ses affinités électives avec le monde spirituel au sens large – s'y retrouvent tant les positions de Kandinsky que les liens avec les mouvances ésotériques – comme avec une certaine conception de la transcendance qui perçoit dans le refus de la figure la radicale différence du tout autre. À une époque sensible aux sources primitives du christianisme, l'aniconisme peut paraître également plus fidèle à l'esprit biblique, et cette valeur d'authenticité se double d'une meilleure inscription dans la modernité. Aussi, après le temps des hésitations, l'Église post-conciliaire admet finalement volontiers les formes abstraites comme aptes à susciter une méditation et un temps de silence qu'une surcharge décorative iconographique pourrait troubler. En outre, le concile Vatican II, tout en réaffirmant la licéité des images dans l'espace du culte, eut le souci d'en réguler la présence afin de limiter la prolifération des dévotions. Dans le contexte d'un usage modéré des images, la non figuration semble pouvoir éviter les distorsions, redoutées par certains, dans la recherche de formes nouvelles pour dire la foi.

Ceci ne signifie certes pas que l'art figuratif n'ait plus de place dans les églises comme le montrent au contraire plusieurs commandes, notamment pour des vitraux, des années 1980 à nos jours⁴³. Ce n'est toutefois pas nécessairement à l'aune d'une figuration à caractère didactique que peut s'évaluer une potentielle dimension apologétique des rapports entre Église et art. Les discours aux artistes des trois derniers papes expriment à leur manière les enjeux de cette relation plus complexe avec le monde artistique. La constitution sur la liturgie du concile Vatican II évoque un « ministère des artistes » et Paul VI, affirmant que : « Le Pape est votre ami », précise : « Notre ministère est de prêcher, de rendre accessible, compréhensible et même émouvant le monde de l'esprit [...], de l'ineffable [...] ». Or, « vous avez cette prérogative qu'en rendant accessible et compréhensible le monde de l'esprit, vous lui conservez son caractère ineffable et transcendant, son halo de mystère [...] »⁴⁴. Mais il espère dans cette voie des artistes « instruits » car « il faut savoir ce qui s'est passé entre Dieu et les hommes⁴⁵ ». Jean-Paul II, dans sa *Lettre aux artistes* de 1999, fait allusion à la tradition de la prédication muette : « En des époques de faible alphabétisation, les expressions imagées de la

43. F. DRUGEON et I. SAINT-MARTIN (dir.), *L'Art actuel dans l'Église*, Paris, Ereme, 2012.

44. Paul VI, *L'Église et l'art*, trad. dans D. MENOZZI, *op. cit.*, p. 279.

45. *Ibid.* p. 282.

Bible constituèrent même des moyens catéchétiques concrets⁴⁶». Cependant, loin de limiter l'art à une traduction visuelle du dogme, il ajoute que «les réalisations artistiques inspirées par l'Écriture demeurent un reflet du mystère insondable qui enveloppe et habite le monde⁴⁷». Il poursuit la réflexion sur la dimension esthétique en affirmant que «l'art, quand il est authentique, a une profonde affinité avec la foi⁴⁸». Dix ans plus tard, la Lettre aux artistes de Benoît XVI s'inscrit dans cette ligne. Le pape cite les propos de Paul VI et de Jean-Paul II tout en développant encore davantage le thème d'une «voie de la beauté⁴⁹» qui ouvre des accords entre l'art et la foi en un sens qui dépasse toute conception réductrice d'une instrumentalisation apologétique⁵⁰.

Isabelle Saint-Martin est directrice d'études à l'École pratique des Hautes Études (EPHE, sciences religieuses). Ses recherches portent sur les relations entre le christianisme et les arts visuels (XIX^e-XXI^e siècles). Elle a récemment co-dirigé avec Fanny Drugeon *L'Art actuel dans l'Église, de 1980 à nos jours*, Erme 2012 et vient de publier *Art chrétien/art sacré. Regards du catholicisme sur l'art (France XIX^e-XX^e siècles)*, Presses universitaires de Rennes, 2014.

46. Jean-Paul II, «Lettre aux artistes», 4 avril 1999, Actes du Pape Jean-Paul II, 16 mai 1999, *La Documentation Catholique* n° 220.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. Benoît XVI, *Discours aux artistes*, Vatican, 21 novembre 2009. Le terme de beauté est longuement précisé en un sens qui dépasse une séduction superficielle.

50. Il est encore trop tôt pour juger du projet de Diaconie de la beauté lancé en 2012.

Pascal WINTZER

Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps

Mon propos sera impressionniste. Il rapporte ce qui est regardé, écouté, lu, et cherché à être compris au regard de ce présupposé qui me fonde : la foi chrétienne.

Si l'attitude se veut de respect, celui-ci sera double, le respect de l'observateur que je suis, autant que j'ai l'honnêteté de m'y tenir, et le respect des auteurs et des artistes pour les sujets qui les inspirent et pour les sujets à qui ils offrent leurs œuvres et leurs travaux.

L'apologétique sera ici moins un raisonnement ou une argumentation qu'une attitude, un mode de relation, un engagement existentiel : le respect partagé.

«L'Évangile que nous vous annonçons ne vous a pas été présenté comme un simple discours, mais il a montré surabondamment sa puissance, par l'action de l'Esprit Saint» (*1 Thessaloniens 1,5*).

Les images, la chair des idées

Une réflexion sur les images n'est pas une annexe à un travail de philosophie ou à un travail de théologie.

En effet, la « matière première » de ces sciences, c'est l'image. Le mot « image » n'est-il pas un synonyme du mot « idée » ? L'image est en quelque sorte la matière esthétique de l'idée.

Certes l'idée est une image mentale, mais l'idée n'existe pas en dehors de ce qui fait image.

Dans les arts, et pas uniquement les arts plastiques, l'image est bien la même réalité que celle qui nourrit le travail de la théologie ou

de la philosophie, mais c'est une image qui conserve son expression concrète, c'est une image qui a de la chair.

En théologie chrétienne plus qu'en tout autre domaine, la chair des idées revêt bien sûr une toute particulière importance.

Ainsi que l'écrit Hans Urs von Balthasar, « [...] en vertu de l'Incarnation de Dieu dans le Christ : le spirituel doit s'incarner, l'invisible se démontrer dans la forme visible, et seul ce qui est juste et justifié devant Dieu peut être ce qui est juste dans le monde, [...] »¹. En grand connaisseur de Charles Péguy, Balthasar ne peut qu'avoir en mémoire ce quatrain écrit par le poète français dans *Ève* :

« Car le surnaturel est lui-même charnel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond
Et l'arbre de la race est lui-même éternel². »

L'art est dès lors pour Balthasar un lieu théologique parce que, selon son être même, il est indissociablement mariage du fond et de la forme. En littérature, c'est ce que l'on appelle le style.

Écoutons encore Balthasar : « La structure de l'homme correspond à celle de l'art : chez toutes deux, l'esprit et la matière contractent une nouvelle union substantielle. C'est pour cela que nous aimons l'art ; il est à notre image, il reflète notre grandeur et notre faiblesse³ ». Jean Bastaire écrit pour sa part que la poésie porte ce que le christianisme risque de négliger, la chair, « la chair de l'expérience religieuse, le souffle du contact ontologique ».

Ceci dit, il faut souligner que notre rapport aux images est un rapport complexe. Parce qu'elles nous fascinent, nous nous en méfions : demeure-t-on vraiment libre face aux images ?

Ceci peut conduire alors à préférer les idées aux images, on en arrive alors à penser que les idées préservent des risques liés aux images.

1. Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, II, 2, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 279.

2. CHARLES PÉGUY, *Œuvres poétiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1041.

3. Hans Urs von BALTHASAR, *Die Entwicklung der musikalischen Idee, Versuch einer Synthese der Musik*, in *Sammlung Bartels 2* (Brunswick), p. 35 ; traduction française in *Conférence*, 13, automne 2001, pp. 353-401, « Le développement de l'idée musicale. Essai de synthèse sur la musique », traduction et notes de Mario Saint-Pierre.

——— *Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps*

Prisonniers des images, nous pensons garantir notre liberté en travaillant sur les idées.

Gardons-nous de cette opposition, elle est infondée, elle nous illusionne sur la prétendue liberté que nous pourrions ainsi sauvegarder.

Les images nous regardent

Les images ne sont pas des choses qui viennent s'ajouter à nous-mêmes, nous sommes des êtres d'images.

Ainsi, les images de nos écrans entrent toujours en dialogue avec d'autres images, intérieures, celles qui nourrissent nos rêveries intimes. « Sur l'écran noir de mes nuits blanches, moi je me fais mon cinéma » chantait Claude Nougaro.

La force que prennent les images vient du rapport avec ce qu'il y a en nous de plus intime.

Pour le psychanalyste Serge Tisseron, « entre les unes et les autres, les rencontres et les échanges sont permanents, à tel point que la question principale des images concerne aujourd'hui les interrelations entre celles qui nous entourent et celles qui nous habitent⁴ ». Avant tout, ayons conscience que les images ne sont pas d'abord une fenêtre sur le monde, les images nous parlent de nous.

Et je ne parle pas seulement ici des images de fiction ; ceci est également vrai pour des images d'actualité.

Mais nous, les adultes, nous résistons à cela ; les enfants n'ont pas cette gêne, l'identification est immédiate.

Alors, reconnaissons que nous sommes touchés par des images, quel que soit leur mode d'expression : tableau, cinéma, bande dessinée, etc.

Il faut se défaire de cette idée que les images seraient trompeuses ou illusoire, au contraire du langage qui serait l'outil juste pour exprimer les choses et dire l'être.

Le langage est tout aussi trompeur et ambigu. Mais c'est là sa richesse, comme celle des images.

Les images que nous regardons nous « regardent » à leur tour, et cela aux deux sens habituels de ce terme : elles nous concernent – au sens où on dit de quelque chose : “Ça me regarde” – et elles nous observent.

4. SERGE TISSERON, *Comment Hitchcock m'a guéri, Que cherchons-nous dans les images ?* Fayard/Pluriel, 2011 ; 1^{re} édition, Albin Michel, 2003, p. 8.

Ce pouvoir des écrans de créer l'illusion de nous observer trouve son apogée dans les situations où un personnage présente sur l'image fixe l'objectif. La tentation est grande, alors, d'imaginer qu'il nous regarde "au fond des yeux" dans une étrange intimité.

Ceux qui fabriquent les images savent cela. On peut l'utiliser, à toutes les fins possibles, depuis la propagande guerrière jusqu'au commerce.

Le manque de reconnaissance est si grand, la soif d'être connu, reconnu, qu'exister sur un écran, exister pour un écran, devient d'un tel bénéfice qu'il suscite toutes les gratitude; la première de ces gratitude, c'est l'achat d'un objet.

Les techniques développent cette capacité, depuis les attractions du Futuroscope jusqu'à la 3D.

Il est plus noble de permettre la prise de conscience du spectateur, la distanciation; « c'est juste une image ».

Certes, elle me parle au plus profond, mais elle n'est pas ce que je suis.

Qu'est-ce qui permet cette distance, cette limite, dans l'image ?

Ce qui le permet, c'est le cadre. Sans cadre, je deviens immergé dans l'image.

Les salles de cinéma ont supprimé la scène et le rideau.

Les images de nos sites Internet sont-elles définies, ont-elles un cadre ?

Le cadre permet de rester des interprètes, des auteurs, qui entrent en dialogue avec l'image, sans s'identifier à elle.

Là où la foi respecte les cultures qui la disent

Les églises chrétiennes ne sont pas des temples païens.

Je m'explique : vous le savez, à Rome, après Constantin, lorsque les chrétiens ont édifié des lieux de culte, leur modèle architectural n'a pas été celui des temples des divinités païennes, mais les basiliques qui étaient tout sauf des lieux de culte.

Pourquoi cela, sinon pour exprimer, par l'architecture, le cœur de la foi chrétienne.

Dans les temples païens, n'était présente que la statue de la divinité et n'y avaient accès que les prêtres qui servaient cette divinité. Les « fidèles », si je peux parler ainsi, ne pouvaient que déposer leurs offrandes à l'entrée du temple.

—— *Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps*

Au contraire, les églises de Rome ont repris le modèle basilical, ces lieux de justice, de rencontre, et même de commerce.

Les églises chrétiennes sont ainsi des espaces qui ne sont pas de séparation, mais de communion.

La foi chrétienne, à la suite de la foi d'Israël, témoigne d'un Dieu qui vient à la rencontre des hommes, et qui permet aux hommes de se rencontrer.

Ceci désigne le principe fondamental qui éclaire le sens de notre réflexion.

Culture et religion, religion chrétienne en particulier, ne sont pas des réalités opposées, séparées, voire antagonistes.

Les lieux de culte chrétien sont des lieux de culture ; et ils le sont de diverses manières :

- d'abord parce que la religion est productrice de culture, productrice de sens ;
- ensuite parce que la religion n'a pas de langage propre, elle s'exprime à travers les langages des hommes, à travers les cultures humaines, selon les lieux et selon les temps ;
- ensuite parce que les expressions culturelles partagent l'ambition des religions : le service de l'homme et de sa dignité ;
- également parce que, de par tout ce qu'ils sont, les lieux de culte disent des expressions culturelles : architecture, sculpture, peinture, musique, etc.

Religion et culture sont ainsi dans une union indissoluble, et ceci s'applique à toutes les expressions artistiques.

Pourtant, Dieu demeure invisible aux yeux ; pour cette raison on a pu s'interroger quant à la pertinence de donner figure à Dieu.

Ceci a été tranché, du point de vue chrétien, en 787, par le deuxième concile de Nicée, qui défendit la légitimité des images.

Parler, mais aussi écouter

Un des arts, celui de la musique, offre sans doute plus certainement cette abstraction qui indique sans chercher à tout montrer.

Toutes les expressions artistiques peuvent donc exprimer le mystère de Dieu ; cependant, permettez-moi de voir, d'entendre, dans la musique, cet art qui est, par excellence, au service du mystère, et de l'homme et de Dieu.

Voici ce qu'écrit Steve Reich, à propos d'une de ses œuvres les plus célèbres :

« Dans "18" – écrit-il – l'exposition puis le développement du cycle d'accords d'ouverture vient de Pérotin le Grand. Chacun des accords indépendants est d'abord maintenu sur deux respirations. Ensuite chacun est prolongé pendant cinq ou six minutes environ. Tout comme Pérotin, je prends un *cantus firmus* et je l'étire. Cela se poursuit dans tout le morceau. »

Je me pose alors la question : Qu'est-ce que j'entends dans cette musique ?

Une image du monde moderne, de sa répétitivité... de sa monotonie... et pourtant de son irrémédiable avancée.

Cette musique dit quelque chose de la banalité des jours et aussi de la banalité de ce que la liturgie appelle le « temps ordinaire ».

Apparemment, rien de neuf ne se passe, *semper idem*... et cependant, la musique est sans cesse différente.

D'une manière ou d'une autre, chaque mesure n'est pas semblable à une autre : rythme, instrumentation, voix, tonalités...

N'est-ce pas à l'image de notre existence ?

Nous devons à la fois résister à l'ennui ; et nous devons en même temps demeurer à la recherche de l'événement, de la nouveauté et de l'inédit.

Écouter Steve Reich, ou bien me laisser bousculer par telle œuvre d'hier ou d'aujourd'hui, c'est rechercher à vivre avec plus de profondeur, de sincérité, et d'intensité.

Respect, flou et mystère

Il y a quelques années, à propos de son film intitulé *Still walking*, le metteur en scène japonais Kore-Eda Hirokazu, disait dans une interview qu'il préférerait filmer avec de la pellicule classique, et non en numérique.

Pour cette raison qu'avec le numérique, il n'y avait plus de flou, l'image était entièrement nette et précise.

J'entends quelque chose de très juste dans de tels propos.

Tout art, tout discours même, doit laisser du flou, de l'ombre ; quand on veut tout dire, quand on veut tout montrer, on manque l'essentiel, on masque le mystère en prétendant le dévoiler.

——— *Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps*

Des images offrent cette capacité à respecter l'ombre sans laquelle le mystère ne peut être préservé et servi.

Au-delà des images et de la manière dont elles sont traitées, la notion principale que j'entends souligner est celle de mystère.

Jean Daniélou, dans un texte de 1941, écrit ceci : « Notre époque a perdu le sens du mystère. Le rationalisme et le scientisme, en voulant éliminer du monde et de l'homme tout ce qui échappe aux prises de la raison, leur ont donné la sinistre apparence d'un temple désaffecté. Mais on ne prive pas impunément l'âme humaine de ces zones profondes où elle puise ses énergies vitales.

L'excès de rationalisme a amené une réaction violente. Mais cette réaction peut venir de deux sources différentes, des forces infra-rationnelles de la vie instinctive et de l'univers supra-rationnel de la transcendance divine. [...] le mystère véritable n'est ni un passé révolu, ni un avenir inaccessible, il est la présence d'un au-delà, mais dont l'homme ne peut se rendre maître par lui-même, parce que cet au-delà est le mystère d'un Dieu transcendant et personnel qui échappe aux prises de l'orgueil, mais qui se communique aux humbles⁵. »

Cet effacement du mystère a des expressions spécifiquement françaises.

Toujours pour Jean Daniélou, « le génie français répugne spontanément au mystère. Sa grande exigence est une exigence de clarté. Il n'est à l'aise que dans les zones qui sont susceptibles d'un plein éclairage : et c'est pourquoi il se confine d'ordinaire dans l'étude de l'homme ; c'est un génie de psychologue et de moraliste. Jacques Rivière en définissait très exactement le penchant quand il écrivait : "Mes maîtres sont Racine, Marivaux, Ingres, ceux qui refusent l'ombre." Rien n'est plus typique à cet égard du génie français que la littérature du XVII^e siècle.

Rien de moins mystérieux non plus que sa peinture, rien qui ressemble à Rembrandt, au Greco, à William Blake : elle est faite tout entière pour la joie des yeux ; son objet de prédilection est le corps humain. C'est lui qu'elle redécouvre à chaque génération, de Clouet à Renoir, en passant par Poussin, par Fragonard, par Ingres. "La France est la grande école de dessin du monde entier", a écrit Gide avec justesse. Son génie est de définir, de circonscrire, de dérober toutes choses à l'indétermination et au vague⁶. »

5. Jean DANIELOU, *Culture et mystère, La raison française devant la transcendance*, Ad Solem, 2010, pp. 11 et 12, le publ., *Esprit*, 1941.

6. *Ibid.*, p. 17.

Parler de mystère, c'est souligner l'étrangeté que nous sommes les uns pour les autres, et bien sûr, l'étrangeté qu'est Dieu.

« Il y a une disproportion radicale entre la réalité de l'être de Dieu et les limitations de notre être. C'est ce qu'on appelle la transcendance divine, le surnaturel. C'est là un aspect qui a beaucoup frappé les Pères de l'Église d'Orient. Ils insistent sur le fait que nous sommes enfermés dans les catégories de l'espace et du temps, et qu'à cause de cela notre esprit est proportionné aux seules réalités qui y entrent. Déjà impuissant à savoir l'intuition de réalités comme l'âme, il l'est encore plus à atteindre en Dieu. C'est pourquoi Dieu qui est lumière est ténèbre pour notre esprit qui n'a pas d'yeux pour le percevoir. D'où les expressions incompréhensibles, inaccessibles, ineffables, si fréquentes chez les Pères pour désigner Dieu⁷. »

Poésie, respect, et 4^e dimension

La poésie ouvre des chemins de liberté.

Les régimes concentrationnaires ont produit des poètes, et souvent parmi les plus grands. En effet, incapables de jouir de la liberté de leurs mouvements, c'est par la pensée et par l'écriture qu'ils ont exprimé leur liberté.

Même si l'expression surprend, la Russie, puis l'URSS, portent la trace de cette grande « poésie du bagne », puis du goulag. Dostoïevski, avec *De la Maison des Morts*, ainsi que Soljenitsyne sont les plus exceptionnels de ces écrivains qui sont aussi des combattants pour l'homme et pour sa dignité.

Je voudrais également mentionner un autre grand auteur de l'enfermement : Varlam Chalamov. C'est dans les *Récits de la Kolyma* qu'il raconte son expérience du régime soviétique et du Goulag. Dans un autre de ses livres, publié par les éditions Verdier, il fait le récit de son enfance et de sa jeunesse. Ce livre s'intitule *La quatrième Vologda*. C'est le nom de la ville – une ville du nord de la Russie – où il a passé ses premières années.

Pourquoi ce titre ? Voici comment il s'en explique au tout début de son livre : « Il y a trois Vologda : la Vologda historique, celle de la géographie, et celle de la relégation. La mienne, c'est la quatrième.

J'écris cette *Quatrième Vologda* à l'âge de soixante-quatre ans... Je m'efforce de réunir dans ce livre trois temps, le passé, le présent

7. *Ibid.*, p. 65.

——— *Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps*

et le futur, au nom d'un quatrième, celui de l'art [...] Je me considère comme un prosateur depuis l'âge de dix ans, et comme un poète depuis l'âge de quarante ans. La prose, c'est une restitution instantanée, une réponse instantanée à des événements extérieurs, l'assimilation et le traitement instantanés de ce que l'on a vu, une formulation, un besoin quotidien de formuler quelque chose d'une façon nouvelle, que personne ne connaît encore. La prose, c'est une formule de chair, et en même temps une formule de l'esprit⁸.»
«J'écris depuis l'enfance. De la poésie? De la prose? Il m'est difficile de répondre à cette question.

La prose aussi exige d'être rythmée et n'existe pas sans le rythme.

Mais l'écriture en tant que mode particulier d'une restitution immédiate pour laquelle j'ai trouvé une façon personnelle, qui n'appartient qu'à moi, de bloquer, de fixer (le blocage du monde extérieur, c'est cela, le processus de l'écriture), je la fais remonter à l'âge de dix ans, à l'époque où est apparu mon jeu des petits papiers, des "réussites" littéraires qui alarmaient ma famille⁹.»

Si nous ne possédons pas le talent littéraire de Chalamov, je crois que nous pouvons tous regarder notre quatrième Vologda, ou bien notre quatrième Poitiers, quatrième Caen, quatrième Rouen, et pourquoi pas la dire et l'écrire.

Tous, nous pouvons, et même nous devons, chercher à conjuguer nos vies aux trois temps du passé, du présent et du futur, mais en sachant leur adjoindre ce quatrième temps, celui de l'art, celui de la poésie.

C'est lui qui donne le relief et le sens. Lui qui donne du prix à nos vies et au monde.

L'écriture, la peinture, la musique, les arts, ne sont pas des accessoires, des choses en plus qui n'auraient à offrir qu'agrément et raffinement. Ils sont chemins de sens et chemins de liberté.

Écoutez encore ces propos de Charles Juliet, dans le quatrième tome de son *Journal* le 7 octobre 1984 :

«Tout est énigme. La vie, la mort, ce que nous sommes... Mais bien que nous ne puissions trouver aucune réponse, il importe que nous parvenions à donner notre adhésion.

8. Varlam CHALAMOV, *Quatrième Vologda*, trad. Sophie Benech, Verdier, 2008, p. 9.

9. *Ibid.*, p. 10.

Adhérer, c'est ne plus haïr la mort. C'est comprendre une fois pour toutes qu'elle est essentielle à la vie. Que c'est elle qui rend chaque seconde précieuse, confère toute sa saveur à l'existence.

Mais... Mais toi, la camarade, l'inhumaine, l'insatiable, ne frappe que le plus tard possible, que lorsque je serai prêt, que lorsque tu n'auras plus le pouvoir d'aiguiser mon désir, exacerber ma soif¹⁰.»

Le respect des arts pour leur objet

Le titre de mon intervention est parler d'une « éthique du respect ». S'il peut s'agir du respect à l'endroit des expressions artistiques, vous comprenez que j'ai plutôt choisi de développer le respect que les arts manifestent à l'endroit des sujets qui les inspirent.

Les grands artistes aident à saisir qu'il y aura toujours une impossibilité à « montrer Dieu », comme à montrer l'autre homme, l'autre femme.

Et cependant, le paradoxe de la foi chrétienne, à la suite du Premier Testament, réside dans ce fait que Dieu, qui est invisible à nos yeux, s'est rendu visible en son Fils ; celui-ci est la parfaite image du Père.

Pourtant, visibilité et invisibilité demeurent conjointes.

La Tradition catholique n'a jamais opéré de séparation entre ces réalités. Au contraire, elle a toujours cherché à les relier intimement :

- dans l'Église, ce qui fait d'elle un espace spirituel, animé par l'Esprit Saint, est inséparable de ce qui la constitue comme Corps du Christ, socialement et hiérarchiquement organisé ;
- dans le Christ, le Fils éternel est uni au Verbe fait chair qui assume tout de notre humanité ;
- en l'homme, sa nature spirituelle s'inscrit à l'intérieur de sa condition charnelle et de sa corporéité.

Dans le mystère de Dieu, le visible et l'invisible ne sont pas des domaines plus ou moins séparés ou liés que l'on pourrait mesurer.

Le Dieu qui se révèle dans la figure du Christ est étonnant : il se donne en s'effaçant, il se manifeste en se dépouillant, sa présence est liée à sa kénose de Serviteur. Tel est le mystère pascal.

10. Charles JULIET, *Accueils*, Journal IV, 1982-1988, POL 2011, p. 122.

—— *Lecture chrétienne des mots et des images de notre temps*

De sorte que les croyants, en regardant vers Dieu, sont appelés non pas à capter des images, mais à entrer dans ce mouvement de don absolu qui se déploie dans la Passion et la Pâque du Christ.

C'est pourquoi la visibilité de l'Église n'est pas du tout de l'ordre médiatique, là où l'on joue avec des images. Elle est entièrement sacramentelle. Elle est liée à la personne et à la Pâque de Jésus Christ, le Fils du Dieu vivant.

Et l'Église a la mission, à travers sa propre visibilité de Corps du Christ, et spécialement à travers les signes et les gestes de la liturgie, non seulement de conduire au mystère pascal, mais de l'actualiser, de le rendre présent et agissant dans le monde.

Je vous livre ces propos du peintre Gerhard Richter. Il est né à Dresde en 1932. « Mes tableaux sont sans objet ; mais comme tout objet, ils sont l'objet d'eux-mêmes. Ils n'ont par conséquent ni contenu, ni signification, ni sens ; ils sont comme les choses, les arbres, les animaux, les hommes ou les jours qui, eux aussi n'ont ni raison d'être, ni fin, ni but. Voilà quel est l'enjeu. (Mais il y a quand même de bons et de mauvais tableaux) » (in *Notes*, 1984).

« L'art est un moyen d'aborder ce qui est fermé, l'inabordable » (*ibid.*).

Avec lui, nous pouvons dire que l'abstraction exprime Dieu comme mystère, et comme irréprésentable.

La peinture ne vise pas à montrer le visible, mais à l'interroger.

Le respect des arts pour leurs contemplateurs

J'ai parlé de musique, de peinture, de littérature, je veux, pour terminer mon propos, parler de cinéma.

Né d'une civilisation technique et industrielle, le cinéma possède une origine résolument profane, et le principal reproche fait aux réalisateurs ou aux critiques cinéphiles demeure leur approche matérialiste du septième art, lorsque l'image se limite à son opacité.

Cependant, la réflexion permet de percevoir le cinéma comme un art symbolique, comme une écriture qui ne cherche pas à « montrer » le réel, mais qui l'interprète ; le cinéma appelle alors le spectateur à interpréter à son tour les images qu'il voit et les sons qu'il entend.

Nous sommes dans la même attitude que le lecteur et l'auditeur de la Bible : la nécessité d'interpréter à notre tour ce qui déjà est une interprétation.

Ainsi, le cinéma, art symbolique, est un moyen d'évocation de choses absentes ou impossibles à percevoir (l'au-delà de la mort, les souvenirs, etc.); il est un moyen de représentation du non-sensible, que celui-ci soit inconscient, métaphysique, surnaturel ou surréel.

Le cinéma est alors comme un fruit du II^e concile de Nicée (787).

« Plus on regardera fréquemment ces représentations imagées, plus ceux qui les contempleront seront amenés à se souvenir des modèles originaux, à se porter vers eux, à leur témoigner, en les baisant, une vénération respectueuse, sans que ce soit une adoration véritable selon notre foi, qui ne convient qu'à Dieu seul. [...] Car "l'honneur rendu à une image remonte à l'original" (Basile de Césarée). Quiconque vénère une image, vénère en elle la réalité qui y est représentée ».

Le cinéma est un art et le propre de l'art est de réussir à transmettre plus que ce qu'il dit, ou fait, ou fait voir.

Mais chaque film fait cela à sa manière, selon des moyens de scénario et de technique différents; il convient alors d'aborder chaque œuvre pour elle-même, tout comme la lecture de la Bible demande la prise en compte du « genre littéraire ».

La lecture des images cinématographiques peut prendre modèle sur l'attitude de Jésus face à la femme adultère (*Jean 8*).

Jésus se baisse et écrit des traits sur le sol : il ne regarde pas celle qui est le centre de l'action; il ne regarde pas ceux qui l'accusent. Son attitude conduit chacun à se tourner vers l'intérieur de lui-même : « Que celui qui est sans péché... » Chacun est conduit à s'interroger sur lui-même, à détourner son regard d'un spectacle extérieur pour scruter le fond de lui-même.

S'il y a des cinéastes, trop sans doute, qui ne placent aucune foi en leur spectateur et ne les associent pas dans l'écriture même de leur œuvre, d'autres savent que le spectateur est aussi auteur, interprète.

N'est-ce pas un retour sur le tréfonds de soi que produit une image lorsqu'elle est une œuvre d'art ?

Pascal Wintzer, né le 18 décembre 1959, ordonné prêtre le 27 juin 1987, consacré évêque le 19 mai 2007, est Archevêque de Poitiers depuis 2012. Il est président de l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France depuis mars 2010.

Prochain numéro
mai-juin 2014
Jeûne et Eucharistie

Librairies distribuant **COMMUNIO**

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS :

Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON :

Chevassu
119, Grande-Rue

BLOIS :

Librairie Siloë Notre Dame
9, rue de Vauquois

BOULOGNE :

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST :

La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île Saint-Honorat

CAEN :

Librairie Publica
44, rue Saint-Jean

CASTRES :

Librairie Siloë Saint-Jean
16, rue Victor-Hugo

CAYENNE :

Librairie Siloë – Sel Et Lumière
Thérèse Lecante

CHÂLON-SUR-SAÛNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CHARTRES :

La Procure Maison Renier
16, rue du Cheval-Blanc

CHESSY :

Siloë Esplanade
24, place d'Ariane

CHOLET :

Librairie Prologue
67, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

ÉPINAL :

Librairie Siloë Panorama 88
ÉVREUX :

La Procure Le Nouveau Monde
21, rue Charles-Corbeau

FRIBOURG (Suisse) :

Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP :

Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE :

Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA-ROCHE-SUR-YON :

Librairie Siloë
58, rue Joffre

LAUSANNE :

Payot Librairie SA

LAVAL :

Librairie Siloë Médiapole
5, rue du Général-de-Gaulle

LE BEC-HELLOUIN :

Les Ateliers Bec Helloin

LE MANS :

Siloë Le Mans Saint-Julien
38 bis, place Comtes-du-Maine

LE-PUY-EN-VELAY :

Siloë Jeanne d'Arc
18, rue Chaussade

LILLE :

Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES :

– Les Bons Livres
74, rue Grotte
– Librairie Catholique Internationale
79, rue du Bourg

LYON :

– Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène

– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

METZ :

Librairie Office Catéchétique
10 bis, rue de la Gendarmerie

MONTPELLIER :

Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MOULINS :

Librairie Saint-Joseph
5, rue Diderot

MULHOUSE :

Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES :

Siloë LIS
2 bis, rue Georges-Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE :

La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES :

Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e :

Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure Bernardins
18, rue de Poissy
– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 16^e :

Guettier
66, avenue Théophile-Gautier

PAU :

Saint-Joseph
2, place de la Libération

POITIERS :

Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER :

La Procure
9, rue du Frouit

REIMS :

Largeron
23, rue Carnot

RENNES :

Matinales
9, rue de Bertrand

RODEZ :

Maison du Livre
Passage des Maçons

ROUEN :

La Procure
54, rue du Grand Pont

SAINT-BARTHÉLEMY-D'ANJOU :

Éditions Crer
19, rue de la Saillerie

SAINT-QUENTIN :

Librairie Cognet
21, rue Victor-Basch

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :

Librairie Gutenberg – Siloë
10, place Saint-Étienne

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

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

VALENCE :

Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES :

La Procure
55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES :

Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

VILLEURBANNE :

Saint-Paul Siloë
79, rue Saint-Pierre-Voyan

Collection *Communio*/Parole et silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église*
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013

Vient de paraître

Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

L'immense forêt que constituent les dizaines de volumes du théologien suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988) demande, pour être parcourue sans se perdre, un guide sûr, familier de cette œuvre monumentale. Théologien laïc, éditeur des traductions italiennes des écrits de Balthasar, qu'il a bien connu, Elio Guerriero était le plus indiqué pour tracer un itinéraire sur ce continent.

Itinéraire biographique d'abord, qui insiste sur les années de formation, comme étudiant, puis comme scolastique jésuite : littérature allemande, philosophie, musique, théologie et patristique...

Mais aussi l'itinéraire d'un vaste projet théologique, exposé de manière claire et organisée, à partir des principaux livres, soigneusement analysés.

L'œuvre d'Hans Urs von Balthasar est indissociable de celle d'Adrienne von Speyr, médecin et mystique, dont les visions ont inspiré les concepts les plus originaux de sa pensée. Elle est aussi liée à la fondation de l'Institut séculier Saint-Jean et de la *Revue internationale Communio*, présente aujourd'hui dans quatorze pays. Enfin ce théologien fut aussi un remarquable passeur de textes et d'auteurs, surtout français (Pascal, Péguy, Bernanos, Claudel).

Cette biographie intellectuelle, parue en 1993, a été soigneusement revue et augmentée pour la présente édition : elle constitue une introduction indispensable à l'œuvre d'un des plus grands écrivains du vingtième siècle.

Titres parus

LE CREDO

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

LES SACREMENTS

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

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/3)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)

PHILOSOPHIE

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

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

SCIENCES

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

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'Idée d'Université (2013/1)

LE DÉCALOGUE

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

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

ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

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

AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN: Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE: Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable: Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL: Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio: <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional

Responsable: Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

ITALIEN: Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

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

NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS: Communio Rivista Internacional Católica

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

SLOVÈNE: Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo SCOLA, archevêque de Milan; président d'honneur: Mgr Peter HENRICI, évêque auxiliaire émérite de Coire; coordinateur: P. Jean-Robert ARMOGATHE.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél.: 01 42 78 28 43
revue@communio.fr**

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:
 Nom Adresse
- Je commande les numéros suivants, port 2 € inclus: 14 € simple, 20 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
 Ou par virement bancaire:
- Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:**
IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR.....
La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15
- Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autres pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique Amis de COMMUNIO		40 €	80 €	
		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: www.communio.fr

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE et Corinne MARION. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

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

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

Dépôt légal : février 2014 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-51-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 13250
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®