

tome III, n° 4 - juillet-août 1978
LA CAUSE DE DIEU

« Tairai-je la cause de Dieu ?
Considérons donc
ce que j'aurais à craindre »

Saint Ambroise,
Lettre 40 à l'empereur Théodose
(PL 16, 1103 a)

Hans-Urs von BALTHASAR
page 2 Jésus : est-ce clair ?

Problématique

Jan-Hendrijk VVALGRAVE
page 7 Le grand malentendu apologétique
Jean-Luc MARION
page. 17 De connaître à aimer : l'éblouissement
Jean MESNARD
page 29 « Dieu par Jésus-Christ »
Avery DULLES
page 41 Justifier la foi chrétienne

Intégration

Jean LADRIERE
page 54 La pensée scientifique et l'intention apologétique

Attestations

Jean de FABREGUES
page 70 La maïeutique de l'absence
Lucien BARNIER
page 79 Mon itinéraire du Parti au Père
Christiane d'HAUSSY
page 84 Un apologiste de choc - G.K. Chesterton

Signet

Cardinal Karol WOJTYLA
page 92 *Signum Magnum* (fragments)

Hans-Urs von BALTHASAR :

Jésus : est-ce si clair ?

A la question : « Jésus est-il vraiment le Sauveur envoyé de Dieu ? », la réponse ne saurait venir ni d'une preuve par raisons, ni d'une démonstration par l'histoire de l'Église, ni même des patientes subtilités de l'exégèse : la clarté de la réponse, et son évidence, apparaissent à ceux qui savent voir et aimer.

« **TOUT** ce qui peut être démontré peut aussi être réfuté ».

Avec cette boutade, le philosophe Georg Simmel voulait sans doute faire allusion, par contraste, à ces formes plus profondes de connaissance qui nous ouvrent aux réalités vivantes et personnelles. Ces réalités font pourtant elles aussi partie du monde des faits, autour _ desquels ne peuvent cesser de s'affairer preuves et contre-preuves, parce que les faits sont situés dans des contextes qui les influencent et les placent sous des éclairages toujours changeants.

Jésus de Nazareth ne fait pas ici exception. Il est lui aussi situé dans le tissu de l'histoire, et du coup, dans la mêlée des démonstrations et des réfutations ; et il est essentiel qu'il en soit ainsi. Que Karl Jaspers l'ait placé aux côtés de Socrate, de Bouddha et de Confucius, parmi ceux qu'il appelle « *Ceux qui donnent la mesure de l'humain* » (« *Massgebenden* ») (1), on ne peut guère y trouver à redire. Mais on passe là, c'est bien évident, à côté de la question décisive de ce que Jésus lui-même prétend être. Mais a-t-il vraiment prétendu être l'unique Sauveur, envoyé par Dieu ? Autrefois, l'apologétique n'avait guère de mal à répondre : il a fait des miracles pour confirmer sa doctrine ; il a accompli les prophéties qui l'annonçaient ; les hommes qui témoignent de lui sont véridiques ; l'Église qu'il a fondée est, par son étendue et sa diversité, aux dimensions du monde entier. Aucune de ces preuves n'est restée sans réfutation : nous possédons des récits analogues de miracles opérés

(1) Cf. Karl Jaspers, « *Les grands philosophes* », I, UGE, coll. « 10-18 D.

par des thaumaturges de la même époque, seule une petite partie de ce qui, dans l'Ancien Testament, se présente explicitement comme prophétie le vise directement, et lui-même a manifestement refusé de s'attribuer les titres de Messie et de Roi. Les témoins de Jésus ont très bien pu être subjectivement de bonne foi, mais il est flagrant qu'ils ont arrangé ses paroles et ses gestes, projeté leur foi postérieure sur le portrait qu'ils firent de lui, et pour finir, qu'ils l'ont élevé à des hauteurs (pensons à Jean) où ses paroles explicites ne s'étaient jamais risquées. Et l'extension de son Église, aujourd'hui, n'est pas plus impressionnante que celle des autres religions ou idéologies. Même si sa note qualitative de catholicité peut être évidente aux yeux des croyants, elle ne saute guère aux yeux de ceux qui regardent de l'extérieur.

L'apologétique est obligée de reculer devant l'ennemi sur tous les fronts et de lui livrer des combats d'arrière-garde ; les données centrales sur lesquelles semblait reposer le phénomène Jésus sont attaquées, à commencer par la Résurrection : que s'est-il vraiment passé derrière des récits aussi contradictoires ? Si la résurrection tombe, la croix, qui en reçoit son sens, tombe avec elle. On ne peut plus savoir alors en quoi celle-ci nous sauve. Et derrière la croix, tombe aussi la manière dont Jésus, pendant sa vie publique, revendiqua un statut unique. Cette revendication a très bien pu être projetée après coup dans les faits, etc., etc.

L'influence de Jésus sur l'histoire du monde n'est-elle pas cependant incomparable, à ce point qu'on la divise à juste titre en deux parties, avant et après lui ? On admettra globalement cette influence, mais on en soulignera en même temps l'ambiguïté, pour ne pas dire plus : les martyrs et les saints ? Oui, bien sûr. Mais les autres religions, et même les athéismes, n'ont-ils pas aussi les leurs ? Et que dire des conséquences de la confusion constantinienne de l'Église et de l'État, jusqu'aux temps modernes ? Et l'inquisition ? Et les croisades, et Galilée, et le bûcher de Giordano Bruno ? Et l'obscurantisme des papes, jusqu'à une date très récente, et les abus de pouvoir du magistère s'attribuant l'infaillibilité de l'Église (que l'on songe aux erreurs de la commission biblique) ? Plus importante encore : l'incapacité à accomplir le plus élémentaire des commandements de Jésus, à commencer par la solidarité avec les pauvres, non avec les riches. C'est cette impossibilité qui a paru rendre nécessaire l'intervention du marxisme, qui prétend corriger ce qui a été fait et montrer ce qu'il aurait fallu faire. Et l'Église a-t-elle été plus capable de fournir la seconde preuve de son origine : être une en Lui, comme le Père et Lui sont un ? Au lieu de cela, on ne voit que tiraillements et déchirures dans l'unité de l'Église. Tous les arguments apologétiques que l'Église peut fournir en sa propre faveur sont des coups d'épée dans l'eau. Ce n'est pourtant pas de cela qu'il s'agit ici. Il s'agit de Jésus. Tout est-il clair à son sujet ?

CONZELMANN peut bien avoir dit que l'Église vit d'ignorer ce qui se passe dans l'exégèse. C'est justement cette ignorance (qui est en partie une volonté manifeste de n'en rien savoir) qui est malgré tout un phénomène remarquable. Car elle montre que, pour la plupart des hommes qui s'intéressent à Jésus, sa figure, telle qu'elle ressort dans son unité des témoignages du Nouveau Testament, emporte beaucoup plus la conviction que les subtilités des exégètes, qui dissèquent cette unité, et dont les résultats conduisent rarement plus loin qu'à des probabilités. A supposer même que l'exégèse conduite dans tel ou tel cas à une presque certitude, elle ne peut rien contre l'effet d'unité, toujours incontesté, que produit la figure du Christ. Il se peut que Jésus n'ait pas prononcé expressément telle ou telle parole sous cette forme. Cette parole reste cependant l'interprétation adéquate de son comportement. Le chrétien dirait : le Saint Esprit, qui inspire les évangélistes, leur souffle le mot juste, capable de contenir l'expression exacte de la situation et de la réaction incomparable de Jésus. Et ceci vaut encore pour des paroles aussi extrêmes que celles par lesquelles Jésus révèle, chez Jean, le sens de ce qu'il est : « Je suis la lumière, la vie, la vérité, le chemin, la résurrection, la nourriture qui donne la vie éternelle, etc. ».

En d'autres termes : cette foule de gens simples, qui accèdent, directement à Jésus sans se soucier des barbelés tendus par les philologues, ne verraient-ils pas quelque chose que les historiens et les critiques ne perçoivent pas du tout ? Et ce, justement *parce qu'ils* sont naïfs, que leur œil est simple (*Matthieu 6, 22*), leur esprit pauvre (*Matthieu 5, 3*) ? Nous avons de Jésus une parole centrale, dont aucune opération ne peut amputer l'Évangile : « Je te bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la Terre, d'avoir caché tout cela aux anges et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir » (*Matthieu 11, 25s.*). Le regard de ces tout petits peut, aujourd'hui encore, saisir l'unité de ce qu'un abîme sépare, pour les sages et les habiles. Par exemple : comment les disciples, en pleine faillite, ont-ils pu atteindre subitement une telle richesse, si la résurrection de Jésus n'est pas venue tout remettre en ordre dans leur esprit ? Et, s'il en est ainsi, pourquoi douter que leur interprétation de la croix n'en soit la véritable signification ?

D'autant plus qu'ici, et c'est la seule fois, une divinité a pris parti pour ceux qui souffrent, pour les humiliés et les offensés. Qui me prendra ce Dieu qui, comme ose le dire un poète anonyme du Goulag, ne devait pas mourir seulement pour détruire le péché des hommes, mais pour éprouver avec eux leurs souffrances ? (2) ; un Dieu qui ne se contente pas, dans le meilleur des cas, d'avoir du haut de son ciel pitié des pauvres créatures, mais qui partage leurs souffrances et leurangoisse, qui va même encore plus loin et leur accorde ainsi un sens comme amour et comme transfiguration, si cruelles qu'elles soient ? Ceci n'explique pas

(2) Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag*, t. 3, Seuil, Paris, 1976, p. 94.

la souffrance — mais le communiste, qui dit vouloir la supprimer, ne l'explique pas non plus, en particulier la souffrance absurde, impossible à racheter, de ceux qui sont déjà morts ; et le bouddhiste, qui l'explique et qui fournit des techniques pour y échapper, ne peut pas supprimer la souffrance des autres créatures. La souffrance n'est pas expliquée. Mais il y a Quelqu'un qui verse de l'huile et du vin dans les blessures, qui se soucie de l'homme blessé par les brigands et qui en prend la responsabilité. « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai » (*Matthieu 11, 28*). Il faut trôner bien haut, pour pouvoir lancer un tel appel ; et il faut s'être abaissé bien bas, pour qu'il ne sonne pas comme les hâbleries d'un charlatan. Et, parce qu'il est bien clair que les deux, grandeur et abaissement, coïncident dans une telle parole, tout est clair en elle, aujourd'hui comme alors.

MAIS qu'est-ce que cela veut dire : tout est clair ? À coup sûr, il y a là plus que la force contraignante d'un raisonnement logiquement rigoureux. Cette parole elle-même comporte une clarté, qui nous pénètre pour nous éclairer. Et ce qui vaut pour la parole vaut avant tout pour celui qui l'a prononcée.

À ce point, il devient strictement impossible de distinguer entre le subjectif et l'objectif, entre les « preuves » apologétiques, qui se fondent sur des données extérieures, et ce qu'on appelle la lumière intérieure de foi, qui nous dévoile la justesse cachée des faits, des paroles et la cohérence de leur sens. Les yeux simples de la foi voient la vérité qui brille, non pas en eux, intérieurement, mais dans la présence objective de l'Évangile. Ils peuvent le rencontrer de diverses manières, mais cette lumière de la vérité brille pour eux, les pénètre et finalement brille *en* leur intérieur. Et il n'y a aucune discordance entre ce qui est reconnu au dehors et ce qui à l'intérieur se donne à reconnaître. Les deux coïncident.

C'est par d'autres chemins que ceux des anciens apologètes que nous accédons aujourd'hui à ce mystère de connaissance et de reconnaissance ; nous savons ce que rencontrer une personne, et une personne aimée, veut dire : des centaines d'autres ont également été en contact avec elle, connaissent son nom, son métier, ses habitudes ; mais je suis seul à la connaître de l'intérieur, telle qu'elle est. Et je la reconnais aussi à travers ses paroles et ses gestes quotidiens, que les autres perçoivent également, et qu'ils « comprennent » à leur manière, mais *sans* voir son cœur. Faut-il donc avoir avec Jésus une relation d'amour pour le rencontrer en vérité ? Disons plus simplement : il faut le croire. Il faut tenir pour vrai et pour possible ce qu'il dit, ce qu'il promet, ce qu'il fait. Par exemple, quand il appelle le Dieu infini « papa », ce qu'il a sans aucun doute fait. Par exemple quand il meurt, non pas en prononçant de pieuses sentences, mais en un grand cri, ce qu'il a également fait, sans aucun doute.

Jésus: est-ce si clair ?

Croire ne veut pas du tout dire ici pratiquer une « vertu théologale », mais ne pas se dérober à ce qui s'expose. Ne pas loucher. Mais s'exposer soi-même et tenir bon. Tout est là. La plupart des gens ne regardent que de biais. Ils ont déjà jugé avant d'avoir écouté les attendus. Le mot pré jugé tombe ici dans le mille. Cela vaut aussi pour des hommes de tout premier plan, comme Goethe ou Nietzsche ; ce dernier a peut-être, une fois, regardé vraiment en face, mais il a ensuite passionnément détourné les yeux, et, comme il était honnête, il a toujours senti en lui la tentation de regarder malgré tout à nouveau. Il est facile de trouver des prétextes : il suffit, au lieu de regarder Jésus, de regarder l'Église, et l'on est déjà tout excusé (et qui voit alors la véritable Église, celle des saints ?)

Jésus n'a pas besoin d'apologétique : tout est clair à son sujet. Il éclaire tout homme qui vient dans le monde (*Jean* 1, 9) et qui ne fait pas exprès de regarder ailleurs. L'Église n'a pas à faire sa propre apologétique, mais à essayer d'être telle qu'elle devienne éclairante. C'est plus difficile, car elle est composée d'une multitude d'hommes, qui tous sont pécheurs, et qui ont du mal à s'entendre. Mais ils sont rassemblés autour du nom et de l'œuvre toujours présente de Celui qui est leur lumière, de telle sorte qu'il ne devrait pas être si difficile, pour eux, à qui le Christ donne sa lumière et sa force, d'être un peu « lumière du monde » (*Matthieu* 5, 14), c'est-à-dire de rendre visible Celui qui voudrait constituer avec les siens une seule et même lumière.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Françoise Brague)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre associé de l'Institut de France ; membre de la Commission Théologique Internationale. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages... Parmi ses dernières œuvres traduites en français : *Catholique*, col. « Communio », Fayard, 1976 ; *Le complexe anti-romain, Essai sur les structures ecclésiales*, Apostolat des Editions (Paris) et Editions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, 1976

Jan-Hendrijk WALGRAVE :

Le grand malentendu apologétique

Il ne faut pas considérer comme traditionnelle la conception moderne de l'apologétique comme une démonstration (possible ou impossible) dont les preuves décideraient de tout. Au contraire, pour les Pères et les grands scolastiques, elle consiste d'abord en l'éveil des yeux de la foi à la lumière de la grâce.

LE but de cet article est double : fournir une esquisse brève, mais motivée, de l'évolution qu'a connue la tradition théologique concernant le rôle attribué à la démonstration rationnelle dans l'acte de foi, et montrer que l'apologétique rationaliste, qui s'est constituée à l'époque moderne, est en contradiction avec la grande tradition qui, dès l'origine, a présidé à l'intelligence de la foi dans l'Église.

Les Pères grecs

Les Pères de l'Église furent très préoccupés d'apologétique, si on prend le terme dans le sens de controverse. La situation d'une foi judéo-biblique dans un monde hellénistique hautement civilisé les força à élaborer des tactiques de conquête et de persuasion, à engager un dialogue, si possible conciliant, avec la culture intellectuelle du milieu grec ambiant et à réfuter les objections des penseurs païens. Des adversaires tels que Plotin, Celse et Porphyre appartenaient à la classe intellectuelle supérieure (1).

Un des griefs principaux que les intellectuels grecs formulaient avec un mépris manifeste contre le christianisme était précisément que les chrétiens acceptaient la foi sans motifs bien fondés, d'une façon inconsidérée et indigne de l'homme. Aussi la réfutation de cette objection constitua-t-elle un point central dans la controverse chrétienne, Origène contre Celse. De son côté, Eusèbe de Césarée

(1) L'ouvrage historique classique au sujet des attaques païennes contre le christianisme demeure celui de Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934. Voir aussi Vincent Reade, *The Christian Challenge to Philosophy*, Londres, 1951.

écrivit au début de sa *Préparation Évangélique* : « *Élucidons la première des questions proposées, après avoir convaincu de calomnie ceux qui prétendent que nous n'avons rien à offrir par démonstration (dia apodeixeôs), mais que nous ne nous fondons que sur une foi irrationnelle* » (2).

Mais bien que les Pères, dans leur ensemble, n'aient pas douté de la possibilité de démontrer rationnellement la vérité du christianisme Eusèbe va même jusqu'à parler de « démonstrations mathématiques » (*grammikais apodeixesin*) (3) —, aucun d'eux cependant ne crut que pour accepter la foi il fallait quelque démonstration rationnelle, de quelque nature que ce fût. Il s'agissait d'un rôle purement polémique *ad extra*, contre les païens et les juifs, et non d'une fonction justificatrice *ad intra*, pour les fidèles. C'étaient les *oligoi*, l'élite intellectuelle, qui devaient rendre ce service à l'Église, mais cela n'avait rien à voir avec la justification de la foi des *polloi*, de la grande majorité, du peuple des fidèles.

Pour croire d'une manière pleinement justifiée, seulement trois éléments étaient requis. Tout d'abord, les bonnes dispositions subjectives : point sur lesquels insistaient fortement les Grecs, plus attachés au rôle de la volonté que la tradition occidentale formée par Augustin. Ensuite, l'audition de la Parole révélée. Enfin, la grâce divine qui meut et éclaire intérieurement. Jean Chrysostome, le grand orateur, qui aime à s'exprimer en termes extrêmes, déclare à propos du premier point : « *Une âme mal disposée (agnômôn) ne se laisse convaincre par aucune de ces choses (les signes ou miracles). Mais une âme bien disposée (eugnômôn) reçoit tout avec foi et n'a nul besoin de pareilles choses* » (4). Les rapports de la liberté et, partant, de l'aspect méritoire de la foi avec les dispositions subjectives de l'âme, sont en raison inverse des rapports de cette liberté et du mérite de la foi avec les preuves objectives de la raison. Plus la foi est stimulée par le premier élément et moins elle s'appuie sur le second, plus elle est libre et méritoire. Une preuve parfaitement rationnelle détruirait même la foi (5). C'est pourquoi la raison n'est qu'un appui accessoire selon pour les êtres faibles et superficiels : les « *gens épais* » (*pachuteroi*), selon Chrysostome. Clément d'Alexandrie avait déjà dit : « *Le vulgaire exige des démonstrations comme gage de la vérité, il ne se contente pas de la vertu salvifique nue de la foi* », et il avait réagi d'un ton railleur en citant la parole de Salomon : « *Réponds au sot selon sa sottise* », c'est-à-dire donne aux faibles des motifs rationnels s'ils considèrent ceux-ci comme sagesse (6).

Lorsque l'homme bien disposé écoute la parole des Apôtres, il aime à l'entendre et la grâce intérieure de Dieu ouvre son cœur et lui fait reconnaître la vérité de la Parole : « *Ce n'étaient pas les Apôtres qui obtenaient le succès, , mais bien la grâce... A eux, en effet, de circuler et de prêcher ,_mais persuader appartenait à Ce-*

lui qui agissait en eux (dans les auditeurs), à Dieu, — *selon ce que dit saint Luc : « que Dieu ouvrit leur cœur »* (7).

Il y a un rapport logique entre cette autonomie de la foi vis-à-vis de la raison et la théologie mystique du *logos* de la patristique grecque (8). Tout comme dans l'évangile de saint Jean, la foi est plutôt considérée comme une certaine manière de « voir » ou de « connaître ». Unie à l'origine au Verbe éternel du Père, qui habite en elle, l'âme voyait en elle-même le Verbe et ensuite, dans et par le Verbe, aussi le Père. Séparée du Verbe par le péché, l'âme perdit cette faculté de contemplation spirituelle. Mais, par l'Incarnation, l'homme fut en principe à nouveau uni au Verbe et l'individu put derechef recevoir aussi en fait la faculté de contemplation spirituelle en acceptant la foi. Par l'union au Verbe qui habite en lui, l'homme a part à Dieu même. De là le terme de « déification » (*théopoiësis*) et l'idée de *l'admirable commercium* : « *Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que nous soyons faits Dieu* » (9).

L'acte propre de l'homme déifié est précisément la foi. C'est ainsi que Théodoret de Cyr écrit : *La foi est donc nécessaire à ceux qui veulent contempler* (kati-dein) *les choses intellectuelles (ta noëta), puisque précisément on ne peut même pas trouver une image qui leur convienne... Nous avons donc besoin des yeux de l'esprit pour connaître les choses intelligibles. Et, de même que nous avons besoin des yeux du corps pour contempler les choses visibles, de même nous devons recourir à la foi pour arriver à l'initiation des choses divines. En effet, ce que l'œil est dans le corps, la foi l'est dans l'esprit. Ou plutôt, à la façon de l'œil qui a besoin de la lumière pour lui faire voir les objets visibles, l'esprit a pareillement besoin de la foi pour lui faire voir les choses divines et garder ferme l'opinion qu'il s'en est faite*" (10). Pour ceux qui ont quelque notion de l'histoire de la philosophie, il est inutile de montrer que cela est fortement influencé par le néo-platonisme. La grande différence réside en ceci : d'après le néo-platonisme, la faculté de voir le monde intelligible appartenait à la nature humaine et pouvait être développée par l'homme avec ses propres forces, tandis que, d'après les Pères chrétiens, elle est toujours une grâce gratuite de Dieu ; perdue de par notre faute, elle ne peut être recouvrée que par l'Incarnation.

Saint Augustin

Il serait injustifiable de ne pas parler d'Augustin, qui, plus que tout autre, a déterminé l'orientation propre de la pensée chrétienne en Occident. Mais la tâche est si complexe que nous nous voyons forcé de nous contenter d'une esquisse par trop élémentaire. L'originalité d'Augustin repose sur le fait que sa doctrine

(2) Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, I, III (PG 21,30),.

(3) Op. cit. col. 32.

(4) In *Matth.* III, 13 (PG 57, 204). Voir aussi In *Joan.* VII, 45 (PG 59, 28)

(5) Voir E. Bouларand, *La venue de l'homme d la foi d'après saint Jean Chrysostome*, Rome, 1939, p. 29. La même doctrine se retrouvera plus tard chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

(6) *Stromates* V, III: PG 9, 36-38. Naturellement, il faut ici tenir compte de la *gnose* chrétienne de Clément et d'Origène : l'acceptation de propositions de foi, appuyée sur des raisons, chez la masse des croyants opposition au regard mystique silencieux du gnostique qui est élevé bien au-dessus de raison ou est même la raison suprême. Voir R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leyde, 1973.

(7) Jean Chrysostome, In *Joan.* VII, 45 (PG 59, 287). Dans l'ouvrage cité plus haut, Bouларand conclut : *L'homme se résoud à s'attacher au Christ... sous l'influence non seulement d'une prédication extérieure, mais encore d'une grâce intérieure qui ouvre son cœur à l'Évangile, qui lui en fait saisir la vérité* » (p. 169 ; c'est nous qui soulignons).

(8) La meilleure étude générale à ce sujet est toujours, croyons-nous, celle de Jules Gross, *La divinisation du Chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. Au sujet de la doctrine d'auteurs particuliers, il existe une bibliographie très étendue dans les monographies approfondies de Hans-Urs von Balthasar.

(9) Athanase d'Alexandrie, *De Incarnatione Verbi* 54 (PG 26, 289).

(10) *Graecarum affectionum curatio* 1 (PG 83, 811).

de la foi, tout en s'inspirant, comme la théologie grecque, de saint Jean et en subissant l'influence du néo-platonisme, est aussi le miroir et le résultat de son propre cheminement vers la foi et dans la foi. C'est pourquoi sa doctrine de la foi est si dominée par une nette distinction entre deux extrêmes : une foi pure et simple et une foi à illumination mystique à laquelle la foi simple est appelée à accéder. On retrouve chez lui une centaine de fois le thème : *credo ut intelligam*. La voie est brièvement décrite dans le *De Fide et Symbolo* « *Telle est la foi qu'en peu de mots le symbole propose aux jeunes chrétiens. Courtes formules notifiées aux fidèles pour qu'en les croyant ils se soumettent à Dieu, en s'y soumettant mènent une vie droite, en menant une vie droite purifient leur cœur et, le cœur ainsi purifié, arrivent à comprendre l'objet de leur foi* » (11).

Dans l'arrogance de sa jeunesse, Augustin avait refusé d'accepter quelque chose comme vrai, à moins que ce ne fût démontré par la raison. C'est pourquoi il devint manichéen. Cette secte promettait en effet de ne rien proposer à croire qui ne fût d'abord justifié par la raison. Déçu dans son espérance, il sombra dans le scepticisme. Mais celui-ci ne pouvait le satisfaire. Aussi résolut-il de s'en remettre sans plus à la foi de l'Église dans laquelle il avait été baptisé : n'appartient-il pas à la nature de l'homme, même dans les choses les plus ordinaires de la vie, de croire tout d'abord pour comprendre ensuite ? Ne faut-il pas s'attendre aussi à ce que l'action salvifique de Dieu demande d'abord de la part de l'homme orgueilleux et sensuel une foi obéissante pour l'amener ensuite peu à peu, par la voie de la purification, à l'intelligence ? Augustin s'attendait donc à ce que, dans l'Église, son cœur fût purifié par la foi obéissante (12) de manière à parvenir ainsi à comprendre ce qu'il croyait. Mais la lecture de Plotin l'égara tout d'abord. Il s'imaginait que l'intelligence à laquelle il aspirait consistait dans l'extase mystique momentanée qu'il croyait avoir atteinte quelquefois. Mais l'expérience de ce que, par cette voie, sa vie ne se purifiait pas et la lecture de l'Évangile l'amènèrent à comprendre que la seule voie authentique vers l'intelligence était l'humble imitation du Christ humilié, en qui la divinité s'était incarnée pour nous. C'était par cette voie qu'il obtiendrait, à force de désir (desiderare) et de méditation (*cogitare*), une compréhension intellectuelle et mystique de Dieu de plus en plus profonde, qui, durant cette existence terrestre, ne dépasserait pourtant jamais le domaine de la foi. Cette connaissance serait fonction de l'adhésion du cœur : « *C'est ainsi que l'Esprit Saint vous enseignera toute vérité en répandant de plus en plus la charité dans vos cœurs* » (13).

L'œuvre d'Augustin abonde en motifs apologétiques. Cependant, il se méfie quelque peu des miracles (14). Ceux-ci étaient bons pour les débuts de l'Église. Aujourd'hui, pense-t-il, les principaux arguments sont l'accomplissement des prophéties et la diffusion universelle de l'Église. Augustin n'en juge pas moins les arguments rationnels utiles seulement pour les débutants et les faibles dans la foi : « *De tout cela, le sage (sapiens) ne sait que faire, personne ne le conteste.*

(11) *De Fide et Symbolo* X, 25 (PL 40, 196).

(12) Autre motif revenant sans cesse chez Augustin. Voir J. Plagnieux, « La foi purifiante chez saint Augustin », dans *Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, s.d., p. 413-423.

(13) *In Joan.* XCVI, 34 : PL 35, 1877. Un ouvrage présentant très clairement le cheminement de la foi de saint Augustin est celui de J.-M. Le Blond, *Les Conversions de saint Augustin*, Paris, 1950.

(14) Voir les trois articles de D.P. de Vooght dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* X, 1938, p. 317-343 et XI, 1939, p. 5-16 et 197-222.

Mais ce dont il s'agit pour l'instant, c'est de pouvoir devenir sage, c'est-cl-dire adhérer d la vérité s (15).

La vie et le caractère d'Augustin permettent de comprendre qu'il attache plus d'importance à l'élément rationnel que les Pères grecs. Mais sa théologie de la foi renonce tout autant à en faire un préalable. La foi se suffit à elle-même. Le motif déterminant qui entraîne la conviction est l'attraction intérieure du Père, qui nous présente son Fils incarné. Celui qui est bien disposé suit cette attraction avec plaisir (*voluptate*). L'aveuglement ne voit pas la lumière. Seul celui qui a des yeux pour voir est capable de voir. Qui ne songe au texte de Théodoret cité plus haut, en lisant ceci : « *Car le soleil, lui aussi, répand ses rayons sur la face du voyant et sur celle de l'aveugle. Tous deux, la face également tournée vers le soleil, sont illuminés dans la chair, mais tous deux ne sont pas illuminés dans la pupille ; l'un voit, l'autre ne voit pas. A tous deux le soleil est présent, mais l'un d'eux est absent relativement au soleil présent... Ainsi donc, la lumière témoigne pour elle-même : elle ouvre les yeux sains et est son propre témoin. Mais que penser alors concernant les infidèles ? La lumière leur est présente : mais ils n'ont pas les yeux du cœur pour la voir* » (16).

La grande tradition scolastique

Des Pères, les penseurs médiévaux héritent des idées telles que les « *yeux de la foi* » et la « *lumière de la foi qui ouvre les yeux et fuit voir* ». Mais ils se rendent de plus en plus compte des problèmes concernant l'objet propre de cette manière de voir et ses rapports avec la vision dans la clarté éternelle, ainsi que de la difficulté de déterminer la nature propre et la portée de la démonstration rationnelle.

Albert le Grand, commentateur chrétien d'Aristote, pourtant plus platonicien qu'aristotélien, décrit en termes encore patristiques le noyau de la foi (la foi en tant que charisme du Saint Esprit). La lumière de la foi est « *une lumière semblable à la Vérité première* » (17). C'est une lumière sans mélange qui ouvre pour ainsi dire les yeux à la Vérité première, tout comme la lumière du soleil, qui frappe l'œil, lui ouvre le regard pour accueillir ce qu'il lui est donné de voir ; et ceci est la certitude produite par la lumière de la foi (18). Pour distinguer cette « *manière de voir* » de la vision béatifique, il la considère comme un acte de la « *connaissance affective* », une faculté d'appréhension par e *sympathie* s. L'acte de cette faculté est fonction de l'adhésion du cœur et tend à la plénitude que la « *connaissance spéculative* » obtiendra dans la béatitude éternelle (19).

Thomas d'Aquin comprend la lumière de la foi au sens d' « *une empreinte (sigillatio) de la Vérité première dans l'esprit (humain)* ». Aussi insiste-t-il sur la relation immédiate de notre faculté de connaissance à l'égard de Dieu, tout en ajoutant mystérieusement que cette lumière ne meut pas par voie de connais-

(15) *De utilitate credendi* XVI, 34 (PL 2,89).

(16) *In Joan.* XXXV, 4 (PL 35, 1659).

(17) *Prima Veritas* est le terme par lequel les scolastiques désignent Dieu comme objet de connaissance, surtout dans le contexte du traité de la foi.

(18) *InLibrum Sententiarum* III, 23, art. 13.

(19) *Loc. cit.*

sance mais plutôt (*magis*) par voie de volonté (20). Plus tard, il définira l'objet du savoir, qui nous est offert par la lumière de la foi, et *non pas par quelque démonstration, comme la* crédibilité ou l'exigence de l'adhésion de foi (21). Le motif principal qui nous pousse à donner l'assentiment de la foi de façon responsable, il le nomme « *l'instinct secret de Dieu qui nous y invite* » (22). L'aristotélicien, qui ne dispose pas de la notion d'*intelligence affective*, fait ici appel au terme d'« *instinct* » qu'il a trouvé dans *l'Éthique à Eudème* d'Aristote (23). Ce terme a chez lui une signification technique ; c'est une *motio* interne provenant d'une puissance supérieure vers une réalité, qui n'est pas reconnue en elle-même (*in se*) par le sujet qui la subit, mais dans l'expérience que nous en avons. Par l'instinct de la foi, l'homme reconnaît ainsi le salut qui lui est offert ici et maintenant, dans une expérience, par le Dieu qui *invite, appelle ou attire*. C'est la condition initiale de la conversion, pour aboutir au pas décisif de l'acte de foi (24).

Quels sont, dans la perspective d'une telle théologie de la foi, la nature et le rôle de ce que nous appelons à présent les « *arguments apologétiques* » ? D'une part, on attribue généralement à ces arguments une certaine valeur démonstrative, non pour prouver la vérité des points particuliers de la foi, ainsi que Guillaume d'Auvergne (c. 1180 - 1249) le précise déjà, mais, pour justifier l'acte de foi d'une manière générale (*in universali*) (25). D'autre part, on admet tout autant que la foi proprement dite en est tout à fait indépendante. Les raisons peuvent servir d'introduction à la foi, sans toutefois la produire et, une fois l'adhésion donnée, lui fournir un appui et la confirmer, mais sans la fonder. Les premiers grands maîtres de l'âge d'or de la scolastique emploient différentes terminologies (26) pour établir une distinction entre deux sortes de foi en la vérité chrétienne. Appelons-les avec Alexandre de Hales : « *foi acquise* » (*fides acquisita*) et « *foi infuse* » (*fides gratuita*). La première procède à l'aide d'arguments, la deuxième est produite exclusivement par la grâce de la lumière de la foi. La deuxième survient-elle, la première disparaît, du moins en ce sens que les raisons n'appartiennent jamais à la structure intrinsèque de la foi infuse ou que la *rationalité* n'est pas un facteur du processus de la foi. Les miracles, dit Alexandre, introduisent la foi proprement dite dans l'âme, comme l'aiguille le fil dans la toile, et ressort une fois le fil introduit (27). Aussi est-ce avec raison qu'Engel-

hardt conclut, en accord avec. Guillaume d'Auxerre : « *La réalité de la révélation n'est ainsi pas purement fondement de la foi en l'article, mais aussi objet même de la foi. Elle est tenue pour vraie par l'entremise (medium) de la prima Veritas. Aussi une illumination est-elle sans doute nécessaire, par laquelle le Maître intérieur s'annonce comme le révélateur de l'article de la foi* » (28).

Chez les représentants de la génération suivante, les raisons de croire garderont la même fonction, mais en général disparaîtra l'idée d'une foi naturelle qu'elles réaliseraient dans l'homme. Une foi naturelle de ce genre n'est possible que chez les démons (29).¹ Albert le Grand tend à minimiser le rôle de la raison dans la genèse de la foi. Les raisons appartiennent à la réflexion (*cogitatio*) sur la foi (l'acte d'intelligence), mais elles n'exercent pas la moindre influence sur l'assentiment de la foi (*assensus*) : « *En tant qu'acte de l'intelligence la foi permet à la raison de jouer un rôle : sous ce rapport elle naît de l'écoute (ex auditu); mais la raison qui permet ainsi de croire n'est pas probante, elle joue pour ainsi dire avec ce qui est cru pour en jouir* (30) ; *en tant qu'assentiment la foi s'appuie uniquement sur la lumière infuse* » (31). Chez Bonaventure, on retrouve les mêmes traits dominants, à quelques nuances près. Un fort accent mis sur le caractère expérientiel de l'« *ouïe intérieure* » (*auditus interior*) écoutant l'« *enseignement* » du saint Esprit, qui parle à « *l'oreille du cœur* » (32) ; l'acceptation d'une certaine foi naturelle (comme Alexandre de Hales) sous l'effet d'une persuasion humaine (*humana suasionem*) ; - qu'il appelle une *fides simpliciter acquisita* (33) ; enfin, une plus forte imprégnation de la lumière naturelle par la lumière surnaturelle. On pourrait résumer sa pensée avec B. van Leeuwen : « *La motivation et la justification proprement dite se trouvent dans la foi elle-même comme un principe premier qui, à strictement parler, n'a pas besoin de justification. Les faibles et débutants dans la foi peuvent avoir besoin d'autres motifs pour être confirmés, mais même ces derniers ne peuvent produire quelque effet que s'ils sont sous l'influence de la lumière surnaturelle de la foi* » (34). Ce n'est que sur le déclin de l'âge d'or de la scolastique que les esprits seront vivement intéressés par le problème de la valeur démonstrative des arguments apolo-

(20) Expositio *super Librum Boëthii de Trinitate* 3, 1, ad 4.

(21) *Summa Theologica* 2a 2ae, 1, 5, ad 1.

(22) *Op. cit.* 2, 9 ad 3. Ceci est explicité ultérieurement dans les commentaires sur *Jean* 6, 44 et sur *l'Épître aux Romains* 8,30 pour être enfin magnifiquement résumé dans *Quodlibet II*, 4, 6, une des dernières disputes de Thomas d'Aquin à Paris.

(23) *Summa Theologica* la 2ae, 9, 4.

(24) Ce sont là des termes bibliques. Voir une première synthèse : J.-H. Walgrave « *Geloven bij Thomas van Aquino* » dans *Tijdschrift voor Gestelijk Leven* 30 (1974, p. 145-162).

(25) *De fide* dans *Opera*, Orléans 1674, p. 15. Voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* 2a 2ae, 1, 4, ad 2.

(26) Guillaume d'Auxerre : *fides informis* par opposition à *fides formata* ; Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier : *fides suasa* par opposition à *fides ex virtute* ; Alexandre de Hales : *fides acquisita* par opposition à *fides gratuita*.

(27) « *... ut sera introducit filum* » (*Summa Theologica*, éd. Quaracchi, vol. II, n. 242, p. 295).

(28) G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* I (jusqu'à Philippe le Chancelier), Münster, 1933, p. 247.

(29) Voir p. ex. Albert le Grand, *In III Sent.* 23, 6, et ad I : *Opera Omnia* vol. 28, p. 415-416.

(30) « *Quasi alludens credito ad jucunditatem* ». Chez Albert, ceci se rattache à la tendance fortement mystique de sa conception de la foi.

(31) *In III Sent.* 24, 1. Deux articles importants concernant Alberti A. Lang, « *Die Bedeutung Alberts des Grossen für die Aufrollung des Fundamentaltheologischen Frage* » ; dans *Studia Albertina* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters), Münster, 1952, p. 343-373 ; G. Engelhardt, « *Das Glaubenslicht nach Albert dem Grossen* », dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschr. M. Schmaus), 1957, p. 371-396. Dans cette dernière étude, remarquable, le problème est posé d'une façon très nette : « *Ce qui est contemplé dans la lumière de foi est la Vérité Première et aussi le contenu de la foi. Malgré l'audace des termes d'Albert, on ne doit cependant pas entendre ses expressions comme s'il attribuait à la foi une contemplation face à face. C'est une lumière ombrée, Lumen obumbratum* » (p. 381).

(32) *In Libr. III Sent.* 24, ad dubium 2, èt *In II Sent.* 10, 3, 2, ad 2. Voir *Opera* (éd. Quaracchi) III, 529 b, 530 a et II, 27213.

(33) *In Libr. III Sent.* 2, 2 (*Opera III*, 491 a b).

(34) Dr B. van Leeuwen, « *La foi selon saint Bonaventure* », dans *Doctor Seraphicus*, Collectanea Franciscana Neerlandica, VII, 3, p. 46.

gétiques. Sauf exception, comme chez Hervé Nédellec (35), l'opinion prévaudra que ces arguments ne donnent — et ne peuvent donner — qu'une certaine probabilité. En effet, s'il y avait moyen de prouver d'une façon démonstrative le fait de la révélation, la foi deviendrait une connaissance qu'on ne pourrait mettre en doute et cesserait d'être foi (36).

Terminons cette partie par quelques remarques sur les grands commentateurs de la renaissance thomiste (37). Cajétan donne le ton en la matière, surtout par sa distinction entre les arguments qui ouvrent l'esprit à l'évidence de vérité (*evidentia veritatis*) et d'autres qui ne l'ouvrent qu'à une évidence de crédibilité (*evidentia credibilitatis*). Les premiers sont de nature à justifier la conclusion: « cette proposition est vraie ». Ils sont donc démonstratifs. Les seconds justifient seulement la conclusion: « cette proposition est crédible ». Ils ne sont que probables. Ainsi, par exemple, un juge peut avoir un certain nombre de témoins à charge contre l'accusé et aucun témoin à décharge. La conclusion: « l'accusé est coupable » est en ce cas crédible et le juge doit prononcer son jugement en ce sens. Mais cela pourrait parfois être faux. Les arguments apologétiques sont de cette dernière nature: suffisants pour rendre raisonnable la décision de croire, ils ne le sont pas pour prouver le fait de la révélation. Ce n'est d'ailleurs pas requis. Car la certitude de la foi est surtout produite par la lumière de la foi dans l'esprit (38). Ce sera la doctrine constante des thomistes jusqu'à la fin du XVII^e siècle, résumée, résumée brièvement par Dominique Banez: la certitude concernant la révélation divine nous vient « en partie d'arguments extrinsèques, en partie de manière déterminante — de la lumière de la foi elle-même » (39).

Le grand tournant

Jean Duns Scot fut le premier à contester la doctrine thomiste, suivant laquelle la lumière de la loi fait saisir avec certitude le fait de la révélation; mais ceci est compensé par sa doctrine, suivant laquelle la lumière de la foi donne une certaine intelligence surnaturelle (mystique) de la vérité exprimée par les articles de foi. Après Scot, dans le désarroi de l'époque de décadence de la scolastique, un Robert Holkot (+ 1339) soutient déjà que les arguments apologétiques ont une valeur démonstrative indépendamment de la volonté, tandis que Guillaume d'Occam (+ 1349) en fait surtout une question de volonté. La position inter-

(35) De même que c'est par la foi seule que nous admettons la Trinité, l'Incarnation et d'autres mystères semblables, ainsi est-ce par la foi seule également que nous admettons que ces différents dogmes ont été révélés par Dieu r. Voir R. Aubert, « Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXXIX (1943), p. 92.

(36) Voir Aubert, op. cit. p. 22-99 (le meilleur aperçu de cette période).

(37) A partir de J. Capréolus (mort en 1444), Cajétan (mort en 1524) et Fr. de Vittoria (mort en 1546) jusqu'au gigantesque *Cursus Theologicus Summam D. Thomae complectens* (1631-1701) composé par les Salmanticensis ou Carmes de Salamanque.

(38) Cajétan, *In Summ. theol.* 2a 2ae, 1, 4.

(39) Dominique Banez, *In 2am 2ae* I, 4. Jean de Saint-Thomas explique d'une façon lumineuse que, pour le caractère raisonnable de la décision de foi, tout comme pour le caractère raisonnable de toute décision morale, il n'y a rien qui soit requis de plus qu'une *verisimilitudo* suffisante. Pour une analyse approfondie, voir J.-H. Walgrave, « Gelooftwaardigheid en apologetiek » dans *Theologica* (Vlaams Werkgenootschap voor theologie 1951-1952), Gand, 1952, p. 16-24.

médiaire, représentée par exemple par l'influent cardinal Pierre d'Ailly (1350-1420) est un mélange confus sur le plan logique: une foi naturelle, acquise (*fides acquisita*), se fondant sur des arguments de probabilité, atteint un degré de certitude absolue moyennant une ferveur religieuse, soutenue par la grâce (40).

Une image, employée par Pierre d'Ailly dans sa polémique contre les thomistes, manifeste très clairement le glissement qui commence à se produire. L'argument de probabilité, dit-il, ne fait pas fonction d'une aide extrinsèque, tel le bâton sur lequel on s'appuie occasionnellement, mais constitue l'appui naturel de l'intelligence, requis pour la démarche de la foi, tel le pied qui est de par sa nature support de *l'intelligence* (41). Au début de l'âge d'or de la scolastique, la « foi acquise » devait faire place à la foi divine, comme nous l'avons vu plus haut. Maintenant, la foi divine n'est rien d'autre que la foi naturelle elle-même, surnaturalisée et menant à une certitude grâce à des influences irrationnelles. Au cours de l'époque moderne, la nouvelle théologie de la foi va encore plus loin dans cette voie en se réclamant de Scot. Les arguments rationnels, écrit Francisco Suarez (1548-1617), doivent fonder une certitude morale concernant le fait de la révélation. *L'habitus* de foi ne fait que créer de meilleures dispositions qui aident à saisir et à admettre le sens et le poids des arguments, tandis que la grâce intérieure de la foi est reconnue comme une lumière et s'ajoute ainsi comme une preuve expérientielle aux arguments tirés des signes extérieurs (42). Michel de Elizalde (1635-1678) élaborera bientôt la logique de la démonstration historique parla convergence de probabilités (43).

Voici que les philosophes occupent le devant de la scène. Descartes (1596-1650), le père du rationalisme, adopte le point de vue médiéval le plus extrême: la raison n'a rien à voir avec la foi; la foi a sa propre certitude grâce à la lumière intérieure de la foi surnaturelle, qui est plus sûre que la lumière naturelle de la raison (44). Mais John Locke (1632-1704), à qui on attribue prétendument l'origine du mouvement contraire, de l'empirisme, défend la pure rationalité de la foi, fondée sur des arguments historiques externes (45). C'est Locke en fin de compte qui, à partir du XVIII^e siècle, a, dans la suite, orienté l'apologétique considérée comme classique, tant dans l'Eglise anglicane (46) que dans l'Eglise

(40) Pour un aperçu de cette période, voir A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XI V. Jahrhunderts*, Münster, 1931.

(41) Pour le texte complet, voir B. Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Fribourg-en-Brisgau, 1954, p. 181, note 95.

(42) *Tractatus de fide disputatio* 4, sect. 6: *An evidentia credibilitatis ex lumine fidei oriatur* dans: *Opera* XII (éd. M. André et C. Bertin), Paris, 1856-1878, p. 135-137.

(43) Pour un aperçu général, voir Fl. Schlagenhafen, « Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik » dans *Zeitschrift für kath. Theol.* 56 (1932), p. 313-374 et 530-595.

(44) Voir Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, 2 vol., Paris, 1949. L'auteur qui considère comme un fait acquis que l'apologétique catholique traditionnelle est l'apologétique rationaliste récente, exprime son étonnement de trouver en saint Thomas un précurseur de Descartes.

(45) J. Locke, *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695). En butte aux attaques du calviniste américain de tendance extrême, Jonathan Edwards, il se vit obligé d'écrire en 1695 et en 1697 une *Vindication of the Reasonableness*. La simplification historique par laquelle Locke est qualifié d'« empiriste » est de nature à induire en erreur. Voir John W. Yolton, *The Locke Reader* (Selection from his Writings), Cambridge, 1977: *Preliminary: Locke on Hermeneutics*, p. 10.30.

(46) L'Evidential School, représentée de la façon la plus brillante par le livre *Evidence of Christianity* (1794) de W. Paley, contre lequel Newman réagira avec tant de défiance.

catholique. Cette évolution n'a pas été enrayée, malgré la démobilisation aisée de la construction apologétique de Locke entreprise par la tendance rationaliste, menant au déisme (47). Dès 1679, l'évêque catholique Pierre-Sylvain: Huet écrit une *Demonstratio Evangelica* qui prétend fournir une évidence mathématique.

Combien forte dut être l'influence de l'esprit du temps ! Même Ch. Billuart (1685-1757), le dernier des grands commentateurs de saint Thomas (48), et après lui tous les thomistes jusqu'à il y a quelques dizaines d'années, ne comprirent plus, leur tradition, pourtant si claire, et déformèrent totalement le sens de la distinction de Cajétan, expliquée plus haut. L'« évidence de vérité » fut désormais conçue comme une appréhension intellectuelle des dogmes mêmes de la foi, et l'« évidence de crédibilité » comme une preuve, intellectuelle du fait de la révélation. Celui qui voudrait voir un petit échantillon des extravagances intellectuelles auxquelles on fut alors amené, par suite du problème insoluble de la foi des gens simples, n'a qu'à lire le livre du thomiste le plus intelligent et le plus original du début de ce siècle : Auguste Gardeil (1859-1931), *Crédibilité et apologétique*; (49). Et lorsque le dominicain E. Huguény attirera timidement l'attention sur la conception de la grande tradition ancienne (50), il sera presque unanimement désavoué. Entre-temps, de grands précurseurs, tels que Lacordaire, John Henry Newman et le cardinal V.A. Deschamps, avaient, dès le XIXe siècle, préparé des voies nouvelles qui devaient conduire à un revirement; dans la pensée apologétique (51). On peut lire l'histoire de l'apologétique moderne dans l'ouvrage monumental de R. Aubert (52). Mais ceci n'appartient plus à notre propos, qui était uniquement de faire l'historique du grand malentendu apologétique.

Jan-Hendrijk WALGRAVE, o.p.

(47) Voir notre aperçu général de cette évolution dans : *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee, s.d. (1966), chap. IX, p. 243-267.

(48) Ch. Billuart, *Summa S. Thomae hodiernis academiaram usibus accommodata*, 19 vol., 1746-1751 (16e éd., 1910).

(49) Première édition, 1908 ; après bien des critiques une édition corrigée, 1910.

(50) E. Huguény, « Evidance de crédibilité », dans *Revue thomiste* 17 (1909), p. 275-278.

(51) Pour une brève esquisse d'une apologétique nouvelle, voir J.-H. Walgrave, « Bijdrage tot opbouw; methode en opgave van een eigentijdse fundamentaaltheologie », dans *Concilium* (Néerl.) 5 (1969), n° 6, p. 77-85. Un aperçu général : I. Schmitz, « La théologie fondamentale », dans *Bilan de la théologie du XXe siècle* II, 1970, p. 9-51.

(52) R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*. Louvain, 1945, 3e éd., 1958.

Jan-Hendrijk Walgrave, né en 1911, prêtre de l'ordre dominicain en 1935. Docteur en théologie de l'Université de Louvain en 1942. Rédacteur en chef de *Kultuurleven*, puis professeur de théologie fondamentale à l'Université de Louvain. Membre de la Commission Interationale de Théologie Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio*, en langue néerlandaise., Parmi ses publications : *Newman, le développement du dogme*, DDB, Paris-Tournai, 1957 ; *Cosmos, personne et société*, Desclée, Paris, 1968 ; *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris, 1970.

Jean-Luc MARION :

De connaître à aimer l'éblouissement

Si Dieu se révèle comme Amour, alors seul l'amour devrait pouvoir accéder à cette révélation ; donc l'apologétique devra moins user de preuves pour contraindre la raison, que, par ce travail préparatoire, tenter de convaincre la volonté, c'est-à-dire la laisser se décider à aimer. À partir de quoi, les obscurités mêmes deviendront des évidences.

QUAND une critique facile et fréquente s'acharne contre le discours qui a fonctionné sous le nom d'apologétique, que vise-t-elle, qu'opère-t-elle, sous l'apparence du réquisitoire ? Habituellement, la critique stigmatise la prétention, qu'aurait eue l'*intel-ligentsia* cléricale, de prouver rigoureusement la vérité du christianisme par un système conceptuel contraignant ; prétention insoutenable, d'abord et avant tout parce qu'elle suppose que la pensée chrétienne, et nommément catholique, dispose d'un système conceptuel suffisant, se marquant donc ainsi d'un condamnable « triomphalisme » : la foi chrétienne n'aurait rien à gagner de s'avancer avec pareil train de raisons ou d'arguments, parce que subir « pauvreté » et « dépouillement » conviennent à son humilité fondamentale. Laissons de côté la question de savoir si, historiquement, l'Église a pu pratiquer une apologétique conquérante à l'excès (1), et si l'humilité de la charité implique le misérabilis-

(1) Pour l'essentiel, il est d'ailleurs permis d'en douter ; en effet, dans le cas le plus significatif, l'autorité romaine a tranché nettement : G. Hermès (1775-1831) avait soutenu (entre autres, *Positive Einleitung in die christkatholische Theologie*, 1829) que chaque point de la révélation pouvait et devait faire l'objet d'une démonstration rationnelle, dans l'attente de laquelle l'usage d'un doute positif était légitime. Cette position, tendant à rabattre le « contenu » de la foi sur les « moyens » de croire, fut expressément condamnée par Grégoire XVI (*Bref « Dum acerbissimas »*, 1835, Dz 1619, voir 1794, 1814, 1816, etc.). Cette condamnation ne contredit évidemment en rien l'affirmation de Vatican I que Dieu « *certo cognosci posse* » (Dz 1785, 1806), puisque cette démonstration concerne Dieu comme « *rerum omnium principium et finem* », comme « *creatorem et Dominum nostrum* », c'est-à-dire Dieu en tant que manifesté par les *visibilia*, et non dans la figure définitive du Christ : l'argumentation reste strictement rationnelle, parce que la révélation de Dieu comme Amour n'intervient pas encore. Mais une apologétique finalement christique doit aller jusqu'à ce dernier point.

me intellectuel, pour demander si pareille attitude ne procède pas, à l'égard de l'apologétique, à une récupération subreptice, et aussi à un contresens théologique.

La non-apologétique

Une récupération : renoncer en effet aussi ostensiblement à toute préparation ou confirmation rationnelle de la foi, donc assurer l'interlocuteur non-chrétien ou « athée » (comme on croit pouvoir dire) que l'on ne déploiera à son encontre aucune machine d'argumentation (faute d'en disposer), et qu'ainsi son identité se trouvera parfaitement respectée (même au risque, pour le chrétien de service, de perdre la sienne), a au moins une conséquence — le chrétien, à l'évidence revenu de tout impérialisme intellectuel, ne gêne plus les « confrontations d'idées » (même s'il peut, en un autre sens, devenir gênant à force de souriante pusillanimité), y tient sa place, et rien que sa place. Renoncer à toute apologétique, cela *peut* aussi faciliter le bon accueil du chrétien dans son entourage culturel, lui permettre de se faire accepter. Mais alors, en quoi la non-apologétique diffère-t-elle, quant au résultat, de l'apologétique ?

Certes, il faut payer la bienveillance d'une certaine défaillance : c'est un chrétien déjà presque anonyme, puisque sans théologie, sinon sans Eglise, qu'admettront dans leur cercle ceux qui toléreront qu'on les pare du titre de chrétiens anonymes, parce que leur bienveillante commisération en sait parfaitement l'inoffensive et puérile impolitesse. Une différence pourtant : l'apologétique, avec ses raisons, tente de faire admettre le Christ (au risque que le chrétien en soit mal reçu), tandis que la non-apologétique, libre de raisons, tente de faire recevoir le « chrétien » (au prix, parfois, qu'on n'admette pas le Christ). L'intention de convaincre, ou du moins de complaire, demeure ; simplement, son point d'application se déplace. On pourrait ainsi soupçonner que le changement d'attitude à l'égard de l'apologétique reflète un déplacement conceptuel dans la dogmatique, et que le renoncement au discours apologétique construit devrait se reconnaître des motifs décidément conceptuels : à une dogmatique qui éprouve de croissantes difficultés (au moins en France) à définir et son statut épistémologique et, d'abord, l'irréductible et spécifique primauté de la « christianité » du fait christique, ne peut évidemment correspondre qu'une non-apologétique, qui ne dispose peut-être même plus des moyens de soutenir un dialogue avec qui que ce soit. Pareille continuité entre dogmatique et apologétique ressort donc d'autant mieux qu'un même indice négatif, parfois, semble les affecter ; pour notre propos, ce point dit beaucoup, puisqu'il fait signe vers un nouveau statut de l'apologétique. Il ne s'agirait plus de viser (l'a-t-on jamais fait d'ailleurs) à une machine d'argumentation, qui prétendrait, comme une propagande bien faite, forcer l'intime conviction à force de raisons, ou plutôt de slogans populaires, marquant donc ainsi plutôt une volonté de dominer et de renforcer un appareil qu'un geste d'amour révélant

l'Amour, mais de l'expansion externe de ce qui travaille, soulève et suscite la dogmatique du fond d'elle-même, ou plutôt du fond de ce qui la convoque et l'institue : la formidable et incompressible *dunamis tou théou* qui expose son explosion en liturgie, contemplation et théologie dogmatique, pour se prolonger naturellement en apologétique. Naturellement, à supposer que soit naturelle une parfaite, humble et pauvre disponibilité à l'Esprit de Dieu répandu dans nos cours. L'apologétique ne constitue pas tant une autre discipline que la dogmatique, ni même son prolongement ou sa transcription pastorale, qu'elle n'offre l'indice de l'imprégnation par la puissance de Dieu de la méditation théologique toute entière. Car la puissance de conviction d'une *pensée* ne repose pas tant sur l'énergie du zéléteur (ainsi le militant compense-t-il de son zèle indiscret l'inanité du slogan, le publicitaire soutient-il de sa « stratégie agressive » l'inutilité de son produit), que sur la puissance de la pensée. Combien plus, si cette pensée nous provient de Celui qui « soutient toutes choses par son verbe de puissance » (*Hébreux 1,3*).

L'inévitable échec

Contresens théologique, avons-nous risqué : on voit pourquoi. Le rapport spirituel d'expansion entre la dogmatique et l'apologétique devient méconnaissable dès qu'on croit pouvoir fixer comme but à l'apologétique de convaincre nécessairement et par raisons. — Dans cette première hypothèse, de deux choses l'une. Ou bien, et c'est présentement le cas le plus courant, l'apologétique paraît inutile, puisque son but — convaincre, ou du moins « ouvrir un dialogue » — peut s'atteindre par d'autres moyens que les raisons ; l'échange confiant des opinions, la communauté silencieuse des expériences, le partage des espoirs et des luttes, en un mot l'irrationnel du « vécu » permettraient beaucoup plus efficacement de convaincre de la vérité du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ, ou du moins de se faire admettre comme chrétien. Mais le silence, ici, à refuser de parler, dit déjà trop : il implique que la loi pour se transmettre ne requiert pas la parole ni l'écoute (contre *Romains 10, 14-18*), donc, finalement et très logiquement, que la foi ne se transmet pas ; avec cette assertion, il faut supposer une « invention de la foi », dont la prise de parole ne se fait pas sans fracas et implique à nouveau un ou plusieurs discours en théologie dogmatique. Celle-ci devra justifier le silence apologétique, dont le taciturne apparaîtra souvent bavard, à force d'explications. — Ainsi se trouve-t-on ramené à l'autre possibilité : l'apologétique peut avoir le sentiment de convaincre nécessairement par démonstration ; cette tentation ne nous menace certes pas pour l'instant, mais sa disparition actuelle reflète peut-être d'autant mieux que telle fut longtemps sa visée, et cette visée demeure sans doute encore à l'œuvre dans les critiques les plus acerbes de l'apologétique. Supposons — cas extrême et impensable — qu'un discours apologétique atteigne à un tel

esprit normalement rationnel ; quel résultat serait, en fait, acquis ? Le moment volontaire de l'adhésion n'interviendrait que comme une simple conséquence de l'évidence, par une manière de nécessité morale, suivant le principe que, d'une grande lumière dans l'entendement, s'ensuit une grande inclination dans la volonté. Mais ce qu'on nomme la « conversion » se joue précisément sur cette conséquence, qui devrait aller de soi et qui, la plupart du temps, va d'autant moins de soi que les preuves prétendent avoir établi leur résultat. Qui n'a vu de ces esprits qui, bons connaisseurs de la dogmatique et de la spiritualité chrétienne, intellectuellement disposés à les exposer et les justifier, ne cessent, leur vie durant, d'en éviter la conséquence, et esquivent, par le nuage d'encre d'une sympathie sans borne, l'adversité d'une décision de foi ? Tant que la volonté ne veut pas librement aimer, l'apologétique n'a rien gagné. Aussi, à ne pas reconnaître le facteur le plus décisif, une apologétique qui se voudrait absolument démonstrative se condamnerait, par son succès même, à l'échec le peu — Renoncer à l'apologétique comme y elle dirait infiniment trop peu conduisent à l'échec le plus patent ; car, à tout et même trop dire, elle dirait infiniment trop peu. — Renoncer à l'apologétique comme y réussit conduisent à l'échec. Pourquoi ?

Parce que l'apologétique ne conçoit pas correctement son office, tant qu'elle prétend *convaincre* nécessairement et par raisons, là où elle ne doit prétendre que *contraindre* (à moins qu'elle ne vise à contraindre là où elle doit espérer con-vaincre). Précisons : une contrainte ne se peut légitimement tolérer que là où son exercice n'introduit aucune hétéronomie ; ainsi, les raisons qu'enchaîne une argumentation peuvent contraindre la raison, puisqu'ainsi la raison ne suit encore que sa propre nécessité. Si donc l'apologétique ne prétendait qu'à l'évidence rationnelle, elle pour-rait, à supposer qu'elle en ait les moyens, se contenter de contraindre : c'est-à-dire de mener un esprit, nécessairement, au terme d'une démonstration. Mais, il s'agit, pour elle, de tout autre chose : de convaincre. Or convaincre suppose un nouveau facteur, la volonté (ou comme on voudra nommer l'instance ultime de la décision existentielle) qui se décide : se décide, c'est-à-dire décide d'elle-même à partir d'elle seule, en sorte que toute autre instance apparaisse comme extérieure, et donc inefficace, qu'elle prétende menacer ou secourir. Seule la volonté peut se laisser convaincre, et toute contrainte de la raison par des raisons lui demeure totalement hétérogène, reste au seuil, et ne décide rien. L'apologétique, à user de raisons seulement, peut, dans le meilleur des cas, contraindre la raison ; mais, même en cette occurrence, elle ne pourra convaincre la volonté, et manquera son office à l'instant précis où elle croira le remplir. Quant à tout confondre, et espérer contraindre la volonté, puisque les raisons ne le peuvent, on ne saurait y prétendre qu'en recourant à la force ; mais celle-ci, aussi subtile qu'elle se fasse, souligne et entérine d'autant plus l'extériorité de sa violence qu'elle ne cesse de l'agrandir. L'apologétique, si elle ne voulait rien laisser hors de la contrainte rationnelle, perdrait toute l'adhésion de la volonté, qui peut seule se laisser convaincre. Bref, ce n'est qu'en admettant l'écart irréductible de la contrainte (de la raison par des raisons) à la conviction

(de la volonté par elle-même) que l'apologétique reconnaît sa tâche propre, qui commence au-delà de toute démonstration. Non seulement quand la démonstration se révèle impossible, mais aussi bien quand elle semble acquise. Car c'est alors à la volonté de se laisser convaincre, en son for intérieur. Ainsi, du fait même qu'elle accède à sa tâche propre, l'apologétique se découvre démunie : sans raisons, puisque toutes les raisons suffisantes du monde ne suffisent pas, de droit, à convaincre une volonté. A bien distinguer la contrainte de la conviction, l'apologétique rencontre du même coup son originalité et son dénuement : elle ne devient possible comme telle qu'en admettant l'impossibilité d'un succès nécessaire. Son identité coïncide avec son échec.

La raison et la volonté

Mais que veut dire ici échouer ? Ce terme ne s'impose qu'autant qu'on pense l'apologétique à partir d'un modèle caduc — méthode rationnelle pour contraindre la volonté par raisons. Une fois ce paradigme récusé, la même impossibilité pourrait, d'un autre point de vue, s'interpréter tout autrement, non comme une défaillance, mais comme une surabondance. Comment ? Si la conviction de la volonté par elle-même outrepassé décidément la contrainte par raisons de la raison, c'est d'abord que la volonté (ou comme on voudra nommer l'instance de la décision ultime) surpasse le jeu des raisons. Que celles-ci ne puissent la contraindre révèle la surabondance, *l'exsuperentia* de la volonté. Parler ici d'un quelconque irrationalisme supposerait encore que la raison garde valeur normative. Concevoir l'excès de la volonté comme l'importation du concept métaphysique de volonté (*Wille zur Macht*, par exemple) ne ferait peut-être qu'accroître la confusion, puisque la volonté de puissance constitue pour Nietzsche et la métaphysique qui s'achève en lui, la vérité de la raison elle-même ; donc la volonté s'abolit et aussi bien s'achève comme en son essence dans la volonté de puissance (2). Volonté indique ici moins une faculté, un attribut ou un pouvoir de décision existentielle que l'instance dont Pascal dit que « *la volonté aime naturellement* », (*Pensées*, Br. § 81), alors que l'esprit « *croit naturellement* », c'est-à-dire émet et admet des opinions ou des vérités. L'irruption irréductible de la volonté marque le passage inconcevable et discontinu de l'évidence à l'amour. Entre l'évidence des raisons et la volonté de la foi, le passage va d'un ordre à l'autre. Si donc, nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur (*Pensées*, Br. § 82),

(2) Voir par exemple *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des sages illustres », et *Wille zur Macht*, § 552 (ed. Gast-F. Nietzsche) = *Nietzsche, Werke*, VIII, 2, p. 48 (9) 91 (tr. fr. *Fragments Posthumes*, automne 1887-mars 1888, Paris, 1976, p. 54). La volonté de puissance n'abolit pas la rationalité, mais, en la comprenant dans son essence comme volonté de vérité, l'amène à son achèvement sous la figure nihiliste de l'essence de la technique.

c'est que seul le cœur peut accéder à la vérité ultime, seule non-figurative d'autre chose, seule symbolique d'elle-même, la charité. Or, les raisons, aussi contraignantes et rigoureuses soient-elles, ne peuvent rien là où ce qu'il s'agit d'atteindre en fait de vérité a nom charité, car « *tous les corps ensemble, tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. (...) De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel* » (*Pensées*, Br. § 793). La volonté n'outrepasse la raison contrainte par raisons qu'autant que l'ordre de la charité transcende infiniment, surnaturellement l'ordre des esprits. Faut-il répéter que le prétendu argument du pari s'ordonne tout entier à souligner ce déséquilibre ? Sa difficulté ne tient pas le moins du monde à la rigueur du raisonnement, qui conceptuellement contraint — « *Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est* » (*Pensées*, Br. § 233) —, qu'à la césure que Pascal souligne lui-même d'un trait insistant : si le libertin se rétracte, ce n'est pas que l'argument ne puisse le contraindre, mais au contraire, précisément parce que, contraignant en lui la raison, l'argument l'accule à envisager une décision de la volonté : « *On me force à parier, et je ne suis pas en liberté ; on ne me relâche pas, et je suis fait de telle sorte que je ne puis croire* » (*ibid.*). Le libertin ne peut discuter l'argumentation ; il lui faut donc porter le débat en son véritable lieu — disputer de la volonté qui doit aimer. Faire connaître Dieu à la raison, si la volonté ne le veut reconnaître, ne sert de rien, sinon à confondre la mauvaise volonté (au sens strict) de la volonté. L'apologétique ne vise qu'à conduire l'homme à ce point précis et à cet inévitabile débat : laisser la volonté assez libre d'elle-même (et sans échappatoire dans la discussion rationnelle) pour admettre que l'amour de Dieu, Dieu comme amour, est à aimer volontairement, ou à refuser. Lorsque pour toute réponse le libertin s'entend dire : « *Travaillez donc non pas à vous convaincre par l'argumentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions* » (*ibid.*), il ne s'agit pas de régresser en-deçà de la raison, mais bien de rendre la volonté apte à vouloir l'amour. S'abêtir, ce conseil n'invite à aucune stupidité (V. Cousin), ni au moindre scepticisme (L. Brunschvicg) ; il incite à ne pas se réfugier ni dérober dans la raison, là où il ne s'agit que du jeu de la volonté avec elle-même. La volonté seule peut aimer, et les raisons ne peuvent en rien, par leur surabondante contrainte, dispenser la volonté de se décider. Bref, comme décidément « *il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer* » (*Pensées*, Br. § 280), seule la volonté pourra aimer, ce que la raison connaît sans, par définition, pouvoir l'aimer. Rigoureusement, si « Dieu est amour » (*1 Jean 3,8*), seul l'amour — donc la volonté — pourra y atteindre.

Sans doute se trouve-t-il des dieux que l'amour ne caractérise pas essentiellement, et qu'il ne s'agit que de connaître ; pareille gnose convient peut-être au « *Dieu des philosophes et des savants* » ; mais, pour ce qui concerne le « *Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob* », qui se révèle

en Jésus-Christ comme amour, seul l'amour peut convenir pour l'atteindre. Certes, peut-être parce que le semblable connaît le semblable, mais surtout parce que « l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous est donné » (*Romains 5,5*) : en connaissant Dieu par l'acte d'amour de la volonté, l'homme imite Dieu en son plus haut nom (Denys, *Noms divins XIII*, 3 ; PG 3, 981a), et devient, par grâce de l'amour, lui-même Dieu. Dieu ne s'aborde que par celui qui en lui saborde tout ce qui ne convient pas à l'amour ; Dieu, qui rie se donne comme Amour que par amour, ne peut s'atteindre qu'autant qu'on le reçoit par amour ; et le recevoir par amour, cela ne devient possible qu'à celui qui se donne à lui. Se rendre à l'amour, non pas se rendre à l'évidence. L'apologétique n'a donc aucunement pour fonction, insensée et contradictoire, de combler l'abîme de la décision volontaire pour ou contre l'Amour, par quelque inflation infatuée d'arguments ; au contraire, réglant le plus vite et le mieux possible le débat théorique, elle a pour rôle de dégager si nettement le lieu où doit intervenir la décision de volonté, que la volonté sache ce qu'elle doit, sans échappatoire, accepter ou refuser, et surtout Celui qu'elle doit condamner ou confesser. Paradoxalement, l'apologétique ne doit viser qu'à *renforcer la difficulté*, en la *situant* à son authentique dignité : la foi ni ne compense le manque d'évidence, ni ne se résout en arguments, mais se décide par la volonté pour ou contre l'amour de l'Amour. Il s'agit donc pour l'apologétique d'ame-ner, avec la contrainte des raisons, à ce lieu où, enfin, le « cœur » peut, devant l'éventuelle évidence des vérités, transir l'évidence jusqu'à l'Amour. Car chacun croit seul (aux yeux du monde, car, dans le fait, chacun ne croit qu'au sein et en vertu de l'Église), comme chacun meurt seul (au regard du monde, car, dans le fait, chacun meurt avec l'unique et éternel agonisant de Gethsémani) ; pour accomplir l'ultime transition, ou s'en déclarer soit orgueilleusement incapable, soit misérablement dispensé, chacun se retrouve radicalement solitaire, abandonné en un sens de Dieu même. Aussi le Vendredi Saint reste-t-il le paradigme de toute conversion, mort à soi, résurrection filiale au Père. Conduire au seuil de l'Amour, que seul un amour peut franchir, d'un pas que son déséquilibre uniquement met en mouvement et qui s'éprouve comme une chute, c'est là que culmine l'apologétique. Elle vise à laisser le mal-croyant seul face à sa peur, son amour, et sa volonté qui oscille entre eux deux. La défaillance de l'apologétique s'achève dans la défaillance où elle abandonne l'amour (ou le refus) à l'Amour. Pourtant en ces défaillances fraternelles, l'apologétique s'authentifie comme chrétienne.

Vouloir autrement

Mais une objection, immédiatement, se lève : à ainsi en délimiter le champ et la portée, l'analyse donne certes à l'apologétique une rigueur théologique plus digne de l'Amour où Dieu se donne ; reste que pareil acquis se paie d'un prix élevé : le mal-croyant se découvre abandonné à une

impuissance d'autant plus grave qu'il la reconnaît souvent et la comprend maintenant nécessaire. Que lui importe que la défaillance authentifie théologiquement l'apologétique, si cette authenticité se paie d'un indépassable échec ! Que répondre à celui (et nous avons tous dit ou entendu cet aveu) qui objecte : « Je n'ai pas la foi que je voudrais avoir, j'ai l'incroyance que je ne voudrais pas avoir » ? Rien. Rien, et pour plusieurs raisons. Parce que cette formulation se donne comme une objection, donc comme une argumentation, et tente, ne serait-ce qu'inconsciemment, de ramener l'enjeu de la volonté à une discussion de raisons, au risque de se masquer l'écart infini des ordres. Ensuite, parce que même s'il ne s'agit pas là d'une dénégation en forme d'argument, il ne peut s'agir que d'une constatation — parfaitement juste, quoique douloureuse — de ce que, comme le répète l'usage, la foi est une grâce. Mais enfin, cela même doit s'entendre correctement. Que signifie ne pas avoir assez de foi ? Au moins que la volonté n'a pas la force de vouloir, et qu'elle ne peut vouloir, encore qu'il lui semble qu'elle le veuille. Ce manque de volonté, sauf si elle s'y résigne comme à un excellent prétexte pour justifier son déni, la volonté souhaite le surmonter par l'adjonction, extérieure en quelque manière, d'un supplément de volonté. Or, pareille assistance introduit inévitablement une hétérotomie, qui, si elle comblait la demande, disqualifierait radicalement la volonté défaillante au moment même de la secourir ; le secours externe interdirait en effet à la volonté d'accomplir cela même qui lui est demandé — aimer l'Amour —, en lui en ôtant la responsabilité, du fait même qu'elle lui en fournirait des moyens étrangers. Rien ne peut se substituer, même partiellement, à la volonté en son débat avec l'Amour, puisque rien ne constitue plus essentiellement l'homme que le « cœur ». Modifier — même pour l'accroître — une volonté — même défaillante — reviendrait à l'aliéner, donc annuler aussi bien la dignité théologique de son vouloir. La volonté doit donc croître avec son peu de foi, et avec lui seul, puisque ce peu de foi seul la constitue comme unique et irréductible.

Seule avec elle-même, la volonté doit vouloir croire, lors même qu'elle ne dispose pas de moyens de croire ou plutôt qu'elle croit n'en pas disposer. Car ce qui retient la volonté de croire, qu'est-ce sinon de croire qu'elle ne peut croire, en un mot de croire qu'elle ne croit pas ? Rien ne sépare, peut-être, celui qui croit de celui qui ne croit pas, que ceci : non des raisons bien sûr, non une quelconque certitude (comme s'il s'agissait d'une manière d'influx nerveux et magique, proche du fanatisme ou de la stupidité inconsciente), mais seulement de croire malgré la croyance que l'on ne croit pas. Croire en l'Amour malgré la croyance que l'on n'« a pas la foi » ; autrement dit, faire plus grande confiance à l'Amour donné qu'à notre volonté défaillante, compenser la défiance envers soi par la confiance envers Dieu, préférer l'immensité du don proposé (au risque de défaillir à le recevoir par faute de *capacitas*) à la certitude de l'impuissance supposée (au prix du suicide par une auto-satisfaction résignée au néant), se décider pour l'infini qu'on ne saurait maîtriser ni posséder plutôt que pour une impuissance atique, risquer l'abandon de la surabondance

d'un don, au lieu de se figer en l'idiotisme d'une pénurie. Rien ne sépare le croyant de l'incroyant, sinon la foi, qui se joue sur rien ; rien, manière de dire l'oscillation de la volonté face à l'Amour. A la volonté, mal-croyante ou incroyante, ne manque pas l'apport extérieur de quelque volonté aliénante, mais sa transformation en amour : non plus vouloir (pour) s'affirmer, et ainsi maîtriser une possession, vaine si elle est assurée, mais vouloir (pour) s'abandonner à la distance, parcourue, reçue et insurpassable. Pour croire, la volonté n'a besoin que de *vouloir autrement* : s'abandonner au don, au lieu de s'assurer d'une possession. Pour croire, la volonté n'a besoin que de se convertir. Rien ne la sépare de la foi, que l'amour. Devant ce plus petit abîme, non seulement la volonté reste seule, mais il faut encore renoncer à sa solitude, se défaire de la solitude idiote, strictement, pour se perdre dans l'altérité où, avec l'autre qui s'y trouve toujours déjà, on accède à la distance. La grâce, dans ce jeu, n'intervient pas comme un surcroît, illégitime et incompréhensible, mais comme une nouvelle modalité (*tropos*, dit Maxime le Confesseur) (3) de cette même volonté. Ainsi la grâce constitue-t-elle aussi bien le fond propre de la volonté — *interior intimo meo* — que son plus intime étranger (4).

L'éblouissement évident

Reste qu'ainsi définie, l'apologétique paraîtrait mener de l'évidence à l'obscurité, et s'en remettre à l'irrationnel. Mais, outre que le domaine de la volonté, étant ici radicalement étranger à l'ordre des raisons, reste donc aussi indemne de toute irrationalité, il faut comprendre correctement la nature de l'obscurité dont il s'agit ici. À cette condition seulement, cette obscurité pourra accéder à une autre évidence. — Si « *Dieu ne se manifeste pas aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire* » (Pascal, *Pensées*, Br. § 556), sans doute est-ce pour marquer à la volonté le jeu qui lui revient en propre, mais surtout parce que, de même que « *les premiers principes ont trop d'évidence pour nous* » (*Pensées*, Br. § 72), ce que révèle Jésus-Christ de Dieu montre trop d'évidence pour notre regard. Car si Dieu opte pour « *la présence d'un Dieu qui se cache* » (*Pensées*, Br. § 449), c'est qu'aucune autre présence ne resterait supportable : nul mortel ne peut le voir sans mourir, nul œil ne peut en fixer l'éclat sans s'aveugler d'un tel éblouissement. Ce que l'aveuglement

(3) Sur ce point précis, voir entre autres J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur, la charité avenir divin de l'homme*, Paris, 1976 et J.-L. Marion, « Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur », *Résurrection*, 41, Paris, 1972.

(4) L'analyse de la défaillance de la volonté, puis de sa conversion, devrait se déployer à partir de saint Augustin, *Confessions*, VIII, particulièrement les n° 19-30. La *lux securitatis* n'envahit le cœur qui doute qu'après qu'il ait accepté de venir (*surrexi, redii*) lire la parole de saint Paul. C'est d'ailleurs pourquoi la querelle sur le caractère historique du récit n'est pas, du point de vue théologique, décisive : ce qui importe, c'est moins l'origine des thèmes, que leur utilisation et leur classement pour signifier la volonté défaillante.

interprète comme une simple obscurité dans son fond comme un éblouissement, où, dans la figure de révélation de Jésus-Christ, le Père entre en une épiphanie absolue bien que filtrée par la finitude. Si l'aveuglement n'y voit rien, et ne soupçonne même pas l'éblouissement, la faute n'en incombe pas à la révélation, mais au regard qui ne supporte pas l'évidence. En effet, si ce qui se révèle se résume toujours en l'Amour, alors seul le regard qui croit, donc seule la volonté qui aime, peut l'accueillir (5). La conversion du regard peut ainsi seule rendre ce regard apte à reconnaître dans ce qui l'éblouit l'évidence aveuglante de l'Amour. Devant le Christ en Croix, qui concentre en Lui toutes les prophéties, qu'un écrivain identifie — en trois langues ! — comme le Roi des Juifs, ceux qui n'accèdent pas à l'aimer ne voient rien sinon la confirmation de leur dénégation ; ceux qui aiment (le « bon larron », Marie, Jean, le soldat de *Marv* 15, 34) y voient avec une évidence, certes variable mais toujours indiscutable, la suprême figure de Dieu, royale dans la *kénose*. La même et unique figure provoque donc cette ambivalence, non que la grève la moindre ambiguïté, mais parce que chaque esprit l'interprète à sa mesure ; cette mesure se définit à partir de ce que le regard peut supporter ; car pour seulement voir une figure (donc la laisser se constituer d'elle-même dans le visible), il convient d'abord d'en supporter l'éclat, d'en soutenir la vue ; comme devant l'obscène (c'est-à-dire aussi bien le menaçant que l'interdit), devant le divin, et par excellence devant la *kénose* du Fils, notre regard ne peut tenir, cligne et se clôt : il s'y trouve trop à voir, trop à envisager et à regarder en face, donc, à interpréter, et à laisser nous interpréter, et notre regard fuit ; notre regard fuyant se détourne et déserte le visible dont le front nous menace ; bref, notre regard déserte et se ferme. Seul l'Amour, « qui supporte tout » (1 *Corinthiens* 13,7), peut supporter du regard l'excès de l'Amour. A la mesure de notre amour, notre regard pourra s'ouvrir, ne serait-ce qu'en clignant, à l'évidence de l'Amour. À cette mesure aussi, les éblouissements pourront devenir des évidences, du simple fait que nous les pourrions envisager et soutenir. Mais encore une fois, seul l'amour peut supporter certains spectacles sans défaillir : la souffrance d'un esprit qui agonise corporellement, la nudité d'un corps que la jouissance rend spirituel, l'abandon de Dieu dans la figure manifestée d'une humanité.

C'est bien pourquoi, dans l'apologétique, l'on commence toujours par les plus faibles évidences, celles qui exigent un moindre investissement d'amour pour être vues et donc interprétées ; aussi débute-t-on, à la limite, par des arguments de fait (Jésus a historiquement vécu ; il a revendiqué la divinité, et fut pour cela mis à mort ; une communauté a cru

(5) Voir *Pensées*, Br. § 564 : « Il y a assez d'évidences pour condamner, et non assez pour convaincre afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient, c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir » ; et aussi la *Lettre aux Roannes* : « Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aucun mérite à le croire ; et il ne se découvrirait jamais, il y aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager à son service ».

à sa résurrection jusqu'à risquer elle aussi sa vie ; depuis vingt siècles, ses disciples demeurent) — les plus faibles précisément parce qu'ils « interpellent » tout un chacun, sans exiger de lui un choix ni une réponse. Puis l'apologétique propose d'autres arguments qui, demandant à chaque fois plus d'interprétation, imposent un plus grand effort au regard (ainsi l'accomplissement des prophéties, l'enchaînement doué de sens des événements historiques, etc.), pour, à la limite, culminer dans l'ultime éblouissement, devant lequel les regards humains, aussi aimants soient-ils, ne cesseront de cligner jusqu'à ce que l'Esprit les qualifie absolument et leur permette de recevoir l'éblouissement comme une évidence indépassable, don (selon le sens anglais du mot) comme une preuve : la Résurrection, théophanie absolue. En ce sens seulement, la foi dispose bien de preuves, mais ne repose pas sur elles, puisqu'elle seule les voit ; par quoi, précisément, ces preuves échappent radicalement à tout soupçon de « subjectivisme ».

On comprend ainsi que les arguments fondamentaux échappent au domaine de l'apologétique courante : non qu'elle en manque, mais parce que les interlocuteurs manquent, qui ne M'ailleraient pas devant eux. La défaillance de l'apologétique se justifie donc, en un second sens, par la défaillance du regard humain, résigné frénétiquement à ses limites, rivé à mort sur sa bienheureuse impuissance, orgueilleusement figé dans son manque d'ambition — devant l'ampleur du visible. Il est des choses que M. Homais jamais peut-être ne verra, au sens où, devant une montagne Sainte-Victoire du dernier Cézanne, maint visiteur distrait, comme l'on dit, « n'y voit que du feu » (c'est-à-dire n'y voit même pas le feu que Cézanne, qui cessait de travailler sur le motif au milieu du jour, tente d'en ôter) (6). A défaillir ainsi, l'apologétique confirme encore que seul l'amour accède à l'Amour, parce que seul le regard qui supporte le visible peut s'abandonner à l'infinie profondeur de l'icône pascalle du Père, le Christ. — Comprise comme l'instance qui, propédeutiquement, aide à voir, l'apologétique paraît bien comme une machine, non certes à faire des dieux (Bergson), mais à faire, avec des aveuglements, des évidences, pourvu du moins — et cela ne dépend pas d'elle — que l'amour ouvre les yeux. Ouvre les yeux : non comme une violence ouvre les yeux au désabusé, mais comme un enfant ouvre les yeux au monde, ou un sommeillant ouvre les yeux à un matin.

(6) C'est ici sans doute qu'il devient possible de marquer le statut épistémologique (si l'on ose ainsi dire) des arguments apologétiques : la *convenance*. La convenance n'indique pas une régression de l'exigence de rigueur, mais un mode de rigueur adapté à ce dont il s'agit : l'organisation de faits selon un schème de plus en plus saturé de sens à mesure que les arguments touchent plus à l'humain (et au divin). Plus croît la surabondance du sens, plus la logique utilisée doit se résorber dans la convenance. Celle-ci culmine donc dans l'interprétation du *triduum* pascal, lorsque le Christ, s'auto-interprétant (*dierneneusen*, *Luc* 24, 27), montre qu'« il fallait (*edei, oportuit*) que le Christ souffrit ces choses et entrât ainsi dans sa gloire » (*Luc* 24, 26). Mais c'est justement la supériorité de la convenance, que ne la puisse suivre celui qui n'aime pas et dont « les yeux sont retenus par force de reconnaître » (*Luc* 24, 16) ; la convenance ne devient éclairante que si les « inintelligents au cœur lent à croire » (*Luc* 24, 25) laissent, devant le signe de la charité, « les yeux s'ouvrir » (*Luc* 24, 30). C'est pourquoi, une fois les yeux ouverts, le Christ peut corporellement disparaître : une plus grande évidence comble le regard.

De l'apologétique à l'apologie

Confirmée par sa double défaillance, l'apologétique peut retrouver une légitimité théologique, comme manière de phénoménologie (mais strictement étrangère à la philosophie) de l'esprit en travail de conversion. Elle ne progresse donc vers son but — accéder à l'Amour par l'amour — qu'en devenant peu à peu inutile (quant aux arguments), puisque finalement seul l'amour, et non le discours, peut aller là où elle prétend conduire. Sa disparition volontaire et progressive implique moins son renoncement que sa transformation lente dans la confession de foi : le catéchumène dira un jour le *Credo*, et prendra part à l'Eucharistie, c'est-à-dire professera Celui qu'il aura reçu. De l'apologétique préparatoire, il passera à l'apologie de la foi par le croyant, donc à cette forme de témoignage que fut, aux premiers siècles, l'apologie ; « faire apologie devant le peuple » (*Actes* 19, 33), cela indique moins une démonstration qu'une reconnaissance du Ressuscité, dont nous avons à rendre compte (*Hébreux* 4, 13), en plaidant le bien-fondé et le bon droit de son Évangile. De l'apologétique ainsi entendue, rien ne pourra jamais en dispenser l'Eglise, sauf à risquer l'apostasie. Car dans l'apologétique, il y va moins de notre accès à Dieu, que de sa venue vers nous : « *Pouvoir démontrer Dieu n'est pas suffisant pour l'atteindre, car Dieu excède sa propre "démonstrabilité". On peut faire la preuve de Dieu jusqu'à l'absurde, elle n'aura jamais de fin. Son terme est un bond, un élan de l'amour de Dieu vers sa créature, qui fait éclater l'intelligence pour faire face à la foi dans l'amour* » (A. von Speyr) (7). Mais le passage d'une acception de l'apologétique à l'autre en constitue finalement le sens et l'enjeu.

Jean-Luc MARION

(7) A. von Speyr dans l'anthologie présentée par H.-U. von Balthasar. *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*. Paris, 1976, texte n° 23 (tiré du commentaire de Jean 3. 16). p. 116.

Jean-Luc Marion, né en 1946, Ecole Normale Supérieure, 1967 ; agrégation de philosophie, 1971 ; doctorat 3e cycle, 1974. Maître assistant à l'Université de Paris-Sorbonne. Publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris, Vrin, 1975) ; *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction et notes (La Haye, M. Nijhoff, 1977, 350 p.) ; *L'idole et la distance* (Paris, Grasset, 1977). Marié, deux enfants. Rédacteur-en-chef de *Communio*.

Jean MESNARD :

" Dieu par Jésus-Christ "

La tentative apologétique de Pascal garde sa validité de nos jours, en ce qu'elle n'admet comme arguments que des signes, dont l'interprétation dépend entièrement de la foi ; en sorte que l'évidence, loin de la supprimer, résulte de la foi, sans subjectivisme, mais par une nécessité herméneutique.

BEAUCOUP de lecteurs de Pascal ont été déconcertés, voire scandalisés, par le peu de cas qu'il fait des preuves classiques de l'existence de Dieu et de toute démarche tendant à établir par la philosophie un fondement rationnel à la foi. Certains en ont tiré argument pour faire de l'auteur des *Pensées* un adepte du fidéisme, pour considérer que, selon lui, la foi naît et se développe en dehors de toute raison, soit à partir d'un ébranlement du *cœur* — entendu au sens moderne de sensibilité —, soit comme résultat d'un *pari*, posé dans l'angoisse de l'incertitude et assumant douloureusement le risque de l'erreur. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces conceptions (1). Disons seulement qu'elles ne sont pas exemptes de confusions concernant, soit le sens du mot *cœur*, qu'il faut interpréter à partir de la Bible, et non de Jean-Jacques Rousseau, soit l'exacte portée — en fait très restreinte — de l'argument du pari (2). Elles offrent surtout l'inconvénient de détourner l'attention de ce qui est au principe même de l'apologétique de Pascal : la seule voie d'accès à Dieu, c'est Jésus-Christ, fort bien dénommé le Médiateur ; la seule bonne manière de procéder en apologétique, c'est de prouver « *Dieu par Jésus-Christ* » (189-547) (3).

(1) On peut se reporter à l'ouvrage fondamental de Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, P.U.F., Paris, 1949, 2 vol.

(2) On nous permettra de renvoyer à l'analyse que nous avons proposée de cet argument dans *Pascal*, coll. « Les écrivains devant Dieu », DDB, Paris-Tourmai, 1965, p. 36-44 ; et dans *Les Pensées de Pascal*, S.E.D.E.S., Paris, 1976, p. 66-70.

(3) Pour les citations des *Pensées*, nos références comportent deux numéros, le premier se rapportant à l'édition Lafuma (coll. « L'intégrale », Seuil, Paris, 1963), le second à l'édition Brunschvicg. Il existe encore deux bonnes éditions récentes des *Pensées*, celle de Philippe Sellier, Mercure de France, Paris, 1976 ; celle de Michel Le Guern, coll. « Folio », Gallimard, Paris, 1977, 2 vol.

Aussi bien, pourquoi Pascal récuse-t-il les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ? Non pas tellement par conviction de l'impuissance de la raison, encore qu'il restreigne l'exercice de cette faculté dans de strictes limites et qu'il la tienne pour corrompue par le péché. Mais d'abord par constatation de l'inefficacité de telles preuves. Vouloir, de la création, faire remonter au Créateur, prouver Dieu par « *le cours de la lune et des planètes* » (781-242), par « *le ciel et les oiseaux* » (3-244), c'est tenir un langage parfaitement valide, mais intelligible à ceux-là seuls qui ont déjà la foi. Les autres, même s'ils semblent d'abord convaincus, ne pourront l'être durablement (cf. 190-543) : quiconque aura été conduit à Dieu par sa raison a toutes chances d'être ensuite rebuté par l'Évangile et par les mystères, où la raison ne trouve plus son compte ; nombre de sages païens en ont fourni l'exemple. La foi ne s'engendre pas par la démonstration successive de vérités particulières, mouvement qu'il serait d'ailleurs impossible de pousser jusqu'au terme, elle est embrassée en un acte unique. De là découle le principal défaut de ces preuves. Elles sont inadéquates à leur objet ; les moyens ne sont pas appropriés à la fin. Un Dieu accessible à la raison humaine ne pourrait être que le « *Dieu des philosophes et des savants* », non le Dieu des chrétiens, c'est-à-dire le « *Dieu de Jésus-Christ* » (*Mémorial* cf. 449-556). Il ne faut pas s'imaginer que la religion chrétienne « *consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand et puissant et éternel ; elle consiste principalement au mystère du Rédempteur, qui, unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine* » (*ibid.*). En somme, elle peut se condenser en deux vérités essentielles : « *et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables ; et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes* » (*ibid.*). Affirmer une seule de ces deux vérités, c'est tourner le dos au christianisme : « *Il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir* ». Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur (*ibid.*). Ces deux erreurs se nomment en effet déisme et athéisme, « *deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également* » (*ibid.*). Le déisme a raison d'affirmer Dieu, mais en fait il n'y voit que la raison humaine divinisée ; c'est l'homme qui se trouve fait Dieu : attitude d'orgueil. L'athéisme a raison de tenir l'homme pour indigne d'un Dieu, mais il a tort d'en conclure à la négation de Dieu, qui demeure pourtant la fin authentique de l'homme : sans cette fin, l'horizon humain demeure trop étroit ; le désespoir s'élève, poussant à l'évasion ou au suicide. De ces conceptions puissamment originales et suggestives, il découle que Pascal tiendrait pour des déismes nombre de formes contemporaines de l'athéisme, qui sont en fait des divinisations de l'homme. Il découle aussi que le christianisme se situe à égale distance de ces deux erreurs et qu'il unit les deux parts de vérité contenues en chacune d'elles : souveraineté de Dieu, indignité

de l'homme. Cette double vérité porte un nom : Jésus-Christ.

En Jésus-Christ se résume tout le christianisme. En Jésus-Christ considéré, non pas d'abord dans sa personne, ni même dans son message, mais dans sa mission salvatrice, dans son rapport à Dieu et dans son rapport aux hommes. Prouver Dieu en chrétien, c'est, purement et simplement, prouver Jésus-Christ.

Or, en ce domaine, les preuves existent. Mais ce n'est pas l'homme qui les construit ; il ne fait que les saisir : elles ont été prévues et disposées par Dieu. Elles visent à éclairer les deux vérités centrales du christianisme réunies dans la personne du Christ : « *Comme il est également de la nécessité de l'homme de connaître ces deux points, il est aussi également de la miséricorde de Dieu de nous les avoir fait connaître. La religion chrétienne le fait* » (*ibid.*). Désormais c'est Dieu qui a l'initiative. Entre la doctrine et les preuves, il y a parfaite cohérence.

L'histoire, système de signes

Si l'initiative appartient à Dieu, c'est que la religion chrétienne n'a rien à voir avec une philosophie. Impossible de la construire par un raisonnement ; elle est le fruit de la révélation. Qu'est-ce que la révélation, sinon Dieu se faisant connaître aux hommes ? Il se fait connaître essentiellement par Jésus-Christ, envoyé comme porteur d'un message, mais signifiant aussi en sa personne la doctrine qu'il prêche, puisqu'il apporte la Rédemption à l'homme séparé de Dieu par le péché. Par la révélation, Dieu intervient dans l'histoire, il « *visite son peuple* » (*Luc 7, 16*). Or, cette insertion de l'éternité dans le temps comporte une double face. Il est deux manières pour Dieu de se faire connaître. D'une part, il se définit, il manifeste sa Vérité, qui est aussi vérité de l'homme, et il le fait en actes autant qu'en paroles, puisque l'expression de sa doctrine par Jésus-Christ est contemporaine de la réalisation en Jésus-Christ de son dessein salvifique. D'autre part, il accompagne paroles et actes de *signes* qui en attestent le caractère divin. En même temps que les vérités à croire, il propose des raisons de croire. Raisons qui ne dérivent pas de raisonnements, mais appartiennent à l'ordre du fait. Révélation et signes de la révélation se saisissent dans l'histoire.

Cette manière de concevoir le rapport entre l'expression de la foi et sa preuve est évidemment d'origine évangélique. Elle l'est déjà dans le principe, selon lequel toute la révélation de Dieu s'opère par Jésus-Christ : « *Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler* » (*Luc 10, 22 ; cf. Jean 1, 18 ; 14, 6 ; Pensées, 781-242*). Elle l'est aussi en ce que les signes sur lesquels Pascal entend s'appuyer pour montrer la vérité du christianisme, ou plus précisément, pour authentifier la révélation, sont ceux-là mêmes dont Jésus se sert pour établir la divinité de sa mission.

En premier lieu, les miracles, signes par excellence, qui traduisent l'insertion de Dieu dans l'histoire contemporaine (4). « Les œuvres que j'accomplis, dit Jésus, ce sont elles qui témoignent de moi » (*Jean* 5, 36 ; *Pensées*, 851-842). Ou, lors de la guérison du paralytique : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'Homme a le pouvoir de remettre les péchés, je te le dis : Lève-toi » (*Marc* 2, 10-11 ; cf. *Matthieu* 9, 6 ; *Luc* 5, 24 ; *Pensées*, 275-643) (5). Nicodème conclut logiquement : « Nul ne peut faire les miracles que tu fais si Dieu n'est pas avec lui » (*Jean* 3, 2 ; *Pensées*, 851-842). Preuves pour les auditeurs de Jésus, les miracles rapportés dans l'Évangile gardent-ils cette valeur à distance ? Sans doute, dès lors qu'est assurée la qualité du témoignage qui les rapporte. Ils demeurent toutefois largement liés à l'instant. Le signe éclatant qu'ils constituent était surtout nécessaire au temps du Christ et des Apôtres, lorsque la foi était nouvelle et se heurtait aux résistances de l'habitude : la rupture qu'ils opèrent dans la nature signifiait la rupture à opérer dans le cœur. « On n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ sans les miracles » (184-811). Avant comme après Jésus-Christ, dans l'Ancien Testament comme dans l'histoire de l'Église, les miracles existent aussi, mais ils n'ont pas, d'une manière aussi constante et nécessaire, à jouer ce rôle discriminant. D'autant que Dieu a d'autres moyens de se manifester, moins spectaculaires, mais plus profonds.

Il en est un que Jésus-Christ invoque constamment : la réalisation des prophéties en sa personne. Prêchant dans la synagogue de Nazareth et commentant quelques versets d'Isaïe, il fait observer : « Aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre » (*Luc* 4, 21). Les évangélistes, saint Matthieu en particulier, multiplient les exemples de prophéties réalisées : c'est un argument privilégié de leur apologétique. Comme le miracle, dont elle est au fond une variante, la prophétie manifeste la présence de Dieu dans l'histoire, mais, pourrait-on dire, dans la longue durée. La distance qui sépare le fait de l'annonce et le fait de sa réalisation présente un caractère merveilleux qui trahit l'intervention divine et confère à cette intervention une portée beaucoup plus grande que si elle avait un caractère ponctuel : l'histoire tout entière apparaît comme gouvernée par Dieu. Du moins l'histoire sainte, l'histoire du salut, car il n'est de prophétie que concernant Jésus-Christ et sa mission rédemptrice : « *Les prophètes n'ont prophétisé que du Messie* » (274-642). Ce qui fait la valeur probante des prophéties, c'est que leur émission et leur réalisation s'insèrent dans deux séries indépendantes : d'un côté, le peuple juif ; de l'autre, le peuple chrétien ; d'un côté, l'Ancien Testament ; de l'autre, le Nouveau. Porteurs des promesses divines inscrites dans leur Livre saint, les juifs n'ont pas reconnu en Jésus-Christ l'objet de ces promesses : leur aveuglement fait qu'ils sont témoins involontaires, donc « *non suspects* » (502-571).

(4) Voir T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Nizet, Paris, 1977.

(5) Miracle-modèle en quelque sorte pour Pascal, puisqu'il n'accompagne pas seulement la révélation de la vérité, il la signifie : la guérison du corps figure la guérison de l'âme.

L'argument prophétique présente un autre intérêt, que Pascal utilise à plein : il peut être exploité globalement. Une prophétie prise à part n'est pas très probante, ni surtout très significative. Ce qui compte vraiment, c'est le fait prophétique dans son ensemble. « *Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes durant quatre mille ans qui constamment et sans variations viennent l'un ensuite de l'autre prédire ce même avènement. C'est un peuple entier qui l'annonce... Ceci est tout autrement considérable* » (332-710). C'est en effet la preuve qu'en l'histoire sainte tout entière se réalise le dessein de Dieu, que cette histoire est signe de Dieu. D'où la conclusion : « *La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties. C'est à quoi Dieu a le plus pourvu, car l'événement qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Église jusques à la fin* » (335-706). Ce sont les prophéties réalisées qui témoignent, une fois pour toutes, de la vérité de la foi ; elles sont le miracle majeur et permanent qui rend désormais moins nécessaires les autres miracles (cf. 180-838).

Mais l'argument des prophéties s'élargit encore pour devenir celui de la perpétuité. Ce ne sont plus seulement les paroles des prophètes qui expriment le dessein de Dieu, c'est toute l'histoire juive qui devient un immense système de signes préfigurant la mission du Christ et qui constitue elle-même un langage de Dieu. L'Évangile fournit encore le principe de l'argument. « Je ne suis pas venu, dit Jésus, abolir la loi, mais l'accomplir » (*Matthieu* 5, 17). La loi, c'est-à-dire la religion juive, avec ses préceptes et ses rites où se reconnaît une forme grossière de la religion chrétienne, seule susceptible d'être vivifiée par le précepte fondamental de l'amour de Dieu (453-610). L'histoire juive elle-même est une marche vers le salut, la Terre Promise ne pouvant être tenue que pour une approche de la Jérusalem céleste. Les paroles des prophètes ne représentent donc qu'un cas limite de l'intervention de Dieu. La vie des juifs tout entière a été prophétique, en ce qu'elle impliquait Jésus-Christ. Le « *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob* » est déjà le « *Dieu de Jésus-Christ* » (*Mémorial* ; cf. 449-556 ; *Matthieu* 22, 32 ; *Marc* 12, 26) ; et cette identité de deux messages malgré la séparation de deux peuples signale la présence de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Qui examine l'« *ordre du monde* » aboutit à cette conclusion : « *Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre ou tout tend* » (449-556).

Ce « *tout* » se limite-t-il à l'histoire sainte ? Nullement. « *Qu'il est beau, observe Pascal, de voir par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode, agir sans le savoir pour la gloire de l'Évangile* » (317-701 ; cf. 500-700). Ceux qui ont travaillé à l'unification du monde antique ont en effet préparé le terrain le plus favorable à la venue de Jésus-Christ et à la diffusion de son message. L'histoire est encore signe, mais a-t-elle véritablement valeur de preuve ? Non, car il faut ici « *les yeux de la foi* » pour percevoir ces signes. En somme, sur la

totalité historique, où le dessein de Dieu est constamment à l'œuvre, mais d'une manière invisible au profane, se détache la totalité particulière de l'histoire sainte, où la présence de Dieu est en quelque sorte tangible pour tous les hommes.

En dépit de cette opposition, il n'y a pas de différence substantielle entre le signe propre à susciter l'acte de foi et le signe propre à nourrir la vie de foi. Si la foi trouve sa preuve dans le déchiffrement d'une certaine histoire, la vie de foi trouve son aliment dans celui de toute histoire. Il n'est pas d'événement qui ne soit langage de Dieu et n'exprime sa volonté : « Toutes choses couvrent quelque mystère, toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu » (*Lettres à Mlle de Roannez, IV ; cf. III*). Vraie de la nature, l'affirmation l'est plus encore de l'histoire, qui engage plus immédiatement notre vie. « Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, O qu'il leur faudrait obéir de bon cœur ! La nécessité et les événements en sont infailliblement » (919-553). À son sommet, la vie chrétienne consiste à rechercher les signes de Dieu. À son point de départ, elle ne consiste pas en autre chose. Il y a seulement des signes plus visibles, qui facilitent cette recherche. Mais ils ne sauraient s'imposer à qui ne les cherche pas.

Foi et interprétation

Le propre du signe est d'exiger interprétation. Si Dieu a fait de l'histoire, et particulièrement de l'histoire sainte, un système de signes, ce système doit être déchiffré. Que Dieu se manifeste en la personne de Jésus-Christ ne veut pas dire qu'il apparaisse au premier regard. Jésus lui-même, qui a pourtant multiplié les preuves de sa divinité, proteste lorsque certains pharisiens lui demandent un signe : « Cette génération mauvaise et adultère réclame un signe ? Eh bien, il ne lui sera donné d'autre signe que celui du prophète Jonas » (*Matthieu 12, 39 ; cf. 16, 4 ; Marc 8, 12 ; Luc 11, 29 ; Pensées, 851-842*). Réclamer de cette manière un signe, c'est faire preuve de simple curiosité, c'est croire qu'une pure lumière intellectuelle peut conduire à la vérité totale, alors que celle-ci inclut le sentiment de la déchéance de l'homme, donc celui de la difficulté d'atteindre Dieu. Si Dieu se révélait en toute clarté, le résultat serait le même que s'il se laissait atteindre par un raisonnement : il contredirait sa propre doctrine. Jésus n'en refuse pas pour autant tout signe, mais celui qu'il promet sera obscur entre tous, et il l'annonce en termes obscurs : celui de sa résurrection.

Si le signe est obscur, c'est qu'il est ambivalent. Il comporte une double face : le signifiant et le signifié, opposition qui se confond souvent avec celle de la lettre et de l'esprit. Le signe fait écran à ce qu'il signifie. Celui qui le perçoit peut s'y arrêter sans comprendre la nécessité d'une interprétation, ou bien il peut se tromper dans cette interprétation. Dans la quête du sens, les analyses intellectuelles ne peuvent suffire sans la rectitude première du regard.

Ainsi en va-t-il pour le miracle. Ce n'est jamais une manifestation éclatante, contraignante, de la présence de Dieu. Le signe n'est pas nécessairement perçu comme miracle. Comme le dit saint Augustin, « ceux-là voient véritablement les miracles auxquels les miracles profitent » (*Lettres à Mlle de Roannez, I*). En d'autres termes, la preuve que constitue le miracle ne sera efficace que pour ceux qui éprouvent le besoin de cette preuve : disposition intérieure qui commande l'interprétation. Les autres, ou bien nieront purement et simplement la réalité du miracle, ou bien l'attribueront au diable : « C'est par Beelzebub, prince des démons, qu'il chasse les démons » (*Luc 11, 15 ; cf. Matthieu 9, 34 ; Marc 3, 22*). Il est aussi une erreur d'interprétation plus subtile : celle qui consiste à voir le miracle sans en comprendre tout le sens. Lorsque Jésus guérit le paralytique, c'est pour montrer son pouvoir de remettre les péchés : la guérison corporelle signifie la guérison spirituelle. Or il en est qui ne voient pas plus loin que la guérison corporelle. Type d'erreur commun chez les juifs de l'Ancien Testament, qui, voyant Dieu opérer de « grands signes en leur faveur » (270-670), passage de la Mer Rouge, don de la manne, entrée dans la Terre Promise, ne lui attribuaient d'autre fin que leur propre puissance, sans comprendre que cela serait indigne de Dieu, et sans voir le dessein de la Rédemption impliqué dans ces signes. Peut-être une foi explicite est-elle nécessaire pour parvenir jusqu'à cette interprétation ultime. Pour saisir le miracle en tant que miracle, il n'est besoin que de bonnes dispositions, mais elles sont nécessaires.

Les prophéties, pour leur part, requièrent d'autant plus naturellement interprétation qu'elles sont langage et langage « équivoque » (718-830). L'équivoque vient de l'image que les prophètes donnent du Messie : ils le représentent comme un souverain temporel, éclatant et victorieux, délivrant son peuple de ses ennemis et le comblant de biens matériels. Celui qui possède la foi au vrai Dieu saura bien qu'une telle fin ne peut lui être prêtée, du moins à titre ultime. Celui qui possède seulement la bonne disposition du cœur ne pourra manquer de se demander si, interprété de telle manière, le langage des prophètes est véritablement cohérent. Il sera conduit à faire deux observations. D'abord « que leurs discours expriment très clairement la promesse des biens temporels et qu'ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs et que leur sens ne sera point entendu. D'où il paraît que ce sens secret n'était point celui qu'ils exprimaient d'écouvert... ». Ensuite « que leurs discours sont contraires et se détruisent... » (501-659). Car ils ont aussi prédit la mission spirituelle du Christ. Pour rétablir l'unité du sens, « il faut accorder tous les passages contraires » (257-684). Le seul moyen consiste à interpréter figurativement toutes les promesses matérielles. Dès lors, toute la visée des prophètes apparaît tournée vers Jésus-Christ.

Le même principe d'exégèse, appliqué à l'ensemble de l'Ancien Testament, permet d'établir « que les vrais juifs et les vrais chrétiens n'ont qu'une même religion » (453-610), c'est-à-dire qu'il existe une véritable perpétuité de la foi. « La religion des juifs semblait consister essentielle-

ment en la paternité d'Abraham, en la circoncision, aux sacrifices, aux cérémonies... Je dis qu'elle ne consistait en aucune de ces choses, mais seulement en l'amour de Dieu, et que Dieu réprouvait toutes les autres choses » (ibid.). « Un mot de David ou de Moïse, comme que Dieu circoncirca leur cœur, fait juger de leur esprit » (279-690), en faisant découvrir une réalité spirituelle derrière la pratique matérielle. Si les prophètes réclament la « circoncision du cœur », c'est que le rite extérieur de la circoncision ne saurait dispenser de la contrition et de la pénitence, rites intérieurs par lesquels les juifs se rendent conformes aux chrétiens. Une même vérité religieuse se découvre donc au fond des deux Testaments et en détermine l'accord ; et cette vérité sert encore de pierre de touche, dans l'histoire de l'Église, pour distinguer les vrais chrétiens des chrétiens x charnels s (287-607) ou « grossiers » (286-609). La vraie religion, qui a toujours été sur la terre, a toujours uni deux préceptes fondamentaux, correspondant à deux vérités fondamentales : amour de Dieu, lutte contre le péché.

On comprend l'affirmation de Pascal : « *Le Vieux Testament est un chiffre* » (276-691). Le Dieu qui s'y révèle demeure, selon la parole d'Isaïe (45, 15), un « **Dieu caché** », « *Deus absconditus* » (781-242).

Avec le Nouveau Testament, la lumière grandit. Jésus-Christ apporte la « *clef du chiffre* » (249-681 ; cf. 274-642). Tout en réalisant l'Ancien Testament en sa personne, il en fournit la véritable interprétation et le sens qui demeurerait caché se trouve plus aisé à reconnaître. Reste pourtant l'obstacle de la différence des deux langages : nouveau voile derrière lequel Dieu se cache.

Jésus-Christ lui-même est le Dieu caché par excellence. Le Messie, que les juifs ne pouvaient se représenter qu'avec la grandeur toute « *charnelle* » d'un roi, et que les païens auraient nécessairement paré de la grandeur de l'esprit, n'est venu qu'avec la grandeur de la charité, « *invisible aux charnels et aux gens d'esprit* » (308-793). Son « *obscurité* » fait que « *les historiens... l'ont à peine aperçu* » (300-786). Il « *est demeuré inconnu parmi les hommes* », comme « *l'Eucharistie parmi le pain commun* » (225-789). En quoi il a embrassé totalement la condition humaine, et l'humilité qui lui convenait. La gloire lui est venue seulement de ce que Dieu l'a glorifié. À preuve la scène de son baptême et celle de la Transfiguration. Mais surtout la place que le dessein de Dieu lui assigne dans l'histoire : « *Le peuple juif tout entier le prédit avant sa venue. Le peuple gentil l'adore après sa venue. Les deux peuples, gentil et juif, le regardent comme leur centre* » (499-792). Mais il n'a pas joué lui-même de cet éclat : « *Tout cet éclat n'a servi qu'à nous, pour nous le rendre reconnaissable ; et il n'en a rien eu pour lui* » (ibid.).

Ainsi Jésus-Christ, considéré à son tour comme signe, présente-t-il la même ambiguïté que tous les autres signes : en lui, la lumière s'unit à l'obscurité.

La foi ne peut naître que si la lumière triomphe de l'obscurité. Comment est-ce possible ? Il ne faut pas sous-estimer le rôle des moyens pure-

ment intellectuels. Il existe des règles pour interpréter les textes sacrés, règles qui se déduisent des textes eux-mêmes (cf. 251-900). Les signes que Dieu a disposés dans l'histoire sont faits pour s'imposer à l'esprit non prévenu : « *Il y a assez de clarté pour éclairer les élus, et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables* » (236-578).

Mais l'intelligence des signes dépend aussi d'un acte de la volonté. C'est la volonté qui porte à les interroger et à en chercher le sens. Une volonté qui doit devenir bonne volonté, désir de trouver, pour donner au regard la justesse et la profondeur sans lesquelles une interprétation correcte est impossible. Une telle disposition se confond en définitive avec l'amour, l'amour de Dieu.

Tel est l'aspect psychologique du problème. Il présente aussi un aspect théologique. À ceux qu'il veut engager dans la foi, Dieu se révèle doublement, de l'extérieur et de l'intérieur. D'abord par l'histoire, système de signes qui le manifestent et qui sont en droit proposés à tous les hommes, même s'ils ne sont perçus que par quelques-uns. On pourrait tenir cette révélation de Dieu pour une sorte de grâce suffisante, au seul sens auquel Pascal soit disposé à admettre cette notion, celle d'une simple virtualité, dépourvue d'effet si rien ne s'y ajoute. La seconde révélation est la seule qui puisse donner efficacité à la première. C'est celle de la grâce proprement dite, qui pénètre l'intérieur de l'âme, lui inspire l'amour et, la rendant capable d'une interprétation correcte des signes, la conduit jusqu'à Dieu. Au moment où sa réflexion se concentrait sur les miracles, Pascal voyait « *deux fondements* » à la religion, « *l'un intérieur, l'autre extérieur, la grâce, les miracles, tous deux surnaturels* » (861-805 ; cf. 903-851). Il suffit de remplacer « *miracle* » par n'importe quel autre signe divin pour constituer, sous sa forme la plus générale, cette théologie de la révélation.

L'amour, condition nécessaire et suffisante de la foi

Revenons à la genèse de l'acte de foi dans l'homme. Pascal nous invite à y distinguer trois éléments. Il fait dire à Dieu : « *Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison* » (149-430) : d'où l'existence de signes qui sont des « *preuves de divinité* » (489-713). Il déclare aussi : « *Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam* » avec, pour corollaire, « *et toute la morale en la concupiscence et en la grâce* » (226-523) : nouvelle manière d'exprimer les deux points fondamentaux où se résume la doctrine que l'acte de foi fait embrasser. Enfin il professe : « *C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison* » (424-278) : la foi résulte d'une disposition intérieure du cœur. Le premier élément, les signes, s'adresse à la raison ; mais ce n'est pas elle qui, seule, ira jusqu'au bout de leur

interprétation. Le second, la doctrine, est aussi à saisir par la raison, mais elle sera bientôt débordée par le mystère et, d'ailleurs, la foi ne peut se réduire à un acte rationnel. Au plus intime d'elle-même, la foi dépend du cœur, c'est-à-dire, non pas de la sensibilité, mais de la volonté dans ce qu'elle a de plus profond, d'une sorte de désir : c'est un acte d'amour.

Il y a parfaite coïncidence de structure entre ces trois éléments. L'acte d'amour correspond à une orientation fondamentale de l'être, caractérisée par la tension entre deux pôles : Dieu, le moi. Il n'est pas d'amour qui ne soit mouvement vers Dieu et arrachement au moi : « *Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi* » (373-476), dira brutalement Pascal. Il comporte un dynamisme qui l'oppose à l'attitude narcissique de celui qui se prend pour centre. Il est conscience de sa misère et aspiration vers un objet infini seul capable d'en combler le vide. Rien n'est bon que l'amour de Dieu : l'amour du prochain n'existe que s'il lui est associé, sinon il n'est qu'un avatar de l'amour de soi. En revanche, associé à l'amour de Dieu, l'amour de soi est lui-même susceptible de rédemption.

Cette disposition intérieure constitutive de l'amour de Dieu correspond exactement à la structure interne de la doctrine chrétienne, dont on a vu qu'elle consiste en son essence dans le rapport quasi dialectique entre la vocation divine de l'homme et la misère qui l'enferme dans sa chétive humanité. Deux figures la résument : Adam, ou la cassure entre Dieu et l'homme par le péché ; Jésus-Christ, ou le rétablissement du lien par la croix. Elle peut même se résumer en Jésus-Christ seul, le second Adam, vers lequel convergent tout le drame de l'homme et tout le dessein de Dieu.

Il y a également harmonie entre la structure de l'acte d'amour et la nature essentiellement ambivalente des signes par lesquels Dieu invite l'homme à la vraie foi. Ce qui empêche de les comprendre, c'est la concupiscence, cette sorte de gauchissement que le péché a fait subir à la nature humaine, et qui l'attache à la terre plutôt qu'au ciel, à la lettre plutôt qu'à l'esprit. La charité, ou amour de Dieu, opère ce passage de la lettre à l'esprit ; derrière le signe, elle montre la chose signifiée. Il va de soi qu'elle n'est procurée que par la grâce (6).

De ces trois éléments superposés, les signes, la doctrine et ce qu'on pourrait appeler l'*inspiration* » (808-245), il est clair que le dernier, même s'il intervient au terme de la genèse théorique de l'acte de foi, est le plus indispensable. Il est nécessaire à l'interprétation des signes, nécessaire à l'adhésion authentique à la doctrine. Ne pourrait-on dire aussi qu'en définitive, il est suffisant ?

(6) C'est cette même structure double que Pascal fait ressortir dans l'analyse de l'homme — composé de misère et de grandeur — qui occupe la partie préparatoire des *Pensées* et qui est destinée à montrer la parfaite convenance entre l'être humain et la doctrine chrétienne.

Il serait assurément paradoxal de prétendre que l'acte d'amour dispense d'adhésion effective à la doctrine. Mais on rappellera que cet acte d'amour lui-même signifie la doctrine : il en est l'expression inconsciente, la représentation mimée. On admettra d'ailleurs sans peine qu'il n'est pas nécessaire au croyant de connaître tous les détails de la doctrine, d'autant que tout se résume en Jésus-Christ, Dieu et Homme.

Ainsi du moins peut-on reconstituer la pensée de Pascal sur ce point, qu'il n'a pas lui-même développé. En revanche, il se montre parfaitement explicite en ce qui touche l'utilité des signes. Elle est en quelque sorte négative : les signes ne suffisent pas à conduire à la foi ; ils suffisent à condamner l'incroyance, laquelle n'est pas fondée sur l'absence, mais sur la non-saisie des raisons de croire. Toutefois, les signes sont aussi à considérer dans la perspective du peuple chrétien dans son ensemble : destinés surtout aux savants — dont la foi ne sera pas pour autant de meilleure qualité — ils offrent une sorte de garantie globale : « *J'avoue bien qu'un de ces chrétiens qui croient sans preuves n'aura peut-être pas de quoi convaincre un infidèle, qui en dira autant de soi, mais ceux qui savent les preuves de la religion prouveront sans difficulté que ce fidèle est véritablement inspiré de Dieu, quoiqu'il ne peut le prouver lui-même* » (382-287). Ainsi la foi ne sera pas moins authentique et sûre si elle ne s'appuie sur aucune preuve, si elle repose sur la simple adhésion du cœur, sur un acte de pur amour. « *Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. Ils en jugent par le cœur comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire, et ainsi ils sont très efficacement persuadés* » (*ibid.*). Chez celui qui a reçu cette inspiration, on peut dire que la doctrine à qui devient preuve d'elle-même, en ce qu'elle répond au désir secret de celui elle est proposée : « *Ceux qui croient sans avoir lu les Testaments, c'est parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est conforme. Ils sentent qu'un Dieu les a faits. Ils ne veulent aimer que Dieu, ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes... Ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu et ne haïr que soi-même, mais qu'étant tous corrompus et incapables de Dieu, Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous. Il n'en faut pas davantage pour persuader des hommes qui ont cette disposition dans le cœur* » (381-286). La foi des simples ne diffère pas en substance de la foi des savants.

Mais si l'acte d'amour, fruit de la grâce, est essentiel à la foi, même s'il est suffisant, l'homme n'en est pas pour autant invité à la passivité. Que l'inspiration suffise, ce n'est vrai que d'une vérité individuelle et il faut se garder de généraliser. Deux tâches s'imposent malgré tout à l'homme : l'évangélisation, par laquelle la doctrine est proposée à toute la terre et se fait reconnaître de ceux que Dieu veut engager à son service ; l'apologétique, par laquelle l'intelligence, se déployant jusqu'aux limites de son domaine, prend possession des signes de Dieu et les déchiffre,

garantissant la foi de la totalité du peuple chrétien. Dieu s'est d'ailleurs chargé le premier de cette double mission en la personne de Jésus-Christ, qu'il a envoyé prêcher l'Évangile et servir de signe majeur au centre de l'histoire.

TELLES sont, exposées de la manière la plus objective possible, les thèses centrales de l'apologétique pascalienne, du moins dans sa partie démonstrative. On doit nécessairement s'interroger sur leur portée actuelle. La tâche n'est pas aisée, surtout si l'on tient à distinguer soigneusement l'accessoire et l'essentiel ; ce qui, même caduc, peut être sauvé au prix de transpositions plus ou moins considérables, et ce qui, supprimé, ferait écrouler tout l'édifice. Dans la première catégorie, nous rangerions ce qui semble, au premier abord, constituer la difficulté majeure, les problèmes d'exégèse, dans le détail desquels nous ne sommes pas entrés. Dès lors qu'il est admis que Dieu se révèle dans l'histoire et principalement en la personne de Jésus-Christ, qu'il y a continuité entre l'histoire juive et l'histoire chrétienne, toutes sortes d'adaptations sont possibles. En plaçant son argumentation sur le terrain de la Bible, l'auteur des *Pensées* nous oriente vers ce qui est au cœur du problème chrétien aujourd'hui. Dans la seconde catégorie, celle des principes fondamentaux de l'apologétique, tout n'est pas fait pour déplaire à nos contemporains. Le refus d'un certain rationalisme chrétien, la recherche des preuves de la religion dans des faits à saisir par une sorte d'expérience existentielle, voilà qui s'accorde assez bien avec la méfiance, si générale aujourd'hui, à l'endroit de la raison. La conception de l'apologétique comme déchiffrement du langage de Dieu, l'usage des notions de signe, de chiffre, d'interprétation, sont encore plus modernes. Ce qui s'écarte le plus de nos habitudes, c'est l'idée de la coupure radicale entre le divin et l'humain, la conviction que la déchéance de l'homme est une vérité chrétienne aussi importante que la toute-puissance de Dieu, que l'amour de • Dieu passe par le mépris de soi, et, pour corollaire, que les signes par lesquels Dieu se révèle en droit à tous les hommes ne peuvent être pleinement perçus par chacun qu'avec le concours exprès et particulier de Dieu. Mais sommes-nous sûrs d'être plus chrétiens que Pascal ?

Jean MESNARD

Jean Mesnard, né en 1921. Agrégé de l'Université, Docteur ès-lettres. Professeur de littérature française à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV). Marié, cinq enfants, quatre petits-enfants. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Pascal, l'homme et l'œuvre* (Boivin, 1951, 5e éd., Hatier, 1967) ; *Pascal et les Roannez* (DDB, 1965) ; *Pascal*, coll. « Les écrivains devant Dieu » (DDB, 1965) ; *Les Pensées de Pascal* (S.E.D.E.S., 1976) ; éditions de Pascal, *Textes inédits* (DDB, 1962) et *Œuvres complètes* (DDB, t. I, 1964 ; t. II, 1970 ; t. III et IV, à paraître).

Avery DULLES :

Justifier la foi chrétienne

La modification profonde que l'on reconnaît aujourd'hui dans les rapports entre la foi, la raison, l'apologétique et la science, permet de se risquer raisonnablement à justifier la foi chrétienne.

L'APOLOGÉTIQUE a une longue et riche tradition derrière elle : je m'en suis aperçu il y a quelques années, quand j'ai accepté d'en écrire l'histoire (1). Depuis l'époque patristique, l'apologétique a conservé une forme relativement stable. L'Occident chrétien a reçu deux patrimoines de sagesse : un héritage scientifique et culturel venant de l'antiquité gréco-romaine, et un héritage religieux venant du Moyen-Orient. A l'apologétique incombait le devoir de faire le lien entre ces deux patrimoines. D'un point de vue négatif, elle cherchait à réfuter les arguments de ceux qui prétendaient, avec Celse, que la religion biblique était absurde à la lumière de la philosophie hellénistique. D'un point de vue positif, l'apologétique s'efforçait de montrer que l'héritage religieux israélite, et le christianisme comme son achèvement, correspondaient aux meilleurs éléments de la pensée et de la civilisation gréco-romaines.

La stratégie de l'apologétique classique consistait à identifier la tradition hellénistique avec la raison et la nature, et la tradition biblique avec la révélation et la grâce. La première était considérée comme ouverte à la seconde qui lui apportait son couronnement et son achèvement. En se servant de la raison, les apologistes ont élaboré les notions d'ordre naturel, de loi naturelle et de théologie naturelle. Ils ont ensuite utilisé ces notions comme soubassements d'un ordre surnaturel de la grâce, de la loi révélée, et de la théologie sacrée. L'ordre supposé de la nature fournissait aux apologistes des bases pour établir l'existence de Dieu, son éternité, son omniscience et sa toute puissance, ainsi que la probabilité préalable que Dieu accorde la révélation et la grâce pour guider et sauver ses créatures humaines. De cette manière, l'apologétique se servait

(1) Avery Dulles, *A History of Apologetics*, Londres et Philadelphie, 1970.

de la raison naturelle pour justifier la décision de la foi par laquelle le croyant accepte le contenu de la révélation chrétienne en se basant sur l'autorité du Dieu qui se révèle.

« **AU** vingtième siècle, les questions de crédibilité ont changé d'aspect de façon tellement radicale qu'une grande partie de l'apologétique ancienne — peut-être spécialement celle qui s'est développée à partir du XVI^e siècle — semble incapable d'atteindre son but. Le premier constituant du système, la raison, n'est plus jugé apte, désormais, à fournir un ensemble complet et cohérent dont la vérité serait certaine. La science, qui est devenue surtout empirique, reconnaît ouvertement que ses théories actuelles ont pour la plupart un caractère hypothétique. Plutôt que comme un ensemble de résultats certains, la science est considérée comme un processus conduisant perpétuellement à des découvertes nouvelles et imprévisibles. La philosophie, qui ne prétend plus exposer un ordre naturel rigoureux régi par un Dieu omniscient, s'exprime de façon plus hésitante. Certains philosophes voient dans leur discipline un exercice purement formel qui ne dit rien sur le monde réel, tandis que d'autres y voient une extrapolation éminemment personnelle et subjective tirée d'un domaine limité d'expérience. Dans un cas comme dans l'autre, la nature ultime de la réalité est considérée comme trop insaisissable pour pouvoir être circonscrite par quelque système humain que ce soit.

Il en résulte que la raison n'affronte plus la foi avec la même assurance qu'autrefois. Opposition ou accord entre science et religion sont des termes qui n'ont plus guère de sens de nos jours.

Un changement analogue s'est produit dans la conception du second constituant principal, la révélation. La foi ne se présente plus comme un ensemble massif d'idées claires et distinctes prétendument garanties par l'autorité du Dieu qui les révèle. La plupart des théologiens contemporains ont une conscience aiguë de l'élément humain contenu dans toutes les affirmations de la foi, même celles qui font partie du canon des Écritures ou qui émanent des papes et des conciles. D'où il résulte que la foi elle-même, un peu comme la science, apparaît comme l'engagement dans un processus qui comporte l'interprétation d'une masse changeante de données fournies par l'histoire et par l'expérience. En théologie, comme dans les sciences dites naturelles, le chercheur s'efforce d'adapter et d'affiner une tradition fluide qui conserve un caractère d'identité tout en se transformant continuellement pour assimiler de nouvelles données.

COMPTE tenu des changements qui se produisent dans la structure de la théologie comme dans celle des autres sciences, certains concluraient soit que l'apologétique elle-même est périmée, soit que la théologie est tout entière apologétique. La dichotomie classique entre révélation et raison est largement mise en question, d'où il résulte que la distinction traditionnelle entre théologie dogmatique et apologétique a perdu sa clarté antérieure. D'après de nombreux théologiens, cette distinction présuppose les concepts périmés d'un ordre de la raison, purement naturel, et d'une théologie qui interprète les données de la révélation sans avoir aucun lien avec l'expérience ordinaire (2).

Je suis certes d'accord sur le fait que la raison humaine ne s'exerce jamais en dehors du monde déchu et sauvé que connaît la foi, et sur le fait que la théologie fait toujours usage de l'expérience séculière dans sa pénétration intellectuelle de la révélation chrétienne. Cependant je crois qu'il est encore utile d'accepter une certaine distinction entre théologie dogmatique et apologétique. La première, à mon avis, s'efforce d'établir la nature des affirmations chrétiennes et d'apprécier leur cohérence interne et leur intelligibilité. Le rôle de la seconde est de mettre en évidence la richesse de signification et la crédibilité des affirmations chrétiennes par rapport à des choses que nous connaîtrions même si nous n'avions aucune croyance religieuse. La théologie dogmatique et l'apologétique ne sont pas deux disciplines indépendantes, mais deux parties corrélatives du projet théologique global. Tillich a grandement clarifié leur rapport lorsqu'il a proposé sa célèbre *méthode de corrélation jr*. La corrélation qu'il conçoit présuppose l'existence de deux pôles distincts qu'il s'agit de relier : les questions existentielles qui résultent de la condition humaine et les réponses chrétiennes apportées par l'héritage de la foi. Et cependant, comme Tillich le reconnaît également, la relation entre les deux pôles est dialectique, car les questions et les réponses se conditionnent mutuellement dans une certaine mesure (3).

Dans les pages qui suivent, je voudrais, non pas exposer une apologétique — sujet qui déborde largement le cadre d'un seul et bref article — mais indiquer le genre de justification rationnelle que je considérerais comme nécessaire et possible pour une foi telle que la mienne. Je ferai une distinction entre mon engagement chrétien fondamental et mes croyances en tant que catholique, sans vouloir établir aucune séparation rigide entre ces deux éléments.

(2) L. Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity* (New York, Seabury, 1975) soutient à la page 123 que, dans la théologie systématique, *« les aspects dogmatique et apologétique de la théologie sont identiques »* ; cf. p. 156-164. Plus loin — et à juste titre à mon avis — il souligne le caractère dialectique du rapport entre prise de position religieuse et recherche rationnelle (p. 164-171).

(3) P. Tillich, *Systematic Theology I* (Chicago, University of Chicago, 1951), pp. 31, 59-66. Pour certaines réserves quant à la présentation par Tillich de sa propre méthode, voir D. Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York, Seabury, 1975), pp. 46-47.

Je m'exprimerai souvent à la première personne du singulier, non pas que j'aie une préférence particulière pour la confession personnelle (ce n'est pas le cas), mais parce que la justification de la conviction religieuse est nécessairement, à mon avis, une question personnelle. L'auteur espère naturellement que ses arguments paraîtront convaincants aux autres parce que nous partageons tous la même nature humaine fondamentale. Mais un tel caractère persuasif ne peut pas être considéré comme assuré, du fait que les autres ont des problèmes différents ; ils peuvent se fonder sur un ensemble différent d'affirmations et d'expériences fondamentales. Le cardinal Newman avait tout à fait raison d'observer que « dans ces domaines de recherche, l'égotisme est une authentique modestie », car, poursuivait-il, « dans la recherche religieuse chacun de nous ne peut parler que pour lui-même, et il a le droit de parler pour lui-même. Ses propres expériences sont suffisantes pour lui-même, mais il ne peut pas parler pour les autres : il ne peut pas établir la loi » (4).

Je ne conteste pas que la conception chrétienne de la réalité puisse être la plus appropriée pour rendre compte de l'expérience de toute personne humaine. Comme le dit David Tracy, « les Écritures prétendent que la conception chrétienne exprime, en fait, une conception de l'existence humaine en tant que telle » (5). Si le Dieu de Jésus-Christ est à l'œuvre dans tout cœur humain, appelant à lui tous les hommes, le message chrétien doit être en mesure de trouver un écho partout où il est proclamé. Mais je ne suis pas sûr que tout le monde soit en mesure d'apprécier la crédibilité des affirmations chrétiennes, pas plus que je ne suis capable d'indiquer les raisons pour lesquelles la doctrine chrétienne apparaîtrait comme convaincante à des personnes que je ne connaîtrais pas bien. Je suppose que certaines de mes raisons correspondraient, en gros, à celles données par un croyant pris parmi les Bantous ou les Esquimaux, mais je ne pense pas prétendre parler pour eux. Je crois que chaque culture et chaque individu auront, en dernière analyse, à reformuler ce qu'ils trouveront utilisable dans la tradition apologetique.

LA discussion apologetique a été conditionnée, dans une très grande mesure, par le choix de modèles. Les auteurs ont des conceptions différentes de ce qui constitue une preuve. A une époque plus rationaliste (notamment, peut-être, depuis l'époque de Descartes jusqu'au début du vingtième siècle) les défenseurs de la foi cherchaient à démontrer par des syllogismes ce qu'ils appelaient le « fait de la révélation ». Ils pouvaient dire, par exemple : Jésus-Christ était soit un charlatan, soit un fou, soit l'Homme-Dieu. Or il n'était ni un charlatan ni un fou.

(4) J.-H. Newman, *A grammar of assent*, ch. 10 (Doubleday, Image books, 1955), p. 300.

(5) D. Tracy, *op. cit.*, p. 44.

Donc il était Dieu. Ou bien, ils pouvaient argumenter ainsi : Les miracles chrétiens ont été produits soit par des forces naturelles, soit par des puissances démoniaques, soit par Dieu. Or ils n'ont été produits ni par des forces naturelles ni par des puissances démoniaques. Donc ils ont été produits par Dieu.

À l'aide de certaines hypothèses on peut rendre des arguments de ce genre tout à fait convaincants, mais si on les soumet à un examen critique ils ne se révèlent pas aussi irréprochables que la forme syllogistique l'exigerait. En cherchant à combler les lacunes de sa démonstration, l'apologiste risque d'obtenir une construction logique très complexe qui ne correspond en aucune manière au mouvement naturel de l'esprit humain.

À mon avis, le modèle du raisonnement déductif n'est pas très bien choisi. Ce n'est pas seulement en apologetique que ce modèle est peu approprié. Dans la plupart des affaires de la vie pratique nous opérons au moyen de critères très différents. Par exemple, nous reconnaissons et nous identifions d'autres personnes humaines par des méthodes qui ne sont pas réductibles à un argument syllogistique.

Le modèle le plus utile pour l'explication de la révélation divine réside, à mon avis, dans la manière dont une personne signale sa présence à une autre au moyen de signes. Les sons et les gestes ne sont pas purement et simplement des effets qui nous prouveraient l'existence d'une autre personne, laquelle serait la cause adéquate. Ces signes fonctionnent plutôt dans le contexte d'une relation réciproque vitale entre les personnes elles-mêmes. Nous ne déduisons pas l'existence de l'agent à partir des signes, mais nous voyons la personne dans les signes et à travers eux. La communication interpersonnelle fait partie d'une catégorie épistémologique distincte. Elle ne peut pas être comprise de façon adéquate d'après le modèle mécaniste de la perception sensorielle et de l'inférence rationnelle.

TOUTEFOIS cette analogie a, elle aussi, ses limites, car dans la révélation nous avons affaire au profond mystère du Dieu transcendant dans son approche salvatrice de la personne humaine. Suivant les Écritures et la pensée chrétienne traditionnelle, Dieu se rend présent non seulement dans et par des signes extérieurs mais aussi dans la véritable recherche de l'esprit qui tend vers lui et dans chaque étape du processus par lequel nous venons à reconnaître la communication d'amour qu'il nous donne de lui-même. Pour chercher comme nous le devons, il nous faut être sensibles et dociles aux incitations intérieures de l'Esprit Saint. Si nous nous en tenons au genre de preuves qui pourraient entraîner la conviction de n'importe quel arbitre rationnel, nous ne pourrions jamais satisfaire à toutes leurs exigences. Dans chaque domaine d'investigation, le genre de preuves doit être adapté au sujet

dont il est question. Seule la personne douée de goût esthétique peut, en dernière analyse, juger de la beauté d'une œuvre d'art. Seule la personne douée d'un sens moral peut juger de ce qui est bien ou mal. Seule la personne douée d'un sens religieux peut discerner les signes par lesquels Dieu se rend présent à ceux qu'il appelle au salut.

L'apologiste est sans cesse tenté de faire appel à des formes de preuves qui ne sont pas appropriées, négligeant ainsi le caractère mystérieux de la grâce de Dieu telle qu'elle agit dans la dynamique de la foi. Lorsqu'il s'agit d'un mystère, « *notre intention* », observe saint Thomas d'Aquin, « *ne devrait pas être de convaincre notre adversaire par des arguments* ». L'usage d'analogies créées peut bien nous aider à comprendre ce que Dieu fait, mais on ne peut pas attendre de ce genre d'explication qu'il ait une force convaincante vis-à-vis de ceux qui nient ce que nous tenons pour des objets de foi — « *En effet, le caractère véritablement inadéquat des arguments les renforcerait plutôt dans leur erreur, car ils se figureraient que notre acceptation de la vérité de la foi repose sur ces arguments faibles* » (6).

NOTRE incapacité à donner une explication complète de ce qui nous conduit à une foi joyeuse et sereine ne doit pas être considérée comme impliquant que rien ne peut être dit à l'appui de la position que nous prenons. Nous ne regardons pas notre décision de croire certaines choses plutôt que d'autres comme un acte arbitraire et irrationnel. Il faut donc qu'il y ait quelque chose de spécial qui signale le révélé comme révélé. Si nous n'étions pas conscients de ceci dans une certaine mesure, nous n'aurions aucun motif ou aucun fondement pour croire l'une chose plutôt qu'une autre. Nous devrions donc être capables, à la réflexion, d'indiquer au moins par une description phénoménologique, comment et où nous trouvons l'annonce de la présence et de l'activité de Dieu.

C'est en Jésus-Christ que les chrétiens, sans exception, prétendent expérimenter principalement la présence de Dieu, et ils apprennent à connaître Jésus par les Écritures, les expressions traditionnelles de la foi chrétienne, la prière personnelle, le culte de la communauté et les vies des chrétiens engagés. La manifestation de Dieu en Jésus-Christ est quelque chose d'étrange, de puissant et de captivant. Elle nous impose des exigences sévères, et en même temps nous entraîne puissamment à lui répondre par l'affirmation de la foi.

(6) Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, I, 9, 2.

Quelle est la force qui, à propos de Jésus-Christ, me pousse comme elle a poussé des milliers d'autres personnes, à m'adresser à lui en termes divins et à me tourner vers lui dans une attitude de prière et d'adoration ? Je soupçonne qu'aucun d'entre nous ne peut l'expliquer réellement. Tout ce que je peux dire, c'est que, comme bien d'autres, en contemplant Jésus, j'ai ressenti un choc et je L'ai reconnu : c'est comme s'il était exactement celui que j'avais cherché et que je n'avais pas été capable de trouver. Quand je Le contemple tel que les évangiles, par exemple, Le décrivent, je sens que je suis en présence de quelque chose de plus qu'un homme ordinaire et que le produit d'une brillante imagination littéraire. Le caractère spontané et concret de cette personne est tel que je peux appréhender son personnage et sa qualité uniques, de la même façon que j'appréhende la grandeur de Michel-Ange, de Shakespeare et de Beethoven à partir de leurs productions artistiques. Il y a ici un homme authentique, bien que différent de n'importe quel autre par un profond mystère personnel. À la lumière de ce caractère particulier, je peux commencer à comprendre pourquoi ses disciples l'appelaient Fils de Dieu et comment ils avaient acquis la conviction que Lui, et Lui seul, avait été exalté « à la droite du Père ».

Les récits concernant Jésus ont parfois été rejetés comme mythiques ou légendaires. Il y a certainement bien des affirmations, dans le Nouveau Testament, qui sont attribuables à l'imagination de la communauté et des auteurs. Mais les produits de l'imagination chrétienne sont eux-mêmes une partie du donné chrétien dans lequel on peut trouver la présence de Dieu. Jésus a fait quelque chose pour ses disciples, et ce *quelque chose* est lui-même une part de l'impact de l'histoire chrétienne. À cause de Jésus, ceux qui ont écrit le Nouveau Testament ont été capables de composer des documents dont la puissance religieuse est unique. Quelles que soient les erreurs qu'ils aient pu commettre — et il s'agit-là d'une question secondaire qu'on peut toujours discuter — ces écrivains ont une profondeur et une acuité de vue que je ne peux pas me permettre d'ignorer. En acceptant le message chrétien, j'affirme ma confiance dans ce qui a conduit ces premiers écrivains chrétiens à leur spiritualité éclatante. Je ne m'engage pas à les suivre dans leurs erreurs si une investigation ultérieure révèle qu'ils se sont trompés sur certains points.

EN tant que chrétien, mon engagement initial ne consiste pas en une formulation particulière de croyance ou de doctrine, bien qu'il soit naturel pour toute communauté croyante d'énoncer de telles affirmations comme articles de sa foi. De manière plus fondamentale, je donne mon adhésion à ce que Dieu a fait en Jésus-Christ — et donc à Jésus comme sommet du don de lui-même que Dieu fait dans l'amour. L'Incarnation me dit que le don de lui-même fait par Dieu

est si complet qu'il devient réellement homme et vit une vie humaine. La Résurrection me dit que le pouvoir de cet amour est assez grand pour tirer la vie et la gloire de la défaite et de la mort. L'exacte interprétation théologique et historique d'événements tels que l'Incarnation et la Résurrection est sans aucun doute matière à débat. Même dans le cadre d'une foi décidément chrétienne, des interprétations très différentes sont possibles, bien qu'elles ne soient pas toutes également acceptables par la foi chrétienne et en harmonie avec elle.

Laissant de côté ces interprétations variées, je voudrais examiner la question de savoir dans quelle mesure l'engagement fondamental de la foi chrétienne peut être considéré comme *responsable*. Il n'est pas facile de répondre à cette question. Discerner Jésus comme une révélation de Dieu présuppose, à mon avis, une affinité affective. Comme l'a dit Bernard Lonergan, la foi est « *une connaissance née d'un amour religieux* » (7). Cependant, il est notoire que l'amour est aveugle. Se soumettre à l'attrait de l'histoire évangélique, aussi bien que se soumettre au magnétisme d'une personne aimée, c'est sans aucun doute un risque. Et cependant, il y a des choses qui ne sont accessibles qu'au regard pénétrant de l'amoureux. Refuser de s'exposer au pouvoir du message, cela pourrait revenir à fuir la réalité. Refuser de donner une réponse positive, cela pourrait être une attitude irresponsable, au sens exact et étymologique du mot.

Ainsi celui qui aime sera en mesure de dire, pour défendre sa position que, s'étant ouvert à ce que disent les témoins chrétiens, il constate que cela lui communique quelque chose qu'il ne peut pas trouver ailleurs. Quelque chose qu'il désire et dont il a besoin, parce que cela lui parle de Dieu.

De Dieu ? Certains penseront peut-être que je présuppose ici qu'un tel être existe et possède les attributs qui lui sont donnés par la théologie naturelle et traditionnelle. En fait, je ne fais pas une telle supposition. A mon avis, on peut être convaincu de prime abord par le message chrétien lui-même que l'univers doit être conçu en termes théistes. Le Nouveau Testament permet de considérer toutes choses comme issues de la main d'un Créateur aimant et comme doucement guidées par lui vers une fin bénie. En m'unissant, dans la foi, à Jésus et à sa communauté d'amour, je deviens capable d'avoir une ferme confiance en la Providence paternelle de Dieu et d'accepter personnellement le plan d'amour qu'il a formé pour moi. A défaut de cette relation personnelle à Dieu, je ne peux pas avoir de convictions fermes concernant sa réalité.

(7) Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Herder & Herder, New York, 1972, p. 123.

LA décision de la foi chrétienne, que j'essaie de justifier ici, n'est pas une simple matière de spéculation. Elle n'est pas le choix d'une solution particulière à quelque problème théorique difficile. Elle est le choix d'une manière de vivre, et il faut donc la justifier par la même sorte de logique prudente qui guide d'autres décisions pratiques de grande importance personnelle. On choisit une manière de vivre parce qu'il paraît bon de faire ainsi et parce que cela procure des avantages qu'on ne pourrait pas avoir autrement. Il y a bien des avantages évidents qui découlent de la foi chrétienne. Jésus fournit au croyant un foyer lumineux de signification et de valeurs dans un univers qui, sans cela, pourrait paraître chaotique ou même absurde. Il fournit un idéal concret qui nous appelle sans cesse à dépasser nos réalisations, sans jamais écraser notre présente faiblesse. La manifestation de Dieu en Jésus-Christ satisfait plus que toute autre chose l'instinct humain d'aimer, de servir et d'adorer. Elle donne l'assurance consolante d'être aimé d'un amour durable et inconditionnel. La conviction que la bonté divine a prévalu en Jésus, même contre ce qui apparut comme une défaite finale, est une source de patience et d'espoir dans les souffrances et les déceptions inévitables de la vie. L'enseignement et les promesses de Jésus nous incitent à vivre à un niveau de perfection morale et spirituelle supérieur à celui que nous pourrions atteindre sans cela. Jésus nous donne l'intérêt pour les autres, la compassion et l'estime mutuelle qui sont les piliers indispensables d'une communauté vraiment humaine. Certains groupes chrétiens nous donnent au moins des aperçus d'une telle communauté humaine.

Je ne prétends pas que le système de croyance qui présente la plus grande *marge bénéficiaire* aux points de vue psychologique et social soit nécessairement le plus digne d'être accepté. Mais compte-tenu de tout ce que je sais sur les origines du message chrétien, sa cohérence interne et sa compatibilité avec tout ce que je crois sur d'autres bases, j'estime que la meilleure explication des *bénéfices* pratiques en question est la vérité des affirmations chrétiennes. Je ne peux pas croire que la vie soit en dernier ressort sans signification ou qu'il n'y ait pas de raison valable de se consacrer à des œuvres d'amour.

À un niveau d'expérience qu'il est difficile de préciser, j'ai le sentiment que lorsque je cède à l'attrait de l'invitation de Jésus à la foi et à l'amour, je suis aidé par une puissance plus grande que la mienne. Inversement, je sens que si je me désengageais de la foi chrétienne, j'irais contre un instinct qui vient authentiquement d'en haut. Étant donné ce que dit la tradition chrétienne sur l'action du Saint Esprit dans nos esprits et dans nos cœurs — comme je l'ai déjà dit plus haut dans cet article — je ne vois pas de raison de rejeter ces sentiments comme une illusion. Quant à savoir si d'autres ont des expériences semblables, c'est à eux qu'il appartient d'en juger. Car, comme je l'ai spécifié, personne ne peut se prononcer avec autorité si ce n'est au sujet des expériences qui sont à la base de sa propre décision de foi.

JUSQU'ICI les justifications que j'ai données de la croyance chrétienne ont été de nature individuelle et fortement biblique. C'est bien le point sur lequel je voudrais mettre l'accent. La décision de foi est une démarche que chacun doit faire pour lui-même, et elle ne peut pas être faite plus sûrement qu'à l'aide des témoignages originels. Peut-être en est-il différemment pour d'autres, mais, personnellement, je constate que quand je m'éloigne du Christ du Nouveau Testament et quand je m'engage dans de nouveaux problèmes et de nouvelles interprétations, ma perception s'affaiblit progressivement. Pour être fort et bien orienté lorsqu'il s'agit de discerner la présence de Dieu dans les *signes des temps* dans lesquels nous vivons, je trouve qu'il est nécessaire de revenir à plusieurs reprises au message biblique de base.

J'affirmerai clairement, cependant, que la décision de foi a une dimension sociale. La révélation de Dieu en Jésus-Christ, telle que nous la connaissons par la Bible et par l'histoire, a été donnée, à l'origine, non pas à des individus isolés, mais à une communauté. Nous ne percevons pas la révélation comme quelque chose qui vient perpendiculairement d'en haut mais comme quelque chose qui est reflété dans la communauté de foi. La communauté croyante de nos prédécesseurs et de nos contemporains nous donne à la fois le contenu de la foi chrétienne et le courage d'en affirmer le contenu.

La foi est donc essentiellement ecclésiale. L'Église est le premier destinataire, le médiateur, et, après Jésus, le signe par excellence de la révélation chrétienne. Devenir un croyant, c'est inévitablement, d'après moi, se joindre à l'Église. Le mot *Église* doit être pris ici dans un sens très large, incluant toutes les communautés qui ont professé la Seigneurie de Jésus-Christ sous l'invocation de son Esprit.

A l'intérieur de l'Église prise dans ce sens large, il y a eu des interprétations fortement divergentes du message chrétien. Certains désaccords ont conduit des groupes de croyants à ne pas se reconnaître et à s'excommunier mutuellement. Dans cette situation de division il est nécessaire de choisir celle des traditions chrétiennes divergentes que l'on veut reconnaître comme sa demeure spirituelle. Si l'on n'en choisit aucune, on aura à fonder sa propre secte.

Il y a quelques décennies j'ai choisi la tradition catholique romaine, et depuis cette époque, jamais l'idée ne m'est venue de passer à une autre communion. Cependant il m'est difficile de justifier ce choix sans avoir l'air de parler de façon désobligeante de tous les autres groupes chrétiens, chose que je ne veux pas faire. Je ne peux pas parler des autres communions en les connaissant personnellement de l'intérieur, et par conséquent je ne souhaite pas me livrer à des comparaisons. Permettez-moi cependant de dire franchement comment les choses m'apparaissent

de là où je suis, laissant à d'autres la charge de parler de leurs propres traditions.

En ce qui me concerne, donc, je dois dire que le catholicisme m'apparaît comme la grande tradition, le courant principal du christianisme, mais en aucune manière la totalité de celui-ci. Sans minimiser les valeurs réelles que je reconnais dans d'autres traditions chrétiennes, je dois avouer que celles-ci me paraissent plus fragmentaires que le catholicisme. Certaines d'entre elles sont étroitement liées à des groupes particuliers ethniques ou linguistiques, ou à des régions géographiques particulières. Les Églises protestantes sont en outre trop récentes pour être porteuses de la totalité de la tradition chrétienne. Elles ne peuvent pas revendiquer pour elles-mêmes un saint Augustin ou un saint Thomas d'Aquin, un saint Bernard de Clairvaux ou un saint François d'Assise, une sainte Thérèse d'Avila ou un saint Jean de la Croix, et je ne voudrais pas être dans une autre communion que dans celle de ces saints. Le catholicisme, blessé comme il l'a été par ses ruptures, d'abord avec l'Orthodoxie orientale, ensuite avec la chrétienté de la Réforme, me semble cependant — et je crois que Tillich est du même avis (8) — avoir conservé une plus grande part de la substance et du symbolisme du christianisme éternel que toute autre confession. Il a, me semble-t-il, un accès plus complet à n'importe quelle nationalité et à n'importe quel continent, et donc des possibilités plus grandes pour une réconciliation universelle, conformément au dessein de Jésus, qui est mort pour surmonter les inimitiés et l'indifférence qui séparent les enfants de Dieu dispersés. En ce qui me concerne personnellement, le sentiment d'appartenir à une Communion qui transcende toute espèce de catégorie sociale, tant économique que culturelle, géographique ou temporelle, est d'une importance majeure dans le christianisme.

Cependant, ma préoccupation œcuménique me rend impatient d'une époque où il ne serait plus nécessaire de choisir une dénomination chrétienne à l'exclusion des autres. L'ouverture mutuelle entre les Églises résultant du mouvement œcuménique m'a donné la possibilité, comme chrétien catholique, de surmonter le sentiment que d'autres chrétiens sont, d'une manière fondamentale, des étrangers ou des ennemis. Je sens que je peux, sans déloyauté envers mon héritage catholique, m'approprier les richesses spirituelles d'autres groupes chrétiens, et j'essaie d'apprendre tout ce que je peux de Luther, de Calvin, des théologiens anglicans et des témoins orthodoxes de la foi. J'espère que, par le dialogue et le rapprochement, les barrières entre les Églises seront réduites à un niveau insignifiant, voire même supprimées.

(8) Ceci doit bien entendu être compris dans tout le contexte de la dialectique que Tillich établit entre le « principe protestant » et la « substance catholique » — question trop compliquée pour être traitée ici.

DANS une intention apologétique, certains sont tentés de minimiser les défauts de l'Église particulière à laquelle ils appartiennent, ce qui tourne au désavantage de la dite Église en différant les réformes nécessaires. L'apologiste doit être tout particulièrement en garde contre ce risque inhérent à sa vocation particulière. En essayant de rendre justice à tout ce qui est sain dans notre propre tradition, nous ne devrions pas perdre de vue ses lacunes. Toujours et partout, au cours de son histoire, l'Église est bien loin d'atteindre l'idéal que lui présente l'Évangile. Notre adhésion s'adresse à l'idéal que nous partageons plutôt qu'à la pratique actuelle d'une Église particulière.

Du fait que l'acte de la foi chrétienne implique, comme je l'ai expliqué, l'appartenance à la communauté chrétienne, l'état réel de la foi et de la pratique est important pour la crédibilité de l'Évangile. S'il n'y avait pas de chrétiens aujourd'hui, il ne serait guère possible de devenir chrétien. Le christianisme est peu convaincant, si ses témoins ne sont pas des personnes d'une sincérité et d'une foi évidentes. La faiblesse des arguments en faveur du christianisme ne résulte pas seulement de l'insuffisance des apologistes, mais aussi, en partie, du fait que les chrétiens ne parviennent pas à vivre au niveau de leur haute vocation. S'ils manifestaient le genre de foi et d'amour demandé par l'Évangile, il y aurait à peine besoin de la discipline que nous appelons apologétique.

JE ne sais pas dans quelle mesure j'ai accompli dans ces pages ma tâche consistant à traiter la question : *comment la foi chrétienne peut-elle être justifiée à l'époque actuelle ?* Je crois avoir évité les dichotomies excessives entre nature et grâce, raison et foi, qui gâchent beaucoup des ouvrages apologétiques écrits depuis le siècle des Lumières. En abordant le problème de la foi, aussi franchement que je l'ai pu, d'un point de vue personnel, j'espère avoir réussi à établir un contact avec certaines préoccupations de mes contemporains. Je n'ai pas cherché à caractériser *l'homme moderne*, qui est, je crois, une entité plutôt insaisissable. Je suppose que le fait d'être exposés comme nous le sommes à toutes sortes de cultures et de systèmes de pensée nous a rendus plus vulnérables que nos ancêtres à l'agnosticisme et au relativisme. Je doute que ces positions puissent être logiquement réfutées par une sorte de *réduction à l'absurde*. Personnellement, j'aurais tendance à résoudre ces difficultés au moyen d'une approche indirecte. En proportion de l'intensité avec laquelle la seigneurie de Jésus s'affirme dans nos vies, nous nous trouvons libérés de l'agnosticisme et du relativisme.

En conclusion, je pourrais observer qu'aujourd'hui les principaux obstacles à la foi chrétienne ne sont probablement pas d'ordre intellectuel. Je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de gens qui, ayant senti l'attrait

du christianisme, soient retenus de l'accepter par des scrupules concernant sa vérité et son caractère vérifiable. Le plus sérieux obstacle semble être le sensualisme pénétrant de la culture contemporaine, au moins dans le monde occidental. La recherche du plaisir et la soif de violence rappellent les excès de la décadence romaine. Cette dégradation est naturellement une cause de souci pour certains, qui cherchent à revenir à une discipline intellectuelle, morale et spirituelle. Si ce souci se répand davantage, comme cela pourrait bien arriver, on s'intéressera de plus en plus aux Églises qui auront conservé la foi dans l'ancien héritage chrétien et auront effectivement résisté aux influences corrosives de la modernité. J'espère que l'Église catholique, avec son estime traditionnelle pour l'ordre et la sagesse sera bien placée pour prendre avantage d'une révolte éventuelle contre les idoles de la modernité.

Avery **DULLES**

(traduit de l'américain par Jacques Keller)

Avery Dulles, né en 1918. Études à Harvard. Entré dans la Société de Jésus en 1946, prêtre en 1956. Docteur en théologie de l'Université Grégorienne (Rome) en 1960. Professeur à Woodstock College jusqu'en 1974 et depuis cette date à l'Université Catholique d'Amérique à Washington, D.C. Publications : *Revelation and the Quest for Unity* (1968), *Revelation and Theology* (1969), *The Survival of Dogma* (1971 ; tr. fr.: *La foi, le dogme et les chrétiens*, Beauchesne, Paris, 1975). *A History of Apologetics* (1971), *Models of the Church* (1974), *The Resilient Church* (1977).

Jean LADRIÈRE :

La pensée scientifique et l'intention apologétique

Le dynamisme révélé par la science peut servir de point de départ à l'argumentation qui constitue la première étape de l'apologétique ; le caractère régional de la démarche scientifique peut fournir un appui à une seconde étape.

Esquisse d'une définition

LA pensée scientifique peut-elle apporter une contribution — ne serait-ce que sous la forme d'un point de départ — à une démarche de type apologétique ? La réponse à une telle question dépend naturellement de l'idée que l'on se fait de la raison scientifique d'une part, de l'apologétique d'autre part. Sans entrer dans une analyse approfondie des objectifs possibles, des présupposés, des méthodes et de la légitimité de l'apologétique — analyse qui est proposée dans d'autres études —, on partira ici d'une indication provisoire très simple : la démarche apologétique est la tentative de dessiner un cheminement qui, partant de données de connaissance ou d'expérience admises ou admissibles dans une culture donnée, est susceptible de conduire l'esprit qui accepte de le suivre jusqu'en un point où la question de l'acceptation (ou de la ratification) de la foi chrétienne peut devenir une question décisive, posée non seulement à l'intelligence mais à l'existence même, plaçant pour ainsi dire celle-ci devant une situation de choix où il y a de sa détermination ultime. Un tel cheminement comporte un versant intellectuel important, en ce qu'il fait valoir des arguments, qui n'ont d'ailleurs guère le caractère de démonstrations au sens strict, rigoureusement contraignantes pour l'esprit, mais plutôt celui de raisons susceptibles d'engendrer des convictions fondées, ou à tout le moins des opinions hautement plausibles (car dans un domaine où il ne s'agit pas de vérités formelles ni d'états de choses empiriques, mais d'interprétations portant finalement sur le sens de l'existence et sur la valeur illuminatrice de certains signes, on n'est pas dans l'ordre de la démonstration

stricte mais dans l'ordre d'une sorte de pesée intellectuelle qui doit en principe incliner l'esprit dans le sens de ce qui lui paraît le mieux soutenu par les considérations qu'il est en mesure de juger comme acceptables). Il ne se réduit pas cependant à cette dimension argumentative, relative aux opinions fondées (ou susceptibles de l'être), mais fait intervenir aussi une composante de type existentiel, où l'affectivité et la volonté ont leur rôle, de telle sorte que la réalité concrète du cheminement proposé est faite d'un entrecroisement — qui est en définitive toujours de nature singulière, parce qu'il a son lieu dans une démarche qui, en son effectivité, ne peut être que personnelle — entre la pesée des arguments, les dispositions du cœur et les initiatives de la volonté. Et l'on pourrait même soutenir que ce versant existentiel prend de plus en plus d'importance au fur et à mesure que l'on s'avance dans la voie qui se trace, le moment culminant étant précisément celui où la liberté est en quelque sorte convoquée en une instance de décision qui ne relève plus de l'assentiment de l'intelligence mais de l'engagement de l'être. C'est par ce côté d'ailleurs que la démarche apologétique demande à être reprise dans une interprétation proprement théologique. La proposition de la foi n'est pas encore la foi, mais si elle est autre chose qu'une simple présentation informative (du type de celle que pourrait procurer une étude comparée des religions), c'est qu'elle opère sous la mouvance d'une action prévenante, qui ne vient pas du cœur de l'homme mais de l'Esprit de Dieu. Ce qui est proposé à la volonté, ce n'est pas d'adhérer à une construction intellectuelle, ou à un système de sens qui serait jugé plus satisfaisant que tout autre, c'est de répondre à une sollicitation qui l'appelle dans certains cas d'une manière radicale et abrupte, dans d'autres comme par touches successives, à s'engager dans une certaine forme de vie, correspondant à la vocation chrétienne. Ainsi la démarche apologétique est-elle, en son fond, inséparable de la démarche de la conversion, qu'elle appelle en quelque sorte par son dynamisme le plus intérieur.

La démarche scientifique : les modèles

Ceci étant posé, c'est surtout à l'autre aspect de la question posée ci-dessus, celle qui concerne la raison scientifique, que l'on s'arrêtera ici. Une démarche apologétique doit normalement partir de ce qui est disponible dans la culture ambiante et si possible même (dans la mesure où elle doit, au moins dans ses premières phases, prendre appui sur des données reçues par tous) sur les éléments les plus essentiels de cette culture. Il n'est guère douteux que l'esprit scientifique et le type de vision qu'il instaure ne constituent l'une des composantes les plus centrales de la culture contemporaine, en tout cas qu'elle ne représente ce qu'il y a sans doute en elle de plus universel, et de plus universalisable. Dans quelle mesure la composante scientifique de notre culture peut-elle servir de support à une démarche apologétique ?

Il sera utile, pour examiner cette question, de distinguer la démarche scientifique en tant que telle et l'image du monde que nous propose la vision scientifique. Par opposition à une démarche de type herméneutique (visant la reconstitution d'un sens) ou de type spéculatif (visant la constitution d'un schéma conceptuel en principe saturé et adéquat), qui se place d'emblée dans le global, la démarche scientifique s'organise pour se donner toujours des points d'appui de caractère local. Les sciences formelles pures (mathématiques et logique) n'ont qu'un rapport très indirect à la réalité. Elles se donnent à elles-mêmes leur objet, en le construisant (encore que leurs constructions soient inspirées, au départ, par des situations ou des problèmes suggérés par l'expérience empirique ou par ce qu'on pourrait appeler des situations logiques concrètes, telle forme spontanée d'argumentation par exemple). Mais aussi bien dans les définitions qu'elles proposent que dans les démonstrations qu'elles fournissent (en particulier dans les « démonstrations d'existence », chargées d'établir que, sous des conditions données, tel objet, ayant telles propriétés, existe effectivement), elles s'astreignent à ne recourir qu'à des procédures qui se laissent contrôler pas à pas, et qui s'enchaînent selon des schémas qui sont eux-mêmes contrôlables dans tous leurs détails. Et le contrôle consiste non pas à « voir » que tel ou tel objet se présente effectivement avec telle ou telle propriété, mais à vérifier, en pratiquant certaines opérations, qu'elles donnent bien le résultat annoncé. On pourrait donc dire que la pensée formelle pure se résout en enchaînements opératoires ; or chaque étape partielle d'un tel enchaînement consiste en une transformation réglée de caractère local, qui ne se réalise que sur un objet bien isolé, relativement simple, de structure parfaitement *visible*, et qui peut être effectuée en un temps relativement court, n'excédant pas les limites d'un acte d'attention élémentaire. (Le jeu d'échec pourrait fournir ici une analogie éclairante. Une partie est une suite de « coups » et chaque « coup » consiste en une transformation élémentaire, dont tout spectateur peut saisir entièrement la nature, les composantes et la portée par simple inspection de la disposition des pièces et du déplacement effectué). Le ressort de la pensée formelle est la démonstration, et toute démonstration se ramène à des actions de caractère local.

NOUS retrouvons ce même caractère dans les sciences empiriques, quoique sous une autre forme. La méthode, ici, consiste à élaborer des modèles représentatifs, dotés d'un pouvoir explicatif, prédictif et anticipatif, qui doivent être mis à l'épreuve au contact de la réalité empirique. Le modèle, pour être efficace (et en particulier pour suggérer de nouvelles expérimentations possibles, dans des régions jusque-là inexplorées), doit avoir un contenu représentatif qui aille au-delà de l'ensemble des données qui lui fournissent un soutien dans l'ordre des

un certain secteur de la réalité. (L'exemple sans doute le plus frappant, à ce propos, est celui des modèles cosmologiques, qui proposent une représentation de la structure d'ensemble de l'univers). Mais de toute façon, le modèle doit pouvoir être éprouvé au moyen d'un test local, c'est-à-dire grâce à un dispositif permettant de faire apparaître un certain effet (positif ou négatif) dans une région très limitée de l'espace-temps, accessible à une saisie perceptive directe ou à une suite, de longueur raisonnablement courte, de constatations directes. Or cette condition — qui est essentielle pour que puisse être déterminée la validité du modèle — suppose qu'il y ait une certaine homogénéité entre les objets et propriétés posés (en général à titre d'hypothèses) par le modèle et les dispositifs concrets au moyen desquels se fait la mise à l'épreuve. Bien des modèles ont recours à des « inobservables », mais ceux-ci n'ont en aucun cas un caractère métémpirique. Le rôle et la nature des « inobservables » a fait l'objet et continue à faire l'objet de bien des controverses. Mais qu'on les interprète dans un sens formaliste (et purement instrumentaliste) ou dans un sens réaliste, il faut en tout cas, pour que leur intervention soit justifiée, qu'ils soient « utiles » (pour l'explication ou pour la prédiction d'effets constatables) et ils ne peuvent l'être que si le modèle où ils figurent donne le moyen de les mettre en relation, à tout le moins par des liens logiques, avec des effets locaux observables. Dès qu'on a affaire à des situations un peu complexes, ces liaisons logiques sont établies grâce à l'intervention de représentations mathématiques et sont ainsi revêtues elles-mêmes de l'évidence opératoire caractéristique de telles représentations.

La démarche scientifique : le dynamisme

Cependant, cette présentation de la démarche scientifique ne la considère que d'un point de vue purement statique, relativement à un certain état de la construction formelle ou de la modélisation. Or ce qu'il y a sans doute de plus essentiel à la démarche scientifique, c'est son caractère dynamique. Et le problème le plus important d'une philosophie des sciences est précisément de rendre compte de ce dynamisme. Il ne suffit évidemment pas d'invoquer la créativité de l'esprit humain en général, car l'évolution de la science se fait d'une manière très déterminée et selon des orientations bien définies. L'initiative de l'esprit a certainement sa part dans le processus, mais elle est largement dépendante des circonstances qu'elle n'a pas créées et surtout elle paraît commandée par des principes (non nécessairement explicites ni conscients) qui se présentent comme des conditions a priori du développement de la pensée et définissent ce qu'on pourrait appeler une logique cachée de l'invention. Dans les sciences formelles, comme on l'a déjà indiqué, les objets dont on s'occupe sont construits par des opérations appropriées de définition et de démonstration. Mais l'expérience historique montre que, dans cette

construction, on s'élève à des plans de généralité et, corrélativement, à des degrés d'efficacité, de plus en plus élevés. Or les généralisations ne se font pas de façon arbitraire ; elles sont imposées par la nature même des problèmes qui se posent (au niveau auquel on travaille à un moment donné). L'art de l'invention consiste à découvrir la bonne généralisation, mais il s'agit plus de *reconnaître* une forme en quelque sorte immanente au domaine sur lequel on opérait que de *créer* de toutes pièces, dans le seul souci de l'élégance ou de la généralité, de nouvelles structures. Dans les sciences empiriques, c'est la confrontation des modèles avec la réalité empirique qui, à certains moments, met en échec les modèles disponibles et force l'esprit à en construire de nouveaux, capables d'intégrer dans leur capacité explicative les faits récalcitrants. À certains moments, il suffit, pour obtenir un modèle satisfaisant, de modifier seulement certaines parties du modèle existant (par exemple certaines lois particulières, ou certaines conditions spécifiant comment le modèle peut être appliqué). A d'autres moments, on se heurte à des difficultés plus profondes et ce sont alors les bases *mêmes* du modèle existant qui doivent être modifiées : il y a, comme disent certains épistémologues, un *K* changement de paradigme ». La tendance générale est, ici aussi, celle de la généralisation. On voit s'unifier des théories partielles, on voit s'édifier des théories par rapport auxquelles les théories antérieures ne sont plus que des cas particuliers, on voit s'élaborer des modèles capables de couvrir des secteurs de plus en plus étendus de la réalité, et on est toujours à la recherche de théories unifiantes. (Ainsi la physique théorique actuelle tente de ramener à une seule les différentes catégories de forces connues. De même elle tente d'unifier relativité et quanta. Certains esprits tentent d'élaborer les instruments théoriques qui permettront un jour d'unifier les sciences physiques et les sciences biologiques, voire les sciences de la nature et les « sciences de l'homme »).

L'image scientifique du monde

Si maintenant nous nous tournons vers l'image du monde que nous donne la science, nous nous trouvons devant une multitude de résultats et une très grande variété de théories explicatives dont il n'est guère possible, à l'heure actuelle en tout cas, de dégager une vision unifiée. Les grandes disciplines — physique, biologie, psychologie, sociologie, histoire — restent fort séparées les unes des autres et chacune a ses propres méthodes d'investigation et son propre mode de conceptualisation. Il y a bien certaines tentatives pour jeter des ponts entre les différents domaines, par exemple à partir des idées tirées de la théorie de l'information, ou de la cybernétique, mais ces tentatives restent très fragmentaires et artificielles. La seule région où l'on commence à entrevoir de réelles possibilités de raccord est celle qui se trouve aux confins de la physico-chimie et de la biologie. Mais il ne semble pas que les résultats

acquis au niveau des supports physico-chimiques de la vie permettent, jusqu'ici en tout cas, d'éclairer vraiment les grands problèmes de la biologie, tels que celui de l'évolution et de la finalité. Cependant, il y a deux caractères généraux qui paraissent bien se dégager des représentations partielles que nous donne la science actuelle : d'une part, les effets de complexité, et d'autre part l'aspect évolutif de la réalité. Pendant très longtemps, la science a été dominée par le schème de l'analyse (qui demeure d'ailleurs extrêmement fructueux) : il s'agissait de découvrir les constituants des systèmes visibles, à un niveau de plus en plus élémentaire. Depuis un certain temps, l'attention s'est de plus en plus portée, au contraire, sur les conditions qui rendent possible l'émergence et la stabilité de systèmes complexes et sur les propriétés spécifiques qui résultent de la complexité. En particulier, on a pu montrer que plus un système est complexe, plus il est capable de s'organiser lui-même non seulement en vue de maintenir sa configuration caractéristique (sa structure) mais aussi en vue d'accroître éventuellement son degré de complexité (et dès lors l'efficacité de l'étendue de ses performances), à partir des informations qu'il peut accumuler. Ceci se vérifiant naturellement surtout des êtres vivants.

Par ailleurs, aussi bien la physique que la biologie (pour ne pas parler des sciences humaines, pour lesquelles l'historicité est une donnée fondamentale) nous ont appris que tout système est le siège de processus incessants et ne se maintient que grâce à un flux permanent d'interactions' et, d'autre part, qu'il y a des dérives globales qui vont dans un sens bien déterminé. La biologie nous fait apparaître une dérive ramifiante qui va dans le sens d'une diversification toujours plus poussée mais en même temps dans le sens de la complexité croissante. Et d'autre part, la cosmologie moderne nous fait apparaître l'univers dans son ensemble sous une forme essentiellement non statique. Le phénomène de l'expansion de l'univers (qui se manifeste par la récession des nébuleuses) peut être considéré comme une donnée de fait bien établie. En principe, on peut interpréter ce fait dans des modèles bien différents, dont les principaux sont celui de l'état stationnaire (pour lequel l'effet d'expansion est compensé par une création continue de matière) et ceux qui admettent une singularité initiale. Les résultats acquis depuis 1965 favorisent nettement cette dernière catégorie de modèles. Bien entendu, on ne peut jamais considérer une théorie scientifique comme définitive ; de nouveaux faits peuvent être découverts et peuvent obliger la cosmologie à imaginer de nouveaux modèles. D'autre part, il n'est pas encore possible, pour l'instant, de déterminer si l'univers est infini et si l'expansion se poursuivra indéfiniment ou s'il est fini et est entraîné dans une succession indéterminée de phases d'expansion et de contradiction. De toute façon, il semble acquis maintenant que la structure d'ensemble de l'univers doit être conçue sous une forme essentiellement évolutive (quelle que doit être la forme précise de la dynamique globale).

BIEN entendu, on ne peut mettre sur le même plan le mouvement d'auto-organisation et de complexification . qui caractérise la formation des systèmes hautement organisés, et tout particulièrement des systèmes vivants, et l'évolution structurale de l'univers. En un sens même, ces deux mouvements vont en sens contraire : l'un vers la concentration dans des formes de plus en plus individualisées, l'autre vers la dispersion. (Dans un modèle cosmologique cyclique, la phase de contraction qui suit la phase d'expansion doit être plutôt conçue comme un retour vers l'indifférencié que comme une montée vers l'individualité. Et dans un modèle à expansion indéfinie, il y a évidemment dissipation croissante de l'énergie). Mais il y a peut-être aussi entre eux une solidarité secrète qui nous échappe ; après tout, il n'est pas impossible que l'accroissement local d'organisation qui marque l'apparition des systèmes complexes se fasse aux dépens de l'énergie libérée dans le processus cosmique global. L'essentiel en tout cas est que nous sommes en présence de deux dérives globales, l'une qui est celle de la complexification individualisante, l'autre qui est comme l'enveloppe de la première et qui représente un immense et perpétuel brassage de l'énergie cosmique ; celle-ci est comme le fond non structuré à partir duquel les formes peuvent se produire et se transformer.

Comme on le voit, les deux points de vue, celui de la démarche scientifique et celui de l'image scientifique du monde, se rejoignent dans l'idée de dynamisme évolutif. On peut considérer en effet que le mouvement interne de développement de la science, à la faveur duquel s'élabore progressivement comme une approximation représentative du réel, dans laquelle celui-ci est élevé à la révélation de son intelligibilité immanente, ne fait que prolonger, au niveau d'une complexité de degré très élevé, caractérisée par la réflexivité, le mouvement d'auto-organisation qui traverse le réel (à tout le moins cette partie du réel qui est accessible à l'analyse scientifique).

La science, aide de la foi ?

Quelle peut être la signification de ces données du point de vue apologétique ? Il paraît difficile de prendre appui *de façon directe* sur la démarche scientifique ou certains de ses résultats pour construire des arguments qui pourraient acheminer vers la foi chrétienne, ou même simplement qui pourraient lui prêter, de l'extérieur, une certaine plausibilité. (Il faut en effet distinguer une argumentation qui est susceptible de conduire vers la foi, ou tout au moins vers la question de la foi, d'une argumentation qui consisterait seulement à montrer que la foi n'est pas à rejeter comme une position absurde. On peut considérer une croyance religieuse comme cohérente, respectable, ou même admirable dans ce qu'elle propose, ou comme répondant à certaines tendances profondes de

l'esprit humain, tout en restant à un point de vue purement intellectuel et sans se poser le moins du monde la question d'une éventuelle approche existentielle de cette croyance). Sans même parler de la naïveté qui caractérise toute forme de « concordisme », on ne voit pas très bien comment tel ou tel acquis scientifique pourrait être présenté comme soutien de telle ou telle vérité de foi. D'autant plus qu'il faut toujours compter avec le caractère relatif, et en principe toujours provisoire et révisable, des « vérités » scientifiques !

Mais par ailleurs, il serait décevant, et sans doute non justifié du point de vue de la foi elle-même, de considérer la science comme totalement dépourvue de toute valeur de signe, comme entièrement *neutre* à l'égard de toute démarche à portée apologétique. La foi, en effet, bien qu'elle soit essentiellement don de l'Esprit, doit trouver appui dans les ressources de l'intelligence et du cœur ; si elle excède les pouvoirs de la raison, elle doit pouvoir trouver dans la raison non seulement comme un lieu d'accueil qu'elle éclaire de sa propre lumière, mais aussi comme une puissance qui prête son propre dynamisme à l'œuvre qu'elle accomplit en l'homme. Il y a un appel qui va de la foi vers la raison ; il justifie à la fois la théologie, en ce que le contenu de la foi se donne à comprendre et demande à être approché par les ressources du concept, et l'apologétique, en ce que la démarche de la foi doit pouvoir s'appuyer sur des motifs reconnaissables par la raison, doit pouvoir trouver dans la raison même des justifications, non totalement déterminantes sans doute (ce qui correspondrait à une rationalisation de la foi), mais à tout le moins éclairantes pour l'esprit et susceptibles même d'ouvrir le cœur à l'écoute de la Parole. Or, il serait presque inconcevable, dans ces conditions, que la science — en laquelle on peut dire que la raison humaine s'est exprimée de façon particulièrement éminente — n'ait aucune contribution à apporter à ces justifications de la foi qu'il appartient à la raison de fournir.

Les apports négatifs de la science à la foi : non-contradiction, impuissance

Il faudrait tout d'abord écarter, non comme totalement dépourvues de valeur, mais en tout cas comme n'ayant qu'une signification très secondaire, les *argumentations d'allure négative*. Elles peuvent être parfois utiles, mais elles restent en somme extérieures à la science elle-même. Il y en a de deux sortes. Il y a d'abord les mises au point qui consistent à montrer que la science ne contredit pas la foi et que, dans tous les cas où certaines doctrines scientifiques ont pu donner lieu à des argumentations dirigées contre la foi, une analyse un peu approfondie a pu montrer qu'il s'agissait de malentendus, reposant soit sur une interprétation

erronée du véritable contenu de ces doctrines, soit sur des extrapolations de caractère spéculatif qui n'étaient pas scientifiquement fondées. (Ce genre de mise au point, tout négatif qu'il soit, est parfois très important. Que l'on songe aux débats auxquels a pu donner lieu la théorie de l'évolution. Que l'on songe aussi — pour prendre un exemple plus actuel et en un certain sens plus difficile — aux explications « réductionnistes » données par certaines sciences humaines, ou plus exactement par certaines théories relevant du domaine des sciences humaines, du phénomène religieux en général, de l'expérience chrétienne en particulier). Les clarifications qui ont été nécessaires lorsque d'apparentes contradictions se sont manifestées entre la science et la foi ont rendu, il faut le remarquer, le plus grand service à la compréhension de la foi elle-même, en contribuant à la purifier et à la détacher de certaines conceptions cosmologiques auxquelles elle avait pu, historiquement (et à travers les tentatives d'interprétation conceptuelle auxquelles elle a donné lieu au cours des siècles), se trouver plus ou moins associée (sans que l'on s'en soit toujours bien rendu compte). L'effort de clarification joue donc dans les deux sens : à la fois pour préciser la portée exacte de certaines affirmations scientifiques et pour préciser le véritable contenu de la foi.

Par ailleurs, il y a les argumentations qui font valoir le caractère limité de la science et son *impuissance* à résoudre les problèmes qui sont les plus chargés de signification pour l'homme : problèmes éthiques, problèmes relatifs au sens de l'existence et à la destinée humaine. Faisant crédit à la science de tout ce qu'elle apporte au plan d'une connaissance objective du réel (d'ailleurs limitée à ces régions qui sont accessibles aux procédures de vérification admises par la pratique scientifique), elles tentent de montrer qu'il y a d'autres ordres de faits que ceux dont la science s'occupe, d'autres domaines d'expérience que ceux pour lesquels elle est compétente, d'autres questions que celles qui sont pertinentes à ses yeux (en fonction de ses méthodes et de ses procédés d'investigation et d'explication), et que c'est précisément à ces régions qui sont situées au-delà du champ de la science qu'appartient la problématique religieuse. Ce genre de considération est naturellement parfaitement légitime, et partiellement éclairant. Mais il reste insuffisant, en ce qu'il se borne à mettre en jeu ce qu'on pourrait appeler une *stratégie de confinement* : on tente de circonscrire le plus exactement possible le domaine de ce qui est accessible à la méthode scientifique, on reconnaît à la science une compétence pleine et entière, et même une sorte de souveraineté, sur ce domaine, et on se préoccupe essentiellement de montrer que l'expérience religieuse (et l'expérience chrétienne en particulier) se situe « ailleurs ». Au prix d'une séparation complète entre connaissance scientifique et vie de foi, on neutralise entièrement la science par rapport à la foi : étant située dans *l'en-deçà* de la foi, elle n'a évidemment aucun argument à faire valoir contre la foi, mais elle n'a pas non plus le moindre soutien à lui apporter.

Aspects positifs

Or il faudrait se demander s'il n'y a pas place pour une conception plus positive de la signification de la science par rapport à la foi. Il y a, bien entendu, une lecture possible de l'effort de la raison scientifique à la lumière de la foi ; une telle lecture doit pouvoir mettre en évidence le sens chrétien possible de la science. Mais si on se place dans une perspective apologétique, on ne peut — c'est un impératif de méthode — présupposer la foi ; on ne peut donc invoquer à l'avance une interprétation de la science qui serait déjà celle d'une vision chrétienne. Il faudrait pouvoir au contraire déceler dans la raison scientifique elle-même des indices susceptibles sinon de conduire par leur propre vertu vers la foi, à tout le moins de contribuer à un certain type de cheminement vers la foi. Or précisément deux indications, relevées déjà dans ce qui précède, pourront servir de point d'appui à une démarche de caractère positif : le caractère local des procédures de validation utilisées par la science, le caractère dynamique de sa vision du réel et de sa propre démarche.

L'inversion du point de vue

Une démarche apologétique appropriée au fait chrétien devrait, semble-t-il, s'articuler en deux étapes : d'abord, il s'agirait d'ouvrir la dimension existentielle à l'intérieur de laquelle pourrait être posée la question d'une éventuelle initiative de Dieu à l'égard de l'homme, et ensuite il s'agirait de préparer l'esprit à reconnaître dans le Christ Jésus non seulement le signe mais la réalité même de la manifestation de Dieu dans l'histoire. Ces deux étapes sont de nature très différente : la première doit acheminer vers l'évocation d'une possibilité, qui doit devenir l'objet d'une attente, la seconde doit tenter de faire saisir la signification de ce qui s'est attesté dans les événements historiques qui ont marqué la vie de Jésus de Nazareth. D'un côté, il s'agit donc de dépasser l'ordre du visible pour s'élever à une certaine représentation de son principe, ce qui implique un certain mouvement de totalisation ; non pas que le principe soit conçu simplement comme la totalité, mais en ce sens qu'il n'est possible de penser le réel dans son principe qu'à la condition de le saisir dans sa totalité en tant que, précisément, comme totalité, il demande à être fondé en un être qui à la fois lui soit immanent ; et s'en distingue absolument. Et d'un autre côté, il s'agit de saisir dans une réalité visible singulière la présence même de ce qui, pourtant, selon la logique de la première étape, se retranche de toute visibilité.

L'hypothèse de travail qui sera proposée ici est que *le dynamisme révélé par la science peut servir de point de départ à l'argumentation constituant la première étape de la démarche apologétique et que le caractère local de la démarche scientifique peut servir d'appui à la*

deuxième étape. Les seules indications fournies par la vision scientifique du monde ne suffisent évidemment pas à faire apparaître ce qu'on pourrait appeler l'espace du révélabile. La raison scientifique a sa propre cohérence et se suffit à elle-même, du moins du point de vue de ses finalités propres ; lorsqu'elle se heurte à des limites, ou bien elle fait l'hypothèse que ces limites sont provisoires et que de nouveaux développements de ses méthodes lui permettront de pousser un jour l'investigation plus loin, ou bien, dans certains cas, elle reconnaît purement et simplement qu'elle se trouve devant des questions qu'il serait absolument vain, pour elle, de vouloir aborder. Dans sa forme la plus radicale, elle sera tentée de dire qu'il s'agit là de questions dénuées de sens, de pseudo-questions ; quand elle est nuancée, elle admet qu'il peut exister des questions sensées qui tombent en dehors de ses compétences. Mais au fond, les deux attitudes reviennent presque au même ; car prétendre, *du point de vue* de la raison scientifique, qu'une question est dépourvue de sens, c'est dire seulement qu'il s'agit là de questions sur lesquelles les méthodes de la science n'ont pas de prise. Pour entrer dans une perspective apologétique, il faut nécessairement sortir de la sphère de la rationalité scientifique et mettre en jeu une rationalité de type herméneutique. Il s'agira non pas d'oublier la science mais de la considérer globalement, tant dans sa démarche que dans ses résultats, pour l'interroger quant à son sens. Or, une telle interrogation n'est possible que si le mouvement interne de la science lui fournit par lui-même des suggestions sur lesquelles elle pourra s'appuyer. La difficulté, c'est que l'esprit formé à la démarche scientifique ne peut accepter d'entrer dans une perspective herméneutique qu'à la condition de lire d'une certaine manière ses propres instaurations, de prendre un recul suffisant à leur égard, de les considérer comme posant en quelque sorte des questions de second ordre, de caractère global (des questions qui ne relèvent plus de la méthodologie scientifique elle-même, mais qui sont comme appelées par l'allure générale des résultats obtenus). Autrement dit, il faut, pour entrer dans la dimension d'une démarche apologétique, une sorte de conversion, l'acceptation d'une autre façon de voir et d'interroger, la disposition à répondre à un pressentiment qui vient d'ailleurs.

OR c'est précisément la nature de cet « ailleurs » qui fait question. Une fois que l'esprit s'est trouvé placé dans le champ de force d'une sollicitation de sens, il lui suffit de se laisser conduire par les indications mêmes qu'il reçoit, de laisser le questionnement qui le saisit se développer en lui et prendre une forme de plus en plus concrète. Mais ce questionnement lui-même ne peut apparaître qu'à une conscience déjà suffisamment attentive pour ne rien négliger des indices qui peuvent ébranler ses assurances provisoires, pour capter les formes les plus ténues des inquiétudes qui peuvent lui survenir et à travers

lesquelles peut commencer à se manifester à elle ce qui la met en question. Le questionnement dont il s'agit ici doit au fond se précéder lui-même ; il ne peut devenir explicite qu'à la condition d'être déjà opérant. S'il peut en être ainsi, c'est qu'il est constitutif de la structure de l'esprit ; il n'a pas à être construit, mais seulement à être découvert, et progressivement approfondi.

Mais si ceci peut être admis, comment pourra se présenter une exégèse de la science à portée apologétique ? L'objectif auquel il faudrait pouvoir parvenir, c'est, comme on l'a indiqué déjà, la mise en évidence de l'espace du révélabile. Mais cela suppose, concrètement, que l'on puisse se faire une certaine idée de Dieu, non seulement comme principe du réel (à la manière de la métaphysique) mais, si l'on peut ainsi parler, comme enjeu décisif pour l'homme. En d'autres termes, il s'agit de passer d'une perspective simplement spéculative à une perspective éthico-sotériologique. Et on voit difficilement comment une telle perspective pourrait véritablement prendre consistance si elle ne peut s'appuyer sur la conception d'un Dieu véritablement personnel. Or, à première vue, la position de la science est simplement cognitive ; la raison scientifique, en tant que telle, ne vise rien d'autre, semble-t-il, qu'une représentation aussi adéquate que possible du réel. On pourrait concevoir une réflexion de type purement spéculatif, prenant appui sur l'image dynamique du monde, et cherchant à saturer de sens une telle vision en rattachant le mouvement de la réalité visible à un dynamisme métémpirique, à la fois source de tout le déploiement des formes visibles et point de convergence vers lequel se dépassent les grandes lignes évolutives. Pour telle réflexion, la dynamique de la nature (se prolongeant en celle de l'esprit humain) serait interprétée comme signe d'une énergie non limitée (dont elle ne pourrait bien entendu se faire une idée que de façon analogique, en s'appuyant précisément sur le schème énergétique suggéré par la vision scientifique), à la fois diffuseuse et implosive : c'est à partir de cette énergie que toute position d'être recevrait ce qui la fait tenir par elle-même, et c'est en elle que tout viendrait se recueillir, comme un lieu hors du temps où tout ce qui a été produit est appelé à être sauvé de la perte dans l'irrévocablement révolu. Bien entendu, une interprétation spéculative de ce genre pose de redoutables problèmes méthodologiques qu'il ne peut être question d'approfondir ici. En fait, ce qui est en cause, c'est la possibilité d'une lecture de la réalité visible à la lumière de l'idée de création. Ce qu'il faut souligner dans le présent contexte, c'est simplement qu'une telle lecture peut effectivement s'appuyer sur la vision de la nature que nous donne la science. La question qui doit être clarifiée du point de vue méthodologique, c'est celle du statut de l'horizon de questionnement à partir duquel et par rapport auquel une interprétation spéculative, capable de rejoindre l'idée de création, peut être tentée. Mais, même s'il faut admettre qu'un tel horizon se situe au-delà de celui qui définit la rationalité scientifique, on pourra faire remarquer que les traits majeurs de la vision scientifique moderne fournissent à la démarche interprétative non seulement un point de départ (sous la forme de la réalité

donnée à partir de laquelle l'interprétation peut s'amorcer) mais aussi des analogies (de type dynamique précisément), qui paraissent particulièrement aptes à soutenir une élaboration spéculative adéquate de l'idée de source créatrice.

IL reste, cependant, qu'une simple représentation spéculative ne suffit pas, et même qu'elle serait de nature à fausser complètement la visée interprétative qui tente de s'exprimer en elle, puisqu'il est de la nature d'une telle visée de dépasser, précisément, l'ordre du représentable. C'est ce caractère paradoxal d'une expression qui doit bien se dire en concepts et qui cependant doit éviter de se figer en représentation que tente, précisément, de signaler la distinction invoquée plus haut entre l'ordre cognitif et l'ordre spéculatif. Mais si l'idée d'une source créatrice doit nous conduire au-delà de la représentation et nous ouvrir ce qu'on a appelé ci-dessus l'espace du révélable, c'est qu'elle n'est pas, en son essence, de nature théorique, mais ne prend sa portée que par rapport à une interrogation qui concerne l'être humain comme destinée, c'est-à-dire à la fois comme question pour lui-même et comme porteur de la responsabilité de son propre être (non sans doute dans sa simple position d'être mais dans son pouvoir-être et sans son devoir-être, dans ce qu'on pourrait appeler la qualité de son être). La dimension qu'il s'agit de rendre sensible à l'esprit, ce n'est pas simplement celle d'une région de principes (au sens où la pense la spéculation métaphysique), mais celle d'un retrait donateur d'être et de sens qui est à la fois l'énigme la plus essentielle et l'objet d'une attente véritablement constitutive. Ce retrait est celui d'un abîme, qui se dérobe sous tous les fondements, qui se soustrait à toutes les figurations, qui est en-deçà de toutes les constructions, et qui n'est pas pourtant l'indifférencié préalable à toute configuration, à toute mise en ordre du monde, qui doit être pensé au contraire comme la tension suprême à partir de laquelle toute forme, toute organisation, toute créativité, toute dérive évolutive devient possible. Ce retrait est donc comme l'infinie récession ontologique d'où tout ce qui est puise ce qui lui donne de se poser dans l'être, et aussi comme l'infinie proximité en laquelle tout ce qui croît et se construit est appelé à trouver sa consommation, donc son sens. En tant que retrait, la dimension constituante originaire évoquée ici est au-delà de toute question déterminée. Elle est pourtant appel incessant à une compréhension qui voudrait tenter d'en saisir le lieu, la nature, les attributs ; elle est comme l'infini-tisation de toute question, comme ce qui à la fois met en échec tout questionnement et cependant, en même temps, relance inlassablement le questionnement le plus radical. C'est en ce sens qu'elle est énigme : par sa proximité, le retrait se donne à saisir, il est comme à notre portée, prêt à entrer dans l'espace de notre compréhension, et, par son éloignement, il nous entraîne dans une marche infinie, qui ne prend cependant jamais l'allure d'une démarche vaine mais nous place au contraire toujours

dans l'imminence d'une révélation, en raison de l'espérance que le retrait même, par sa proximité, fait lever toujours à nouveau dans les cœurs écoutants. Mais si le mode de la donation de l'énigme est bien celui qu'indique la catégorie de l'espérance, c'est qu'elle ne peut être présente que comme le pressentiment de ce en quoi l'existence — comme question pour elle-même et responsabilité d'elle-même — est appelée à s'accomplir. La démarche herméneutique qui constitue le premier versant de l'apologétique n'est spéculative que dans la mesure où elle est existentielle, et donc éthico-sotériologique : le lieu en lequel l'existence est en question, c'est précisément celui où il doit être décidé de la qualité de son être, et ce lieu est à la fois ce qui est indiqué par son devoir-être (aspect éthique) et par l'attente de sa vérité (aspect sotériologique).

OR la démarche scientifique, sous cet aspect également, a quelque chose à apporter à l'apologétique. On ne peut en effet la réduire entièrement à la dimension cognitive, comme pourtant les apparences le suggèrent. Le dynamisme qui sous-tend la raison scientifique n'est pas seulement celui d'une croissance qualitative, en vertu de laquelle l'image qu'elle se forge du monde s'étend et s'approfondit de façon régulière, il a aussi un caractère éthique, en ce sens qu'il est constitué lui-même, en dernière instance, par une initiative en vertu de laquelle la raison scientifique s'assume elle-même, *en* tant que responsable d'elle-même, dans la mission par laquelle elle se sent appelée et pour ainsi dire convoquée devant elle-même. Mission qui n'est jamais vraiment explicite, qui ne se révèle qu'au fur et à mesure que l'esprit scientifique produit effectivement ses œuvres, qui le porte pourtant toujours en avant de lui-même, dont il pressent, en chacune de ses réalisations, qu'elle lui impose des exigences auxquelles aucune réalisation particulière ne saurait adéquatement répondre. Or précisément, dans ce pressentiment s'annonce une tension plus fondamentale, dont il n'est que la réfraction au niveau de l'entreprise scientifique, et qui est constitutive de l'être humain lui-même, en tant qu'il est toujours en attente de son sens, de sa vérité, de sa qualité ultime, de son adéquation à lui-même. Ainsi, à condition de prendre appui *simultanément* sur ce que suggère une vision dynamique de la nature et de l'esprit *et* sur la structure existentielle que révèle, à sa manière, le dynamisme constituant de la raison scientifique, la démarche herméneutique dispose des matériaux nécessaires pour élaborer une interprétation capable de faire apparaître, aux yeux de l'esprit, un horizon qui ait à la fois les caractères de ce retrait en lequel se retranche ce qui est à la source de l'être et du sens et les caractères de cette énigme en laquelle l'existence sait que se trouve cachée sa vérité mais dont elle ne peut, par elle-même, qu'attendre, dans l'espérance, le don de la miséricorde.

Or l'essentiel de la foi chrétienne est de nous dire que ce don vient, paradoxalement, non dans l'évidence d'une manifestation fulgurante devant

laquelle l'esprit ne saurait que s'abîmer, ni dans la souveraineté d'une figuration sublime en laquelle tout serait consommé d'un seul coup, mais dans la finitude, l'obscurité, la discrétion, la fragilité et le mystère d'une manifestation qui est bien présence personnelle, celle du Christ vivant, qui est bien attestation, en laquelle le Christ rend témoignage de lui-même, mais sous une forme qui est comme accordée par essence à la nature même du retrait qui devient manifeste, qui reste en elle-même énigmatique : il faut déjà les yeux de la foi, donc le don de la grâce, la lumière de la miséricorde, pour reconnaître en Jésus le Fils du Dieu vivant, pour confesser qu'en celui qui, pour beaucoup, n'est qu'un grand prophète ou une grande figure éthique s'est incarné le Verbe de Dieu. C'est ici peut-être que se situe la partie la plus difficile de l'apologétique, car c'est ici qu'elle atteint le cœur même du mystère chrétien, la révélation de Dieu en Jésus-Christ, la réalisation du salut en et par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Mais ici aussi la démarche scientifique peut apporter sa contribution à la démarche apologétique, par ce qu'on pourrait appeler l'analogie de sa méthode. Comme on l'a vu, cette méthode est celle de la vérification locale. L'analyse de la démarche scientifique peut rendre l'esprit attentif à la valeur irremplaçable du « local », même par rapport à des représentations d'une très grande ampleur. Elle peut faire comprendre comment de très vastes enjeux (cognitifs en l'occurrence) peuvent venir se particulariser, et même s'individualiser, à certains moments, en des événements cruciaux, qui prennent alors véritablement valeur de « signes » à l'égard de ce qui est en jeu (la validité de tel ou tel ensemble conceptuel). Bien entendu, il ne s'agit là que d'une analogie. Mais elle a sa vertu, en ce qu'elle peut mettre en garde contre les tentatives de nature gnostique, qui s'efforcent au fond d'échapper au paradoxe de l'incarnation, et créer des dispositions d'esprit favorables à une reconnaissance authentique de la valeur des « signes », en ce qu'ils ont précisément de limité et de contingent, et, plus profondément, à l'acceptation résolue de ce qu'on pourrait qualifier d'un mot comme l'« historicité » de la révélation.

CECI dit, il reste nécessaire de souligner que ce n'est que par la médiation d'une démarche interprétative, accordée déjà secrètement à ce qu'elle doit pouvoir montrer aussi explicitement que possible, que les instaurations de la raison scientifique peuvent être mises à profit par une recherche apologétique. Il y aurait bien entendu à s'interroger sur la rationalité d'une telle démarche. Ceci demanderait une réflexion approfondie sur la nature de la raison, sur les modalités de sa différenciation interne, sur ses divers niveaux de réalisation. Il faudrait montrer que la raison scientifique n'épuise pas le champ du rationnel, mais n'en est qu'une composante, et qu'il y a place pour une rationalité herméneutique et même pour une rationalité spéculative.

Mais au fond c'est la même puissance d'éclairement qui opère en ces différents ordres et c'est un même dynamisme profond qui se manifeste en chacun d'eux. Ce que peut la raison, en définitive, dans l'horizon du souci apologétique, c'est montrer ce qu'il en est d'elle-même, non seulement en ses oeuvres visibles mais aussi en ses présuppositions, et c'est ainsi de faire apparaître qu'elle est traversée par un élan qui porte l'esprit au-delà de ce qu'elle est capable d'instaurer. C'est cet élan intérieur qui fonde le pressentiment et l'attente dont il appartient à la foi (en tant qu'elle est grâce) de faire voir la portée véritable (dans le moment de l'espérance, qui assume l'attente et la transfigure) et que les promesses qu'elle apporte sont seules à pouvoir combler.

Jean LADRIÈRE

Jean Ladrière, né en 1921. Etudes de mathématiques, physique et philosophie. Professeur à l'Université de Louvain. Membre du « Centre de recherches et d'information socio-politique » de Bruxelles. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Les limitations internes des formalismes*, Paris-Louvain, 1957 ; *L'articulation du sens*, Paris, 1970 ; *Les enjeux de la rationalité*, Paris, 1977.

A NOS LECTEURS ET ABONNÉS

L'audience qu'a pu trouver *Communio* nous avait permis de maintenir depuis trois ans les mêmes prix — malgré plusieurs augmentations des frais d'impression, de routage et de secrétariat. Afin d'assurer, à travers l'équilibre de notre gestion, l'indépendance et la survie de la revue, nous nous voyons aujourd'hui contraints par de nouvelles hausses à réviser nos conditions (exclusivement pour ce qui est des tarifs en francs français ; voir page 95). Nous sommes prêts à consentir les mêmes prix que par le passé à ceux qui seraient dans l'impossibilité de faire face à ces augmentations, et espérons que ceux qui le peuvent aideront, par des abonnements de soutien ou de parrainage, à compenser ces réductions, qui sont à coup sûr infiniment préférables à des renoncements pour des raisons matérielles.

Jean de FABRÈGUES :

La maïeutique de l'absence

Ou : un demi-siècle d'apologétique

La longue expérience des rencontres intellectuelles a permis de comprendre que l'apologétique consiste moins en un débat d'arguments, qu'a, plus souvent, pouvoir et savoir réinterpréter des questions ou des tentatives, et à faire enfanter ce que les absences laissent mourir ou pourraient faire mûrir.

LE garçon qui, dans les années 1925-1930, lit André Breton et les surréalistes posant la question : « qui suis-je ? », entend que c'est une question au christianisme et qu'il faut répondre, que fait-il ? De l'apologétique. Quand il recueille avec ferveur la parole, aujourd'hui encore si percutante, du même Breton : *tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement* » (1), quand il pointe là une postulation du méta-physique, que fait le même garçon ? Une préparation à l'apologétique.

Quand, peu d'années plus tard, le même ou ses homologues découvrent, dans *La crise du progrès* de Georges Friedmann (2) et dans la littérature marxisante de ce type, une perspective ouvrant sur autre chose que la raison idéaliste et univoque à l'œuvre dans les philosophies de la conscience pure, c'est encore une incitation à l'apologétique.

A qui dira : « apologétique d'intellectuels », on répondra : voyez la suite de l'histoire.

Il y a une histoire du drame surréaliste, car c'est un drame, et qui sous-tend, trop souvent inaperçue, toute une part de l'hier et de l'aujourd'hui, au cœur même ou comme toile de fond des querelles linguistiques et de l'expression, précisément, métaphysique.

(1) André Breton, *Second manifeste du surréalisme*, 1930.

(2) Georges Friedmann, *La crise du progrès*, N.R.F., Paris, 1936.

L'histoire du drame surréaliste, c'est le suicide de René Crevel, de Jacques Vaché, de quelques autres que nous avons connus. Si l'on réédite aujourd'hui les *Lettres* de Vaché c'est qu'elles ont *actualité*. L'histoire du drame surréaliste, c'est l'influence d'Aragon et d'Éluard, c'est l'entrée « en religion » de Pierre Reverdy et de quelques autres, c'est la venue dans la communion catholique de Michel Carrouges qui avait tant fait pour introduire à André Breton, c'est son livre trop peu connu : *La Mystique du Surhomme* (3).

L'histoire du drame surréaliste est une histoire d'apologétique des profonds, des questions ultimes, qui n'affleurent ou ne mûrissent que lentement, mais nourrissent jusque dans l'inconscient tout un fragment d'époque.

L'histoire des questions posées par Friedmann au « Progrès », c'est un tiers de siècle où émergent les impasses de la techno-structure et de l'auto-suffisance de l'homme confiant en ses pouvoirs, où apparaît l'impuissance des Savoirs de la raison univoque. Histoire *apologétique* dès l'origine et qui n'a cessé de l'être : dans son dernier livre (4), Friedmann en rapporte les échos, et se montre tourné vers des paroles chrétiennes (Mounier, Teilhard, d'autres encore), et quelque peu déçu. Comment ne pas évoquer ici les derniers entretiens avec Friedmann, son angoisse de maintenir ouverte, possible, la voie vers l'appel à ce qu'il nommait « *les hautes causes* » ? Le dialogue avec Friedmann et ceux qui le suivaient, qu'était-ce autre qu'apologétique ?

L'APOLOGÉTIQUE apparaît alors comme d'abord une *écoute* : écoute attentive, profonde, on osera dire : amoureuse. Écoute de *ce qui parle* dans l'homme, dans son drame et dans son histoire. Écoute de la parole *authentique*, du drame *véridique*. Mais précisément, comment déceler l'authentique, quel est le « discernement des esprits » ? Il n'est d'apologétique qu'entée, fondée sur une vie de foi, sur une lumière de la foi toujours redemandée et consentie. Car c'est la lumière de la Parole qui illumine le monde, qui le révèle à lui-même, lui dit ce qu'il est. Le monde ne révèle pas à *lui seul* le sens de la Parole — et pourtant il faut maintenir ce qu'on vient de dire : l'apologétique, c'est l'écoute intime et amoureuse de l'appel du monde. Étranges propos, paradoxe insoutenable : qu'attendre de l'écoute et du spectacle du monde, si sa lumière lui vient d'ailleurs ? Et quelle vanité, de croire que nous portons cette lumière !

L'APOLOGÉTIQUE COMME MAÏEUTIQUE DE L'ABSENCE

Le paradoxe de cet enfantement est précisément le cœur du paradoxe chrétien parce que c'est le cœur du paradoxe humain — ce que cette époque est en train de très lentement et très obscurément redécouvrir : que le paradoxe et le

(3) Michel Carrouges, *La Mystique du Surhomme*, N.R.F., Paris, 1948. Lautréamont, Bataille, Kafka, y sont scrutés, l'identité et la discorde évoquées.

(4) Georges Friedmann, *La puissance et la sagesse*, N.R.F., Paris, 1970.

mystère ne sont pas apportés du dehors dans le monde, mais que le monde est paradoxal et mystère qui ne *prennent sens* que dans la lumière du message du Christ. L'apologétique est le déchiffrement, dans le paradoxe et le mystère du monde, de la présence d'une absence qui *appelle*.

C'est pourquoi toute apologétique qui consent d'entrée de jeu à accepter le monde et l'homme dans leur autosuffisance ne ferme pas seulement le chemin vers la Parole, mais participe au désespoir, à l'insatisfaction, au non-sens de l'homme et du monde. Le chrétien ne sait ici qu'une chose : c'est qu'il a reçu *ce don*, reçu une bribe de lumière et qu'il en est comptable : envers l'Amour qui lui a fait ce don, envers les hommes *pour qui* il l'a reçu. « Que la lumière ne soit pas sous le boisseau ». Ce que l'apologétique écoute dans le monde, c'est ce qu'il porte *d'appel*. Il y a — souvent — un appel dans le refus de la lumière et dans le désespoir. L'apologétique les écoute : pour y entendre l'appel, le débri-der de ce qu'il *porte*.

Le demi-siècle qui s'achève nous a donné à voir (et à aimer) des *apologètes* bien divers et qui ne se sont jamais présentés tels : Bernanos, Claudel, et dans un tout autre ordre la prophétique Madeleine Delbrêl... La liste serait longue. Pourquoi le *Soleil de Satan*, la *Joie* et le *Curé de Campagne* ont-ils fait besogne apologétique ? Pourquoi le *Soulier de Satin*, le *Partage de Midi* et la correspondance de Rivière avec Claudel *tiennent-ils*, *parlent-ils* encore aujourd'hui ? Parce que derrière eux, en eux, il y a le roc d'une inébranlable foi — mais qui regarde le monde et se mesure avec lui. Pourquoi *Nous autres gens des rues* et *La Joie de Croire* gardent-ils, vingt ans après, toute leur force ? Parce que le regard d'amour de Madeleine Delbrêl sur les hommes, sa si ardente présence à leur vie et à leur drame quotidiens sont greffés sur son inextinguible confiance dans la lumière du Christ : la lumière éclaire le drame et c'est parce que le drame est ainsi illuminé qu'il *déliure* son appel à la lumière et *révèle* qu'il en est habité.

Dans la belle lettre de Maritain à Cocteau — qui est toujours apologétique et qu'on devrait relire — le premier (qui était aussi l'auteur des *Degrés du Savoir*) constate qu'André Gide voulait « *ne voyager qu'en pays plat* » et en même temps « *croire au diable... et marier le ciel et l'enfer* ». L'apologétique montre aux hommes qui croient pouvoir « *voyager en pays plat* » que leur chemin est en vérité sillonné d'abîmes qu'ils refusent d'assumer. Le *sunlight* de l'apologétique est de rendre évidents ces *abîmes* : non pas seulement (et peut-être pas d'abord), comme on pourrait le croire, les abîmes du mal, mais les abîmes de la demande de sens, de l'appel au sens, de la nécessité du sens. Traitant de Gide, Maritain montrait chez l'auteur des *Nourritures Terrestres* toute l'œuvre de l'écrivain « immoraliste », tendue à justifier une *morale*, à la fonder sur une espèce d'ontologie naturaliste (*Corydon*) qui ruinait tout l'édifice et créait la plus déchirante des contradictions entre la volonté furieuse de justification et le repli final sur un constat de platitude vide de signification. Dans la même *Lettre à Cocteau*, Maritain a ces deux lignes : « *Le cœur de l'homme, dit Freud, est creux et plein d'ordures. Non, c'est Pascal qui parle ainsi* ». Cas type de la transformation — de la transfiguration — par le regard apologétique du constat en lieu que la Lumière peut inonder de sens.

Au fond du fond, rien de plus simple que l'apologétique, rien de plus évident : c'est de montrer la correspondance du message du Salut à l'attente humaine. Elle chemine toujours comme en échelle de perroquet : écoutant cette attente pour l'accoucher de ce qu'elle recèle, écoutant le message révélé pour y entendre la correspondance à ce qui demande d'être accouché. Dieu renseigne sur l'homme et lui dit ce qu'il est, mais l'homme renseigne sur Dieu par son attente et sa soif. L'apologétique est le perpétuel dialogue entre ces deux dialogues. On en a choisi plus haut quelques exemples qui ont éclairé nos jeunes années, peut-être enseigné ce qu'était une apologétique vivante, enseigné à coup sûr qu'il n'était d'apologétique que vivante, au contact du cœur et de l'esprit des hommes, *au ras* de leur désir, pour le saisir comme à *l'état naissant*, quand il ne s'est pas crispé encore dans ses systèmes, ses formes mortes, où le refus est le presque inévitable revers de toute construction déjà cristallisée dans la superbe de la suffisance.

LES « RATÉS » DE L'APOLOGÉTIQUE DE CIRCONSTANCE

Les trente années que nous venons de vivre sont jonchées de *cas* apologétiques dans les choses du monde et dans celles de l'esprit. Les avons-nous toujours saisis — au double sens du mot — et saisis à *temps* ? Certainement pas. Les raisons pour lesquelles l'appel n'a pas toujours reçu réponse ont grand sens. Tantôt ce fut pour n'avoir pas écouté assez profondément l'appel, tantôt pour avoir voulu lui répondre trop vite et trop pour en satisfaire le cri le plus extérieur. On ne se chargera pas ici de *répartir* ces mauvais cas. Il y aurait beaucoup à dire sur l'espèce de surdité qui nous a saisis en face du cher Merleau-Ponty et de sa redécouverte du corps comme de sa réflexion sur les *aventures de la Dialectique*. Beaucoup à dire aussi sur le temps qui fut mis à porter la discussion avec le marxisme à son plan ontologique. Exemples où il s'avère que l'apologétique doit être authentiquement profonde, et qu'une certaine apologétique rapide de la lettre ou de la circonstance manque doublement à son être : elle ne répond pas à l'appel, elle ne reçoit pas pour l'engranger ce que l'appel contenait de vérité humaine, éclairant *en retour* la relation de l'homme à Dieu.

On choisira donc ici — arbitrairement encore — deux cas où la « besogne apologétique » avait beaucoup à faire. En vérité, on les choisit parce qu'ils nous paraissent proches de ce qui revient sur nous aujourd'hui. Il y eut le cas Beckett : ces personnages vidés de densité humaine, étrangers à tout échange, à tout engagement, parce qu'échange et engagement leur paraissaient *nuls*. Nuls par absence de conscience ou de raison ? Tout au contraire, par une raison et une conscience débouchant, à ce qu'elles ont cru être le sommet de leur être, sur le néant et l'absence de sens dans un irrémédiable solipsisme devenant mutisme, *silence sur soi-même*. Le personnage de Beckett, c'est l'aboutissement de l'homme de l'esprit selon Valéry, se réduisant à un « *refus indéfini d'être quoi que ce soit* ». Mais ici, il n'y a plus même place pour l'*acte* de refus, et J.-M. Domenach prenait la route apologétique quand il montrait chez Beckett

l'absence du « pivot de l'identité », l'émigration hors de toute *histoire* humaine, une conscience qui ne sait plus *de quoi elle est conscience* (5). Singulières questions sur « l'homme », lieux apologetiques, lieux où l'absence invoquait : y avons-nous assez porté le regard ?

Autre grand *cas* de ces trente années : le Camus, surtout, de la *Peste et de l'Homme Révolté*. Il est loin d'être trop tard pour réfléchir aujourd'hui sur les pages de ce dernier livre qui traitent du « refus du salut », analysent les régicides de 93 comme déicides, sur celles surtout où l'auteur de *L'Etranger* montrait que « l'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée d travers l'histoire ». Questions pour l'apologetique, questions qui nous reviennent aujourd'hui de toutes parts (de Glucksmann à Lévy et à bien d'autres) et ouvrent avec précision sur le grand débat autour de Dostoïevsky et du Grand Inquisiteur, toile de fond de Soljénitsyne au-delà même du *Goulag* (6), question sur le savoir comme *absolu*, sur le rapport du savoir et du pouvoir... et sur l'Eglise.

DU PAIN A LA PAROLE INTERDITE

On parlait naguère de *lieux théologiques*. On croit pouvoir avancer ici que l'époque où nous avons la grâce de vivre est toute faite de *lieux apologetiques*. S'il est vrai qu'aujourd'hui, « l'existence est problématique », s'il est vrai que l'homme apparaît surtout comme « problème » (et comment ne pas le voir ?), ces questions sont des questions méta-physiques, des questions qu'une authentique apologetique doit recevoir pour siennes. Non seulement à un plan social, ou même « philosophique », mais très précisément questions posées à la foi, au message évangélique qui dit la foi. Questions anthropologiques ? Certes, mais c'est précisément là le plan apologetique : l'apologetique répond aux questions de l'homme sur « Dieu », met en *présence*, pour les mesurer, la question de l'homme et la question de Dieu.

Les lieux apologetiques apparaissent aujourd'hui si nombreux, aux confluent de tant d'expériences et de recherches, qu'on ne saurait même en tenter ici un relevé. On en esquissera seulement quelques directions qui paraissent majeures.

QUESTION pour l'apologetique : la situation de l'homme dans l'univers des technostructures. On a évoqué plus haut jusqu'où la réflexion sur ce point avait conduit Georges Friedmann. D'autres (Ellul, Fourastié, et combien...) ont trouvé là le lieu privilégié de leur cheminement. C'est que là est en effet le lieu du « pain quotidien », au sens le plus total qui n'est pas seulement pain du corps, disons plutôt où le corps dit l'unité du composé humain. Certains ont jeté sur la situation de cette indissoluble unité humaine dans le monde tel qu'il est et tel qu'il vient un regard que la foi nourrissait : Fran-

(5) Jean-Marie Domenach, *Le retour du tragique*, Seuil, Paris, 1964.

(6) Voir sur ce point les pages d'Alain Besançon dans *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1977.

cois Perroux analysait la vraie *aliénation* qui menace l'homme dans la société industrielle et portait le regard au cœur de la relation entre « la parole et le pain ». Oui, lieu apologetique majeur que celui-là : où il se mesure que l'homme ne vit pas seulement de pain et ce qui advient quand le pain remplace la parole ou quand la parole ne se soucie plus du partage du pain. Lieu apologetique où s'incarnent et convergent bien d'autres lieux apologetiques d'aujourd'hui : tous ceux où l'autosuffisance de l'homme a cru pouvoir se proclamer, où « l'homme de quantité » (7) est accusé à reconnaître que son pouvoir — même sur lui-même — peut le détruire *comme homme*.

Nous sommes là au confluent d'une réflexion en premier aspect politique : toute politique qui affirme « résoudre le problème de l'homme » révèle par là qu'elle substitue son absolu (lequel ?) au destin humain. Le témoignage de Soljénitsyne, de Siniavski (trop oublié) et de leurs pairs prend désormais une nouvelle dimension : la réflexion sur la substitution de l'Etat comme *réalisation de l'humain à la décision personnelle* délivre toute sa signification. Mais si la collectivisation du destin propre (perspective où l'économique reprend sa place subordonnée) se fait voir comme destruction de la relation humaine et des réduits derniers de l'adhésion et de l'amour, quel lieu d'apologetique !

Il éclate aujourd'hui dans la prise de conscience que, s'il existe un savoir total sur l'homme par ce que Merleau-Ponty nommait la « petite raison », la raison univoque et réductrice, on peut penser que ce savoir a droit au pouvoir sur l'intime de l'être qu'il maîtrise et ordonne. Alors jaillit la contradiction interne de ce « Progrès (absolu) de la Conscience Occidentale » qui faisait l'euphorie du bon maître Brunshvicg dans nos jeunes années de Sorbonne, mais contre quoi Nizan et Simone Weil allaient bientôt, quoique dans des directions divergentes, dresser leurs superbes colères !

DE L'ACTION HISTORIQUE A LA CONTEMPLATION INTERDITE

Ce *lieu* apologetique — où nous retrouvons la question de Camus —, comme il va loin ! S'il y a une *fin* de l'histoire, *dans* l'histoire, et si pourtant les contradictions sont le moteur de l'histoire, quel sera le moteur de l'histoire après l'histoire ? Raymond Aron, dans son analyse des sociétés, y décèle toujours une certaine vision de Dieu « *absent ou présent* ». Une apologetique d'aujourd'hui fixe là un regard : si la « question du Dieu » est toujours sous-jacente aux formes de vie des hommes entre eux, de quoi est-il *question*, qu'est-ce, *qui* est ce Dieu ? Question apologetique que la béance aujourd'hui des historicismes a fait rejaillir parmi nous avec une force étonnante, le cher Marrou le sentait dans ses derniers temps.

Si l'apologetique est ainsi convoquée en des lieux qu'on lui aurait pu croire si étrangers, combien alors l'est-elle aussi lorsque, insatisfaits des réponses « historiques » ou « séculières », dans un tête-à-queue (qu'on voudrait voir prendre en charge par plus d'un théologien), nos contemporains se jettent dans ces itinéraires de fuite en avant (ou en arrière) que sont les sectes, l'illusion de la

(7) C'est le titre du beau livre où Bernard Cazes pousse à son terme la réflexion concernant la puissance sur les choses 4 séparées s.

méditation « extrême-orientale », la drogue : lieu apologetique qui appelle l'analyse de ces attentes, qui requiert une saisie définie de l'attente réelle de l'homme, de ce qui la tend et de ce qui la sous-tend.

Il se profile un lieu apologetique majeur de notre temps, longtemps inaperçu parce que précisément volontairement occulté ou refusé, mais qui est désormais partout : le retour ou la nécessité de la contemplation. Les années 1925 l'avaient vu sourdre dans l'ombre de l'échange entre Romain Rolland, Rabindranath Tagore ou Gandhi. Mal perçu alors, parce que pris dans la fausse querelle, dans la querelle aveugle de l'Orient et de l'Occident, de la raison se prenant pour tout l'intellect, le *besoin de contemplation* s'impose désormais et nous avons à lui demander : qui es-tu ? que regardes-tu ? qu'attends-tu ? De la « nature » au « néant », toute réponse est ici question, question *pour* l'apologetique, où l'horizon du « nuage d'inconnaissance » rejoindra les gnosés si une théologie (positive et négative) de la source de vie n'y conduit pas son discernement des esprits.

IEU apologetique voisin que l'érotisme : confluent encore de la réflexion L sur le corps et de celle sur l'appel du désir. L'apologetique due à ce temps reçoit ici de significatifs apports : quels qu'aient été les chemins propres de Georges Bataille, c'est sur ses pas que nous avons été conduits à voir l'extraordinaire témoignage de Sade sous son vrai jour : que la requête de la satisfaction absolue du corps était mépris absolu du corps, donnait à entendre que ce corps n'avait droit au respect que s'il avait un sens *vital*, un sens qui le *sacrait*. Contradiction au cœur de la chair comme il y a contradiction de l'histoire absolue : ces lieux apologetiques de l'époque font signe vers des synthèses qui ont elles-mêmes valeur apologetique quand la lumière de l'Incarné les *reprend*. Il y a dans *L'idole et la distance* de Marion des pages sur *l'Aufhebung* (traduisons mal : le dépassement ?) qui ouvrent sur ce qui nous paraît un des points focaux de l'apologetique contemporaine : le ressaisissement des contradictions comme sens.

Mais le lieu apologetique de l'érotisme conduit par Sade au lieu apologetique de ce mal qui resurgit en ce moment parmi nous de tous côtés, avec quelque ironie à l'égard d'un moralisme théologique qui précisément ne se voulait pas « moral » et prétendait faire silence sur le péché. Il va bien falloir nous expliquer avec toutes ces gnosés qui montent, arguant que le savoir humain est non-savoir, qu'il y a « du mal » et requièrent un autre *savoir* : avec elles, dans leur richesse souvent et parfois dans l'admirable exigence d'une requête absolue, toute une apologetique du sens des limites va devoir se formuler dans l'humilité, pour recevoir dans la miséricorde une *hybris* de l'illimité, dont il faudrait être aveugle pour ne pas voir ce qu'elle nous crie de nos absences liturgiques et spirituelles.

DE LA VIE, « SYSTÈME OUVERT », A LA « MORT EN FACE »

D'autres gnosés, de Princeton ou d'ici, s'offrent à une apologetique de la pensée scientifique, dont les aspects commencent à se dessiner assez bien : des espaces sont offerts par les « énigmes » de la biologie. Selon Monod ou François

Jacob, ils s'ouvrent à des « jugements » (d'un ordre *autre* que le mesurable) auxquels, après le néopositivisme de Vienne ou d'ailleurs, la réflexion d'un Wittgenstein lui-même nous conduit. Et comment laisser sans dialogue apologetique le type de pensée qui s'esquisse sur la vie comme « système ouvert » ?

Dans le prolongement du questionnement sur le mal et de son incontournable évidence (chargée de sens aussi bien que d'une réflexion biologique sur la vie comme système ouvert, mais aussi comme lieu peut-être de ces jugements « indécidables » surgis *après* le néo-positivisme), voici parmi nous le *retour de la mort*. Par bien des moyens, du silence aux chapelles de momies parées où les Etats-Unis se leurrent et à l'immense affaire de l'euthanasie, la mort impose qu'on la pense. De quoi, ici, sommes-nous *mares* ? La béance de sens ne jette-t-elle pas de ce promontoire, un déni incontournable au pouvoir des savoirs, à une historicisation sociale du destin ? Des sociologues saisis d'angoisse (on pense au livre étonnant de Ziegler) aux historiens scrutant la mémoire des peuples devant la mort (et son inéluctable relation avec le sacré sous peine d'une mort qui ne serait plus seulement celle de chacun, mais des civilisations et de l'histoire même), la mort nous est comme jetée au visage : limite, mais *de quoi* ? De notre pouvoir ? De notre compréhension à la vie ? de notre compréhension du monde ? « La mort en face » : qu'en disons-nous, que pouvons-nous en dire ? Quelle lumière demande-t-elle ? Quelle lumière apporte l'Ami de Lazare ? (8).

Il faut enfin dire un mot d'un espace apologetique qui, lui aussi, *revient* de plus d'un côté : la méditation sur le beau. Qu'elle adienne comme nécessité d'expression par d'autres symboles *après la* conscience des limites d'une raison qui s'était close elle-même sur le mesurable, dans une perception d'un au-delà d'inexprimable force dans la forme (comme chez René Huyghe), ou avec l'évidence d'un ailleurs présent et parlant (comme chez Malraux), la dimension esthétique revêt parmi nous désormais une valeur de signification spirituelle perceptible en bien des endroits. C'est dans la protestation esthétique que *l'intelligentsia* russe a fait entendre son refus de la clôture stato-matérialiste, et c'est bien d'expression spirituelle qu'il s'agit dans les béances de l'art occidental, si on le compare au « réalisme socialiste » ou aux écoles de la fin du siècle dernier. Ici encore la maïeutique est requise.

René Girard écrit, dans le livre extraordinaire qu'il vient de publier (9), qu'il va être accusé « *d'un travail d'apologetique particulièrement hypocrite* », et pourtant qu'il n'en est venu à « *l'écriture judéo-chrétienne* » qu'au départ d'une position qui lui était d'abord fondamentalement hostile. On oserait presque dire que telle est la meilleure condition pour une saine apologetique d'aujourd'hui. L'apologetique « d'hier » n'a-t-elle pas été trop hantée par un goût d'efficacité prochaine (qu'explique *au* reste pour une large part la situation *d'assiégée* qui était celle de l'Eglise au XVIIIe et au XIXe siècle) ? Ce souci d'efficacité ne s'est-

(8) Évoquons au moins *Les vivants et la mort* de Jean Ziegler (Seuil, Paris, 1975) ; *Angoisse et certitude* de Maurice Schumann, les livres de Philippe Ariès, de Pierre Chanu, celui de Paul-Louis Landsberg, scellé par l'offre de sa propre mort, hier ceux d'Alfred Fabre-Luce et d'Edgar Morin, etc.

(9) René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978.

il pas prolongé hier encore et aujourd'hui par des « concordismes » rapides, sacrifiant au social superficiel ou à l'idéologie dominante, ou encore à une sorte de « démagogie apologétique » ?

En des points essentiels, l'apologétique possible aujourd'hui trouve des questions permanentes, dans leur renouvellement même. Ainsi en est-il du face-à-face du paradoxe humain et du paradoxe chrétien (resurgi avec Kirkegaard, perçu par Chesterton), de l'appel à la contemplation (sourdelement présent au début du siècle et clair chez Romain Rolland et dans le surréalisme), de la relation du désir, du vide et du sens. En d'autres points, la résurgence du *lieu* apologétique se dessine assez nettement : sens et fin de l'histoire, finalité de l'acte humain (l'apologétique blondélienne est d'aujourd'hui), pensée de l'originare et du pré-conceptuel, dimensions de l'intellect au-delà de la raison, relations de la violence et du sacré... Voilà bien des *espaces* où l'homme appelle... La besogne apologétique est une écoute assez profonde de ces appels pour y entendre l'écho de la Parole, présente dans son manque.

S'IL est vrai que l'homme s'efface quand est mort un certain Dieu, quel appel apologétique Pierre Clarac écrivait naguère : « *Autrefois, c'est faute de croire en l'homme que Chateaubriand croyait en Dieu ; s'il croit en Dieu maintenant, c'est parce qu'il veut croire en l'homme* ». L'époque dont nous sortons, dont nous sommes déjà sortis, avait passionnément *cru en l'homme*, et elle se désespère ou se recroqueville sur sa vaine « jouissance », parce que cette image fond entre ses mains.

« *Les sciences modernes, la physique, la biologie, la sociologie, l'économie (il faudrait ajouter l'ethnologie, la psychanalyse, la linguistique, etc.) débouchent aujourd'hui sur des problèmes métaphysiques* », écrivait récemment un jeune homme d'action qui pense. « *La libération du vivant s'est payée d'une dépendance accrue d'égard de soi et des autres... Prisonnière de ses victoires, l'humanité a la nécessité vitale d'un impératif religieux* » (10). C'est tout l'horizon de cette fin du XXe siècle qui est le *lieu apologétique*.

Jean de FABREGUES

(10) Maurice Blin, *Le travail et les dieux*. 1977. L'auteur est agrégé de philosophie, rapporteur général du Budget au Sénat et directeur de *L'usine nouvelle*.

Jean de Fabrègues, né en 1906, ancien professeur de l'Université, directeur de collections. Ancien directeur-éditorialiste de la *France Catholique*. Ouvrages publiés : *La tyrannie ou la paix ; La révolution ou la foi ; Bernanos tel qu'il était ; Christianisme et civilisations ; Edith Stein ; Mauriac ; L'Eglise, esclave ou espoir du monde ? ; Le mariage chrétien, etc.* Marié, 5 enfants, 18 petits-enfants.

Lucien BARNIER

Mon itinéraire du Parti au Père

La rigueur scientifique ne s'oppose absolument pas à la découverte de l'Église ; elle peut même aider à renoncer à la caricature de fraternité ecclésiale qu'offre un parti politique (ici, le PCF), pour finir par admettre le Père qui adopte des fils en Jésus-Christ.

LORSQUE j'ai quitté le parti communiste français, je gardai ma confiance dans les méthodes d'analyse marxiste des rapports socio-économiques, et je persistai à regarder la stratégie et la tactique léninistes comme d'assez bonnes solutions aux inquiétudes politiques de notre temps. Simplement, les applications soviétiques de l'analyse marxiste et du dogme léniniste me semblaient totalement impropres à assurer la libération et le bonheur des êtres humains.

Je me trouvai donc alors seul, accablé de scepticisme, traumatisé et dépourvu de tout espoir en une justice sociale qui ne serait rien d'autre qu'une tentative humaine.

J'ai porté ce doute, et parfois un désespoir, dans une solitude qui n'en finissait plus.

Ce fut vraisemblablement une préparation à la recherche d'une autre foi. Mais quelle foi ? De mon long séjour de vingt-quatre années dans l'armée communiste, je gardai évidemment une mentalité éprise de rigueur, de référence intransigeante aux faits, et de raisonnement scientifique.

Ce ne sont pas là *a priori* des états qui prédisposent à s'abîmer dans quelque abandon religieux. Du moins le croit-on généralement.

Je passe sur ce que furent ces tourments spécifiques de la solitude, de l'idée amère du néant, et, finalement, de l'acceptation d'une certaine inutilité de votre propre existence. Je ne me souviens pas d'avoir été jamais hanté par le désir de me dissoudre dans un paradis artificiel quelconque. J'étais seulement un désenchanté.

Ceux qui sont passés par là comprendront ce qu'est cette variété particulière du malheur de « tourner à vide ». Je ne songeais pas à demander à qui

que ce soit, pas même au Dieu de mon enfance, de me tirer de là. Dieu ? Depuis longtemps j'avais mis ce problème entre parenthèses, évitant de le chatouiller, comme si j'avais craint de me trouver soudain en présence d'un autre bouleversement. Qui sait : d'une catastrophe ?

Il ne me restait donc qu'à pousser à son maximum le régime de mon être, c'est-à-dire essentiellement de mon cerveau. D'où cette hyperactivité intellectuelle et professionnelle qui fut la mienne à partir des années 1960.

Franchement, je me trouvai bien dans cet état d'exploration intensive de l'univers scientifique au sein duquel je découvrais la sérénité et même une confortable sécurité intellectuelle.

La sécurité que procure un environnement compréhensible. Le compréhensible, le raisonnable, le rationnel constituaient mes principales exigences intellectuelles. Ces exigences, je les ai gardées aujourd'hui avec attachement.

MON cheminement vers Dieu est parti du besoin que j'ai éprouvé de découvrir ce qu'avait été au juste l'Histoire de l'Homme.

Je me suis tout d'abord intéressé à la paléontologie humaine, puis à l'Histoire de trois grands moments de la civilisation : étrusque, celte, et carthaginoise.

Indépendamment des émotions que j'ai ressenties en découvrant toujours ces mêmes signes humains tout au long des dizaines de millénaires et des siècles ainsi exhumés, j'ai brusquement éprouvé une sensation nouvelle : celle de la pérennité de l'Homme. Une pérennité libérée des contraintes du temps et de l'évolution de la planète elle-même.

Je me rappelle le témoignage poignant des tombeaux étrusques qui, par-delà deux millénaires et demi, nous restituaient soudain au jour l'expression d'angoisses et d'espérances rigoureusement analogues à nos propres angoisses et à nos propres espérances. Delà, commence une vision nouvelle du destin de l'être humain. Un destin qui associe les individus et les relie inexorablement au destin général de l'espèce. Il n'y a nul accident individuel, nulle place pour l'improvisation. On dirait que le mûrissement de l'homme fut une aventure méthodiquement et affectueusement préparée. J'eus alors très clairement le sentiment que l'aventure humaine n'avait pas pu s'insérer, ni par hasard, ni par nécessité, dans la trame générale du mouvement de la vie. C'est de ce temps que remonte ma certitude de la nature de l'être humain comme créature.

Je reçus cette perception avec quelque inquiétude car je croyais à la conception du matérialisme scientifique qui postule l'idée lamarckienne d'une permanente complication et d'un incessant perfectionnement des formes vivantes. Il semblait donc logique que l'évolution du vivant eût pu cheminer jusqu'à l'être humain héritant de la verticalité de l'oréopithèque, de l'agilité manuelle des primates, et se dotant finalement d'une intelligence spécifique.

Me voilà donc avec tout un schéma logique, rationnel, comme l'on dit : le vivant constitué des mêmes matériaux que ceux de la matière minérale, ceux du cosmos. Avec notre manie de la spécialisation, les grandes disciplines scientifiques peuvent découvrir en l'être humain l'essentiel de ce qui les intéresse. Les chimistes y distinguent à peu près tous les principaux éléments constituant notre monde minéral : calcium, carbone, fer, soufre, potassium, cuivre, zinc, eau, etc. Les biochimistes y observent les incessants changements des divers métabolismes de notre corps. Et les cybernéticiens remarquent que, tous comptes faits, le cerveau humain représente un ordinateur de bonne qualité. N'oublions pas les psychologues qui s'accordent à discerner en l'être humain de mystérieux mouvements de l'âme. Bref, nous obtenons ainsi le portrait d'un animal supérieur que les scientifiques athées logent tout simplement au sommet de la pyramide évolutionniste de Darwin. A la rigueur, ce chef-d'œuvre semblerait imputable à quelque créateur bien intentionné, qui se serait amusé à fabriquer des super-automates. J'ai été tenté d'en rester là, et de voir, dans ces arrangements de l'inanimé cosmique et du vivant terrestre, la main de l'Horloger de Voltaire. Autrement dit, la signature d'un Dieu panthéistique. Un objet de curiosité, voire de spéculation intellectuelle. Sans plus !

Mon tête à tête avec cette hypothèse s'est prolongé pendant plusieurs années, ce qui signifie que je conservais celle-ci quelque part dans un coin de mon esprit. Sans autrement m'en inquiéter.

Après tout, ce créateur ne me dérangeait nullement. Je ne me sentais en aucune façon relié à lui, dépendant de lui, me regardant simplement comme l'un des chefs-d'œuvre qu'il avait réalisés depuis l'aube des temps. Avais-je seulement parfois l'envie de pousser un peu plus loin ma promenade, et de retrouver quelques émois religieux de mon enfance ? Je crois que tel fut le cas, tout comme il m'est arrivé de rechercher des textes littéraires ou journalistiques qui m'avaient un moment ému dans ma jeunesse.

SANS le savoir je m'étais toutefois engagé sur une voie de tourments. Au fur et à mesure que la vie m'imposait des choix, des analyses, des relations affectives nouvelles, je me sentais de plus en plus dépendant d'un ensemble de facteurs qui ne relevaient plus du domaine de l'harmonie de notre corps ou de nos relations avec ce qui nous entoure. Une inquiétude nouvelle m'empoignait.

Inquiétude de ma filiation. Certes, les théorèmes, les démonstrations, les syllogismes : tout cela aboutit assez facilement au Dieu créateur, à ce Dieu panthéistique des agnostiques. Encore une fois, un Dieu qui aurait su garder le cœur sec. Mais moi justement, je ne me sentais pas le cœur sec. Au contact de musulmans dans le désert mauritanien, j'avais eu l'occasion de me surprendre, étreint par une sorte de ferveur mystique. Pour parler simplement, je dirais que je percevais assez bien en moi une voix : la voix du sang. Quel sang, quels ancêtres, quel Père ?

À dire vrai, j'ai éprouvé beaucoup d'appréhensions avant d'entreprendre ces démarches pour la connaissance de ma filiation. J'ai craint d'errer inutilement, de me tromper de route et d'avoir à subir des démentis à ma logique scientifique. Pour rien au monde, je n'aurais accepté de remettre en question les fondements de mon raisonnement scientifique. Les lois qui régissent les phénomènes de l'univers sont impératives et sacrées puisqu'elles assurent l'équilibre éternel de la matière sous toutes ses formes : moléculaire, atomique, particulaire, inanimée ou vivante. Qu'une seule de ces lois soit transgressée, et c'est toute la création qui se trouve compromise. Du moins si la transgression résulte d'un accident. Mais, à l'époque, je n'acceptais pas encore l'idée d'une remise en cause d'origine divine : du miracle.

Me voilà donc avec deux obsessions : celle de me sentir concrètement une créature et celle d'une application universelle et rigoureuse des lois révélées progressivement par la science.

Au fait, y avait-il contradiction entre ces deux obsessions ? C'était là, en définitive, que se situait ma préoccupation fondamentale. Combien de fois ai-je repris par le début l'enchaînement progressif de mes déductions : au commencement un nuage protoplanétaire, l'accrétion de la poussière interstellaire, puis la formation des planètes et des conditions favorables à la biogenèse, puis les premiers balbutiements des acides aminés, puis le tressaillement de la vie, puis, puis, puis. Et enfui, l'Homme. Oui, la logique du vivant ne débouche pas obligatoirement sur la logique de Dieu.

Et pourtant, je sentais d'instinct qu'il devait y avoir une logique de Dieu. Il n'était pas concevable que ce Dieu créateur qui s'était donné la peine d'organiser un monde complexe, logique, pût dérailler à mi-chemin, et nous priver de tout contact avec lui. Au point de ne plus pouvoir l'apercevoir au travers des brumes de notre ignorance ou de notre orgueil. C'est alors qu'après la recherche systématique empreinte de rigueur scientifique, j'ai tenté l'approche affective de Dieu. La prière, cette sorte de monologue pour commencer, qui devient ensuite échange du cœur, apporte inévitablement le complément de connaissance qui transporte au-delà de l'univers implacable des faits.

Rien n'est remis en question : ni la structure moléculaire de l'eau, ni les lois de la gravitation universelle, ni le principe de conservation de l'énergie, ni les fondements de la thermodynamique. Tout cela reste valide, absolu, incontestable. Mais surgit alors cet immense supplément de joie, d'émotion, et d'amour. Des valeurs qui ne sont plus mesurables, qui échappent aux triviales relations de cause à effet, et qui subliment les rapports religieux de la créature à son Père, c'est-à-dire de l'homme à Dieu.

A ce stade de mon cheminement, je puis dire qu'à aucun moment mon inclination scientifique, mes exigences du traitement respectueux des faits n'ont entravé mon parcours à la recherche de Dieu.

Il est faux et prétentieux jusqu'à l'insupportable d'établir une antinomie entre l'esprit scientifique et la foi religieuse. La science n'est qu'une parcelle de notre effort pour découvrir la réalité de ce que nous sommes et de ce qui nous entoure. On ne voit pas comme ce modeste préambule de la connaissance pourrait nous conduire à arrêter notre exploration de la vérité. Cela, juste au moment où nous tombons face à la question majeure de notre propre signification, autrement dit du sens de notre destin. Aboutir ainsi à l'idée de Dieu, à la certitude de notre filiation divine me paraît aussi logique, aussi aisément démontrable, que l'est le principe d'Archimède ou le théorème de Pythagore.

Pour avoir vécu moi-même ce cheminement, et souvent dans l'inconfort, j'affirme que la raison conduit vers Dieu. À la condition de ne pas affubler la raison de vices qui ne lui sont pas naturels. La preuve qu'il en est bien ainsi, c'est que plus des deux tiers des scientifiques actuellement vivants dans le monde occidental sont déistes.

Dire que la raison nous conduit vers Dieu, cela n'implique pas que la raison suffise à nous faire entrevoir ce qu'est globalement Dieu, ni qu'elle nous accorde la certitude de ce que sont au juste les intentions de Dieu, et nos rapports personnels avec Dieu. La raison est finalement à la découverte de Dieu ce que la géographie est à la révélation de notre planète. Pour pénétrer au sein du panorama, et y saisir ce qu'il y a d'humain, d'affectif, d'émouvant, il faut évidemment s'installer au sein même de telle ou telle communauté d'êtres humains. De la même manière, pour engager avec Dieu des relations qui dépassent l'observation à distance, on doit créer une indispensable intimité. C'est là qu'intervient le Christ, avec le message qu'il nous transmet au nom du Père.

Dès lors, la relation se charge d'humanité, de confiance, d'amour. La relation prend soudain un autre caractère : c'est une relation religieuse. A partir de ce moment, on constate qu'aucune des facultés humaines ne se trouve hors de cet amour. La création s'explique logiquement, scientifiquement, avec toutes ses complexités mécaniques et biologiques. La créature humaine devient compréhensible dans l'Univers du vivant, et au sommet de l'animalité. Le destin même de cette créature humaine acquiert une signification rassurante, puisque nous percevons de toute évidence que rien de ce que nous sommes et de ce que nous aurons acquis par l'expérience et la culture ne sera jamais anéanti.

L'idée originelle que nous avons de l'hérité et de l'éternité se trouve désormais confirmée. Nous pouvons alors accepter la mort, non plus comme cet anéantissement catastrophique de l'athéisme, mais comme le passage vers un autre état de la filiation divine.

Lucien BARNIER

Lucien Barnier, né en 1918. Journaliste et écrivain scientifique. Publications : *La terre, planète inconnue* (La Farandole) ; *Terres du ciel* (Flammarion) ; *Aux frontières de l'inconnu* (Gautier-Languereau) ; *Les océanauts* (Casterman) ; *A quoi rêvent les savants soviétiques ?* (Del Duca) ; *Les années terribles de l'espérance* (Laffont) ; *J'ai quitté le Parti, pour Dieu* (Fayard) ; en préparation : *Dossiers de l'extraordinaire* (Tchou).

Christiane d'HAUSSY :

Un apologiste de choc : G.K. Chesterton

L'apologétique de G.K. Chesterton a ceci de profondément reconfortant qu'elle réunit la vigueur et l'humour, l'intransigeance spirituelle et la bienveillance pour le créé.

PRESQUE oublié aujourd'hui — en France sinon en Grande-Bretagne —, G.K. Chesterton a pourtant connu une gloire comparable à celle d'H.G. Wells ou de G.B. Shaw, envers qui la renommée s'est montrée moins ingrate. Pendant la première moitié de ce siècle, on le considérait, avec son ami Hilaire Belloc, comme le champion du catholicisme en Angleterre. Ni philosophe, ni théologien, mais simple journaliste, il mit son talent au service de sa foi avec une fougue et une passion qui se traduisaient en formules éblouissantes et paradoxales, dans des articles de journaux et de revues sans doute, mais aussi dans des poèmes, des romans, des pièces de théâtre, car il ne se croyait pas obligé de limiter son témoignage à un genre déterminé. Ses remarques les plus profondes se dissimulent souvent derrière des boutades en apparence frivoles.

Cet apologiste de choc appartenait à la lignée des Péguy et des Bernanos qu'il aimait. et qu'il admirait car ils étaient de la race des « *combattants intellectuels français* » (1) qui savent être « *militants, propagandistes, provocants* » (2). Nul doute qu'un tel vocabulaire ne crée un sentiment de gêne chez le lecteur contemporain, dont certaines pudeurs, seront également effarouchées par une déclaration de ce type :

Un catholique qui fait passer son catholicisme dans un roman, une chanson, un sonnet ou n'importe quoi d'autre n'est pas un propagandiste ; il se contente d'être catholique (...). Pour ma part, je suis tout à fait partisan de la propagande. Une grande partie de ce que j'écris est de la propagande délibérée. Mais même si ce n'est pas de la propagande, il est probable que ma religion y apparaît implicitement : voilà ce que c'est que de professer une religion (3).

(1) Henri Massis, *Defence of the West*, p. 6 s.

(2) Henri Ghéon, *Secret of the Curé d'Ars* (préface).

(3) *The Thing*, p. 113.

Ce triomphalisme n'est pas rare chez les convertis et il est certain que Chesterton multiplia ses professions de foi un peu agressives après sa conversion officielle au catholicisme en 1922 — « officielle », car dès le début du siècle, il avait déjà souscrit à tous les points de ce qu'il appelait « l'orthodoxie ». La violence verbale qui constitue l'un des éléments les plus marquants de son style devient une arme redoutable dans son combat apologétique.

EST-CE pur hasard si l'image qui revient le plus volontiers sous sa plume est celle de l'agneau qui repose auprès du lion ? A la vérité, leurs deux personnalités lui sont également familières, car il sait allier l'ardeur militante la plus débridée à une séduisante douceur. C'est pourquoi il convient d'examiner successivement les deux aspects de sa démarche d'apologiste, ses deux manières. La première, celle du polémiste, est caractérisée par son opposition aux théories à la mode de son temps : elle risque de laisser nos contemporains indifférents ou même hostiles. La seconde est celle du témoin de la foi : elle a une valeur beaucoup plus permanente.

Toute sa vie, Chesterton a tenté d'échapper au caractère fugitif du temps qui passe, livré aux opinions du moment, pour atteindre aux vérités immuables de l'éternité. Né en 1874, Chesterton est l'héritier des Victoriens, pour lesquels il éprouvait une tendresse particulière. Le conflit qui avait opposé les partisans de la science à ceux de la religion n'était pas encore éteint, mais le Darwinisme avait perdu un peu de sa nouveauté : « *La poussière était retombée et la perspective spirituelle rétablie* » (4). Ceci n'empêche pas l'auteur de témoigner son hostilité irréductible à la théorie de l'évolution chaque fois que l'occasion s'en présente. D'autre part, il condamne formellement ceux qui, dans l'Eglise anglicane, se sont laissés séduire par le chant des sirènes scientifiques, qu'il s'agisse de sciences naturelles ou historiques. Il n'épargne jamais les libéraux, partisans du modernisme ou de la « nouvelle théologie ». Les dissidents se voient reprocher leur puritanisme étroit. La philosophie asiatique lui fait horreur ; il s'élève donc avec force contre l'engouement de ses contemporains pour un orientalisme parfois superficiel qu'ils voudraient — dit-il — substituer au christianisme. Il dénonce enfin le spiritisme qui, à l'époque édouardienne, fait fureur. L'on voit que les adversaires de Chesterton sont aussi nombreux que variés (encore n'avons-nous pas mentionné l'impressionnisme ni la théorie de l'art pour l'art !). Il a toutefois un peu trop tendance à les transformer en ennemis de l'Eglise lorsqu'ils lui déplaisent.

Nous l'avons déjà dit, Chesterton n'est nullement théologien. Ce n'est pas non plus un érudit, et si son apologétique se limitait à ses controverses

(4) *A Handful of Authors*, p. 97.

avec les adversaires de ce qu'il nomme assez vaguement l'orthodoxie, elle serait sans grande valeur, car ses attaques ressemblent plus à des coups de boutoir qu'à une réfutation raisonnée des doctrines incriminées. Non pas que Chesterton soit incapable d'un raisonnement logique ; il y excelle au contraire lorsqu'il veut bien s'en donner la peine ; mais le plus souvent, il simplifie à l'extrême les théories de ses adversaires, jusqu'à ne laisser subsister qu'un seul trait : c'est la technique de la caricature, qu'il pratique avec bonheur dans ses croquis et qu'il transpose dans son écriture. En effet, non content d'être polygraphe, Chesterton est également dessinateur. Nous ne donnerons qu'un exemple de ce type de controverse journalistique :

Le protestantisme est par nature enclin à prohiber. Je ne veux pas parler de la prohibition de l'alcool (...) ; je veux dire que le protestant tend à prohiber plutôt qu'à réduire ou à contrôler. Sa théorie de la prohibition est dérivée de sa théorie du progrès qui a débuté avec son attente millénariste et aboutit à une attente semblable du surhomme (...). Le progrès protestant sous-entend un âge d'or dans l'avenir entièrement coupé du passé et différent de lui. De nos jours, cette croyance dans les matins qui chantent est profondément influencée par le Darwinisme. L'homme est un singe qui a perdu sa queue et ne souhaite pas la retrouver. Il n'est pas question d'écourter sa queue parce qu'elle prend trop de place, ou de lui dire de l'enrouler et de ne l'agiter que dans les grandes occasions, comme le recommande la doctrine catholique sur la discipline et le divertissement. Non, les hommes n'ont pas besoin de queue : qu'on l'ampute ! (...) Ainsi les réformes protestantes ont-elles un caractère universel, définitif, presque suicidaire qui est absent des répressions catholiques (...). Il y a un nombre infini de bons catholiques, de Savonarole à Manning, que l'on pourrait qualifier de puritains et qui ont jeté les vanités du monde dans de mini brasiers ; mais ils ne les ont jamais confondus avec le brasier éternel. Il y a un nombre infini de mauvais catholiques (...), qui ont blessé ou détruit par haine ou par ambition ; mais même en torturant des hommes, ils n'ont jamais pensé qu'ils gauchissaient ou qu'ils modifiaient l'Homme (5).

Chesterton, on le voit, sait manier l'humour, qui figure en bonne place dans son arsenal de polémiste. Pourtant, il ne faudrait pas minimiser l'importance d'un passage comme celui-ci à cause de la légèreté du ton. Sa pensée y suit le trajet familier qui lui a permis d'aboutir à sa conversion. La suite des titres de ses principaux ouvrages de polémique religieuse est un guide utile à cet égard puisque le premier se nomme *Hérétiques et le second Orthodoxie* : Chesterton ne se trouve qu'en s'opposant. Il n'agit pas autrement dans le passage qui vient d'être cité, puisqu'il commence par accuser les protestants de prohibitionnisme, reproche assez paradoxal dans la mesure où ces derniers se posent souvent en champions de la liberté individuelle face à une Église catholique « répressive ». Chesterton ne nie pas la répression, mais il tente de la justifier en affirmant qu'elle n'a pas un caractère radical. Cet argument n'est peut-être pas aussi spécieux qu'il paraît, car l'objectif essentiel de l'apologé-

tique cherstertonienne est de mettre en lumière le caractère compréhensif du catholicisme qui s'efforce de concilier harmonieusement les contraires, sans rien sacrifier de la tradition, avec souplesse et fermeté. Voilà pourquoi, dit-il, le catholique ne se résoudra jamais à couper la queue du singe ; il tentera uniquement de limiter les dégâts que les mouvements inconsidérés de cette queue pourraient causer à un moment donné. La thèse que Chesterton défend inlassablement est que les diverses hérésies sont le fruit de l'instant, alors que : « *L'Église catholique est la seule chose qui vous permette d'échapper à l'esclavage dégradant d'être un enfant du siècle* » (6).

L'Église, pense-t-il, demeure éternellement semblable à elle-même, insensible aux assauts contradictoires qu'elle subit, mais capable néanmoins d'adaptations sans concessions.

(Le catholicisme) est poursuivi siècle après siècle par une haine déraisonnable qui change perpétuellement de cause (...). Dans neuf cas sur dix, l'Église a simplement défendu le bon sens et l'équilibre social contre des hérétiques qui étaient souvent proches de la folie. Pourtant, à chaque époque la pression de l'erreur dominante était très forte (...). Une étude des véritables circonstances historiques nous révèle que l'esprit du temps se trompait de voie et que, dans l'ensemble, les catholiques prenaient le bon chemin.

Le bon chemin consiste le plus souvent à aller dans le sens contraire des tendances à la mode, pour rétablir l'équilibre :

Ceux qui connaissent la pratique catholique découvrent non seulement qu'elle a raison, mais qu'elle a toujours raison quand tout le reste du monde a tort : elle transforme le confessionnal en trône de vérité quand le monde extérieur en parle stupidement comme d'une sorte de conspiration ; elle défend l'humilité quand tout le monde vante l'orgueil ; elle est pénétrée d'une tendre charité quand le monde parle le langage d'un utilitarisme brutal ; pénétrée de sévérité dogmatique quand le monde — comme aujourd'hui — retentit d'un sentimentalisme vulgaire et laxiste. Là où les voies se rencontrent, on ne doute pas de leur convergence. On peut avoir toutes sortes d'opinions — presque toutes honnêtes et certaines justes — sur le chemin à suivre dans le labyrinthe d'Hampton Court. Mais on ne s'imagine pas être au centre ; on le sait (7).

L'Église catholique se trouve — littéralement — à la croisée des chemins, image qui presque toujours chez Chesterton en suscite une autre : celle de la croix. La croix représente un symbole fondamental, car elle parvient à résoudre une contradiction paradoxale :

Voici le combat et les épousailles de deux forces contradictoires qui se résistent et se soutiennent mutuellement : le lieu de rencontre des contraires que nous appelons encore une question cruciale. Voici notre réponse angulaire et défiante au cercle asiatique qui se dévore lui-même (8).

(6) *The Catholic Church and Conversion*, p. 93.

(7) *The Thing*, p. 76-77.

(8) *The New Jerusalem*, p. 285.

(5) *The Well and the Shallows*, pp. 256-257.

ICI, Chesterton est, lui aussi, à la croisée des chemins, au point où l'apologiste, polémiste un peu négatif, se mue en apologiste positif. En effet, la croix peut apporter sa réponse « *angulaire et défiante* » aux diverses hérésies qui menacent l'Eglise en s'opposant par sa complexité et son harmonie au « *cercle asiatique* » trop sommaire. Mais la croix est également une réponse individuelle à l'interrogation de chaque chrétien, puisqu'elle est la *x rencontre de la liberté et des limites qui se nomme choix A (9)*. Le choix personnel de Chesterton s'est marqué par une démarche publique : l'adhésion à l'Eglise catholique dont il s'est désormais senti solidaire et dont il s'est fait l'apologiste inconditionnel. Toutefois, cette démarche extérieure avait été précédée longtemps auparavant d'un choix plus intime, plus secret, d'une *métanoïa*. Cette dernière a, elle aussi, valeur de témoignage et, fort heureusement, elle occupe une place centrale dans l'apologétique chestertonienne car l'auteur retrace volontiers les étapes de son « *voyage du pèlerin* » :

Je suis l'homme qui, avec une audace prodigieuse, a découvert ce qui avait été découvert auparavant (...). Comme tous les autres petits garçons pleins de gravité, j'ai essayé d'être en avance sur mon temps. Et je découvris que j'étais en retard de dix-huit cents ans. Avec une douloureuse exagération juvénile, j'ai forcé la voix pour clamer mes vérités et j'ai été puni de la façon la plus méritée et la plus amusante, car j'ai conservé mes vérités : j'ai découvert que c'étaient bien des vérités, mais qu'elles ne m'appartenaient pas. Lorsque je croyais être seul, je me trouvais en fait dans la position ridicule de quelqu'un qui reçoit le soutien de toute la chrétienté (...). J'avais bien essayé de bâtir une hérésie personnelle, mais après y avoir mis la dernière touche, je découvris que c'était l'orthodoxie (10).

Élevé dans une famille protestante unitarienne, non pratiquante et libérale, il poursuivit, enfant et adolescent, sa quête solitaire, comme en témoignent ses *Carnets* où il s'efforce de traduire, par des croquis et des fragments de poèmes en prose un peu maladroits, sa grande faim de Dieu :

Il est une, chose qui se meut parmi nous, sous un déguisement, sous la cape grise d'une église ou celle, verte, d'une prairie. Il se profile toujours derrière, c'est Sa silhouette qui aide les plis à tomber si noblement.

Avez-vous jamais su ce que c'était de parcourir une route dans un tel état d'esprit que vous imaginez pouvoir rencontrer Dieu au prochain tournant ?

S'il faut en croire un seul témoignage, une lettre écrite à l'un de ses anciens condisciples, il aurait peut-être connu une expérience mystique au cours de son adolescence, mais il ne devait plus jamais y faire allusion :

Une crise de dépression sans objet, prenant la forme d'absurdes tracasseries psychologiques, s'est abattue sur moi et, au lieu de n'y plus penser (...), je me suis expliqué avec moi-même et je suis allé très avant dans mes abîmes. Le résultat est qu'en examinant la situation, j'ai découvert qu'elle représentait un état de choses si mystiquement satisfaisant que, sans revenir sur terre,

(9) Ibid., p. 4.

(10) *Orthodoxy*, pp. 6-7.

j'ai vu des tas de choses qui m'ont convaincu que tout est pour le mieux. La vision s'évanouit maintenant à la lumière du jour ordinaire et je m'en réjouis. Mon état d'esprit était tout sauf mélancolique, mais cela ne pouvait pas durer longtemps. Il est gênant de parler avec Dieu face à face, comme si on parlait à un ami (11).

Une autre chose est sûre, en tous cas, et les divers exemples qui viennent d'être cités le confirment : Dieu, pour Chesterton, est transcendant. Tenté un moment par le solipsisme, l'auteur s'en est vite dégagé et éprouve une horreur profonde pour tout ce qui peut le lui rappeler. C'est pourquoi il refuse la religion « *de la lumière intérieure* » qui est celle de nombre de ses contemporains, pense-t-il, car il craindrait qu'elle ne fût une création de son imagination sans fondement réel. Le « moi » est un être dangereux qui se repaît de sa propre substance comme le « *cercle asiatique qui se dévore lui-même* ». D'ailleurs, les mysticismes orientaux et occidentaux sont différents :

Le mysticisme oriental est une extase d'unité ; le mysticisme chrétien est une extase de création, c'est-à-dire de séparation et de surprise mutuelle (...). Qualifier l'attitude orientale d'extension du moi au tout ou de contraction du moi sur le néant est un simple problème de définition métaphysique. L'effet est le même (...). Cet effet est cette chose qu'on appelle le rythme, une pulsation de motifs ou de rites ou de couleurs ou de théories cosmiques, mais qui suggère toujours l'unification de l'individu avec le monde. Par contre, il existe un autre type de sympathie — la sympathie avec une chose parce qu'elle est différente (...). L'exemple suprême de cette division divine est le sexe, et ceci explique pourquoi les chrétiens ont qualifié l'âme d'épouse du Christ. Car l'amour vrai est une prise de conscience intense de x l'existence séparée » de toutes nos âmes (12).

L'anéantissement du moi dans le tout pourrait être considéré à juste titre comme un exemple d'humilité. Chesterton y voit plutôt un sentiment de puissance orgueilleuse, car il définit aussi cette démarche comme une « *extension du moi au tout* ». Or, Chesterton le clame dans toute son œuvre, la seule attitude qui convienne à l'homme est la modestie, car, réduit à lui-même, il n'est rien :

Nous nous livrons à un processus mental d'ascétisme, à une castration de l'être tout entier, lorsque nous souhaitons prendre conscience du bien incommensurable qui se trouve en toute chose. Il est bon parfois d'être semblable à une simple vitre : aussi clair, aussi lumineux et aussi invisible (...). L'humilité est l'art somptueux de nous réduire à un point (...), à une chose sans aucune dimension, par rapport à laquelle l'univers cosmique est ce qu'il est vraiment — d'une stature infinie (13).

Chesterton reprend donc à son compte la méditation pascalienne dont il suit les deux mouvements, car cet être infime et insignifiant qu'est l'homme réduit à ses propres forces est aussi le roi de la création :

« **L'homme est la mesure de toutes choses** ». Il n'est pourtant qu'un reflet : « *l'image de Dieu* », « *le masque de Dieu* » « *le député de Dieu* »

(11) Maisie Ward, *C.K. Chesterton*, p. 38.

(12) *A Miscellany of Men*, p. 163. (13) *The Defendant*, p. 136.

Tous les hommes le sont au même titre ; ils sont donc égaux et l'on peut paradoxalement parler d'un « *peuple de rois* ». Toutefois, le pouvoir dont dispose l'homme n'est pas le sien : il lui a été délégué par Dieu et l'on en revient à l'insignifiance de l'homme dans l'univers :

L'homme lui-même est une plaisanterie paradoxale. Il ressort du bon sens le plus évident qu'il y a quelque chose d'extraordinaire dans sa situation et par conséquent — cela est probable — dans son passé. Seul de toutes les créatures, il ne se suffit pas à lui-même, bien qu'il occupe un rang suprême (...). En un sens, c'est un infirme au milieu des créatures : il est à la fois imparfait et artificiel comme un monstre qui serait affligé de deux yeux de verre et de deux jambes de bois (...). La raison pour laquelle le Seigneur de la création est infirme reste mystérieuse, mais certains soutiennent que c'est parce qu'autrefois, il a fait une mauvaise chute (14).

Chesterton croit fermement à l'existence du péché originel. Il combat donc la théorie de son compatriote Pélage dont il affirme qu'il a encore, quinze siècles plus tard, des disciples dans son pays :

Les anciens professeurs de religion (...) commençaient par le péché (...). Que l'homme puisse ou non être lavé dans les eaux miraculeuses, il ne faisait pas de doute en tous cas qu'il avait besoin d'être lavé. Mais certaines autorités religieuses de Londres, qui ne sont pas purement matérialistes, commencent de nos jours à nier, non pas l'existence de l'eau — qui est discutable — mais celle de la crasse qui, elle, est indiscutable (...). Certains théologiens modernes doutent de l'existence du péché originel, qui se trouve être la seule partie de la théologie chrétienne que l'on puisse prouver (15).

Le péché originel est vu, de façon fort orthodoxe, comme une faute contre l'humilité : être humble, c'est avoir une conscience très claire de ses limites ; or, l'orgueilleux refuse ses limites et, par là même, il veut échapper à sa finitude, à son espace propre, pour envahir l'espace infini de Dieu où il n'a que faire. L'orgueil, aux yeux de Chesterton, est le mal absolu. Il n'est donc pas surprenant qu'invité à choisir un thème de sermon, il ait intitulé son homélie imaginaire : « *Sermon contre l'orgueil* » (16).

Le mal existe sous d'innombrables formes et l'homme, cet infirme, y succombe souvent. Mais il est bon, pense Chesterton, qu'il soit libre de le faire, car la liberté humaine ne doit pas avoir de limites imposées de l'extérieur, même par Dieu. Toutefois, la liberté n'est pas anarchie mais choix conscient. Souvenons-nous du chrétien à la croisée des chemins : « *rencontre de la liberté et des limites qui se nomme choix* ». La prédestination n'existe pas, ni la fatalité. L'homme est libre de choisir, il est même libre de renoncer à sa liberté s'il le souhaite : « *Je n'ai jamais pu concevoir ni tolérer une Utopie qui ne me laisserait pas la liberté qui m'est la plus chère : la liberté de m'enchaîner* » (17). Cette liberté de s'en-

chaîner, pourquoi ne serait-ce pas, tout simplement, l'acceptation de la volonté divine ?

Dans *Orthodoxie*, Chesterton expose d'une manière fort peu orthodoxe les étapes de sa découverte du monde et la lente élaboration dans son esprit, à partir de ses observations, d'un système merveilleusement cohérent. Il découvre une étrange identité entre le monde réel et celui des contes de fées. L'un des éléments qui le frappe le plus est l'apparente gratuité des interdits, ce qu'il nomme la « *doctrine de la Joie conditionnelle* », et il ne voit pas pourquoi il se révolterait contre un interdit mystérieux : « *Il me semblait que l'existence était un legs si excentrique que je ne pouvais pas me plaindre de ne pas comprendre les limites de la vision alors que je ne comprenais pas la vision qu'elles limitaient. Le cadre n'était pas plus étrange que le tableau* » (18).

Si Cendrillon se plaint de devoir rentrer du bal à minuit, pourquoi n'est-elle pas surprise d'être autorisée à y aller ? Chesterton, lui, se pose la question. Il est émerveillé de tous les dons parfaitement immérités que nous offre la création, et parmi eux, le plus étonnant de tous : le don de la vie. Pour répondre à une telle générosité, une seule attitude est possible : celle d'une action de grâces continuelle. Celle-ci, par exemple, qui se trouve dans les *Carnets* : « *Loué soit Dieu pour tous les aspects de la vie, pour les amis, les êtres aimés, l'art, la littérature, la connaissance, l'humour, la politique, et pour le petit nuage rouge, là-bas, au couchant* ». Mais cette litanie, moderne *Cantique des Créatures*, est reprise par le héros d'un de ses romans et ainsi modifiée : « *Merci, Dieu, pour les durs cailloux ; merci, Dieu, pour les dures réalités. Merci, Dieu, pour les épines et les rochers et les déserts et les longues années* » (19).

Voici une autre façon d'accepter la croix, scandale pour certains, mais pour Chesterton parfaitement justifiée, puisque nous ne sommes rien. Souvenons-nous que c'est après avoir sondé ses abîmes qu'il est arrivé à la conclusion que « *tout est pour le mieux* », parce que dans le monde tout est « *mystiquement satisfaisant* ». Ce n'est pas la voix d'un nouveau Candide que nous entendons, mais celle d'un homme qui, nous dit-il, a été bien près de désespérer et de se laisser aller à un sombre pessimisme. C'est donc en pleine conscience qu'il a revêtu l'habit du bouffon pour proclamer son émerveillement devant la Création sous toutes ses formes, y compris les moins aimables.

Christiane d'HAUSSY

(18) Ibid., p. 87. (19) *The Poet and the Lunatics*, p. 131.

Christiane d'Haussy, docteur ès-lettres en 1977 avec une thèse sur « la vision du monde chez G.K. Chesterton » (à paraître). Maître de conférences de littérature anglaise à l'Université de Paris XII - Val-de-Marne (Créteil). Outre de nombreux articles, elle a publié un volume sur *Le Catholicisme en Angleterre* (Collection U 2, Colin. Paris, 1970).

(14) A.L. Maycock, *The Man who was Orthodox*, p. 84. (15) *Orthodoxy*, p. 11.

(16) *He were a Preacher*. (17) *Orthodoxy*, p. 208.

Cardinal Karol WOJTYLA :

Sign um Magnum

Fragments

L'œuvre du Christ ne peut pas s'annoncer sans que le refus du monde ne s'exaspère autant que se déploie l'accueil : le mystère, parce qu'il est grand, suscite la contradiction.

TOUCHANT aujourd'hui à la toute dernière méditation de cette retraite (1), nous voulons revenir à ce qui, dès le premier soir, avait attiré notre attention et où nous avons vu, dès le début, comme l'idée dominante de nos réflexions : Jésus, le Fils de Marie, quarante jours après sa naissance, est présenté au temple de Jérusalem, conformément à la loi ancienne (cf. *Luc 2, 22-38*). Au moment où Marie et Joseph pénètrent dans ce temple afin d'accomplir le cérémonial de la présentation, le vieillard Syméon prend l'enfant dans ses bras et profère les paroles inspirées que l'Eglise chaque soir reprend aux complies (cf. *Luc 2, 29-32*). Syméon magnifie Jésus en tant que « lumière pour éclairer les païens et gloire d'Israël ton peuple » (*Luc 2, 32*). Puis il se tourne vers Marie et prononce au sujet de Jésus encore d'autres paroles, celles que nous avons choisies, depuis le début de ces journées de recollection, pour nous servir d'idée directrice : « Vois ! cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction » (*Luc 2,24*).

Presque 2.000 ans se sont écoulés depuis que ces paroles furent proférées, et elles ne cessent de gagner en actualité. Il devient de plus en plus évident que s'y trouve contenue, d'une façon toute particulière, toute la vérité concernant Jésus-Christ, sa mission et son Eglise, « signe en butte à la contradiction » (*Luc 2,34*). Au cours de nos précédentes réflexions, nous avons tenté de montrer, jusqu'à un certain point, le sens de cette contradiction et d'atteindre ses racines. Tout cela constituait comme une trame cachée de méditations sur le grand dessein de Dieu et le « mystère humain »

(1) Il s'agit de la retraite prêchée au Vatican par le Cardinal Wojtyla pour le Carême 1976 (N.d.I.R.).

(*Gaudium et Spes 10, 22*) qui s'y trouve renfermé. Mais ces *magnalia Dei* (*Actes 2, 11* ; cf. *Siracide 18,5* par exemple ou *Michée 3, 34* etc.) et l'homme lui-même dans la pleine mesure de son mystère touchent le mieux le cœur et l'esprit humain dans la personne de Jésus-Christ. C'est pourquoi nous voulons, au cours de cette dernière méditation, contempler avec amour l'événement qui eut lieu au temple de Jérusalem, quarante jours après la naissance de Jésus.

Est-ce que les temps où nous vivons n'apportent pas tout spécialement confirmation aux paroles de Syméon ? Est-ce que Jésus n'est pas aujourd'hui à la fois « lumière pour éclairer les nations » (*Luc 2, 32*) et « signe en butte à la contradiction » (*Luc 2, 34*) ? Si de nos jours, après le Concile Vatican II et face aux terribles expériences par lesquelles est passée et ne cesse de passer la (toujours plus) grande famille humaine, Jésus-Christ se manifeste encore aux hommes comme « lumière du monde », est-ce que, dans le même temps, il n'est pas devenu aussi ce « signe », aujourd'hui plus que jamais en butte à la contradiction ?

Pensons à tout ce que traverse aujourd'hui le monde, à ce que vivent les hommes de notre temps, à tout ce qui constitue plus particulièrement le souci constant du successeur de saint Pierre, auquel le Seigneur a confié les clés du Royaume des Cieux : « Quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié » (*Matthieu 16, 19*) ; « Tu es Pierre » (*Ibid. 16, 18*). De nos jours, la terre s'est comme rétrécie, les distances ont diminué, même la lune, notre satellite, a connu le pas de l'homme. Ce rapprochement mutuel, de aux moyens de communication et de transmission des idées, laisse mieux percevoir par quelles voies se réalise cette contradiction, à laquelle Jésus-Christ, son Évangile et son Eglise, se trouvent en butte. Il serait difficile de recenser et de comparer toutes les formes où se confirme la prophétie de Syméon. Nous tenterons pourtant d'en définir et d'en présenter au moins quelques unes.

L'ON trouve sans nul doute dans le monde d'aujourd'hui une forme de contradiction, qui se laisse exposer, peut-être le mieux, par la parabole du riche et de Lazare (*Luc 16, 19-31*). Jésus est du côté de Lazare ; la réalisation de son royaume sur cette terre se conforme au « programme » que constituent les huit béatitudes (*Matthieu 5, 3-10*). Comme l'on sait, ce sont les pauvres, les pauvres en esprit, les doux, les affamés et assoiffés de justice, ceux qui pleurent enfin, qui sont bienheureux. Bienheureux également les miséricordieux. La grande misère de certains peuples, surtout de ceux du Tiers-Monde, la faim, l'exploitation économique, le colonialisme (que l'on peut trouver aussi ailleurs que dans le Tiers-Monde), tout cela manifeste la contradiction à laquelle le Christ se trouve en butte de la part des riches, quelles que soient leurs idéologies, régimes ou traditions culturelles. Cette forme d'opposition au Christ va d'ailleurs souvent de pair avec une acceptation partielle de la religion, du christianisme et de l'Eglise, avec une acceptation partielle du

Christ comme élément culturel, moral, ou même éducatif. Le riche de l'Évangile en appelle à Abraham et le nomme son père (*Luc 16, 24*).

Il n'en est pas moins vrai qu'il existe également en ce monde une très forte « charge » de foi et qu'une marge très large est laissée à la mission de l'Eglise. Et pourtant ce n'est qu'une marge. Il suffit d'observer quelles sont les tendances prépondérantes qui s'affirment dans les moyens de communication, de faire attention à ce qu'on tait et à ce dont on parle le plus haut. Il suffit enfin de chercher à discerner ce qui rencontre le plus de contradiction pour voir que même là où le Christ est accepté, il est en même temps rejeté en la vérité profonde de sa personne, de son message et de son Évangile. On voudrait le « refaçonner », l'adapter à sa mesure, c'est-à-dire à la mesure d'un homme vivant à l'ère du progrès et du programme de notre civilisation contemporaine, programme de consommation des biens et non pas de détermination des fins transcendantes. À partir de telles positions, l'on s'oppose au Christ, l'on est incapable de supporter la vérité proclamée et rappelée en Son Nom (cf. *Actes 4, 10-12-18*). Cette opposition au Christ, allant souvent de pair avec la référence au Christ (car agissent ainsi également ceux qui se nomment ses disciples) constitue un symptôme très significatif des temps où nous vivons.

Cependant, ce n'est pas là la seule contradiction que rencontre le Christ. Parallèlement à cette forme, qui comporte d'ailleurs de nombreuses nuances et variantes et que l'on pourrait appeler « contradiction indirecte », en existe une autre, procédant sans doute historiquement du même fondement que la précédente et qui, d'une certaine manière, en dérive. Il s'agit de la contradiction directe, du rejet de l'Évangile, de la négation de cette vérité qu'il nous annonce sur Dieu, sur l'homme et sur le monde. * Cette négation prend parfois un caractère nettement brutal. Il est bien connu en effet qu'il existe encore des pays où les sanctuaires de toutes confessions sont fermés et où le prêtre qui confère le baptême se voit condamné à mort. Sans doute, sur cette terre de persécution se trouvent encore des restes des catacombes de l'Eglise primitive et des cirques où l'on jetait les témoins du Christ en pâture aux bêtes sauvages. Et pourtant cette persécution contemporaine, celle qui sévit aujourd'hui, au moment où nous entrons dans le dernier quart du XXe siècle, est intégrée dans un contexte tout autre que les persécutions antiques, et c'est pourquoi elle a aussi un tout autre sens. Nous vivons en effet à une époque où le monde entier fait profession de garantir la liberté de conscience et la liberté religieuse. Oui, nous vivons à une époque où la lutte contre la religion — qualifiée d'« opium du peuple » — doit s'accomplir et se poursuivre sans création de nouveaux martyrs. C'est ainsi que le projet de nos contemporains prévoit une persécution où toutes les apparences sont préservées. Apparemment, il n'y a pas de persécution, mais une liberté religieuse totale. Mieux, ce programme a réussi à faire naître chez beaucoup l'opinion qu'ils sont précisément du côté de Lazare contre le riche. Donc du même côté où s'est rangé le Christ, alors qu'ils sont entièrement opposés au Christ. Pouvons-nous affirmer qu'ils

sont opposés au Christ ? Nous désirerions beaucoup être en mesure de ne pas l'affirmer. Or les faits montrent clairement que la lutte contre la religion est, du moins jusqu'à présent, un dogme inviolable de ce programme. Tout se passe comme si le moyen le plus indispensable de la réalisation du « paradis sur terre » était d'arracher à l'homme la force qu'il puise dans le Christ (comp. *Romains 1, 16* ; *1 Corinthiens 1, 18* ; *2 Corinthiens 13, 4* ; *Philippiens 4, 16*). Cette force s'est vue définitivement condamnée en tant qu'indigne de l'homme. Indigne, mais surtout incommode. Car l'homme habité par la force que lui donne la foi ne se laisse pas facilement enfermer dans un collectif anonyme (cf. *2 Corinthiens 12, 9*) * (...).

MAIS ce temps dans lequel nous venons d'entrer est aussi un temps de grande espérance. Voici que se rejoignent les témoins du Christ et les « vrais adorateurs » de Dieu (cf. *Jean 4, 23*). Voici qu'ils cherchent les voies de l'unité en proclamant : « Le Christ est notre liberté et notre unité ». L'Eglise-Peuple de Dieu est de plus en plus consciente de sa vocation à l'unité. Cette même Eglise-Peuple de Dieu est en même temps Corps du Christ : Corps Mystique dont l'Apôtre a comparé la vie et l'unité à celles d'un corps organique. L'enfant tient l'unité de son corps de sa mère. Marie, par la puissance de l'Esprit Saint (cf. *Luc 1, 35*) a miraculeusement conféré l'unité au Corps du Christ- Verbe

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Un an (six numéros)

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,

C.C.P. : 000-0566-165-73,

rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son

propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ;

par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de

150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie,

20 FF en expédition franco, ou

leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
au dos, p. 96.

Éternel conçu dans son sein. C'est pourquoi notre espérance se tourne de nouveau vers elle au moment où le Corps Mystique du Christ cherche à retrouver une seule forme dans l'unité.

Nous sommes entrés, avec la clôture de l'Année Sainte 1975, dans le dernier quart de ce second millénaire après Jésus-Christ. Comme dans un nouvel Avent de l'Eglise et de l'humanité. Temps de l'attente, mais aussi temps de la tentation décisive, toujours la même que celle du ch. 3 de la *Genèse*, mais plus radicale encore. Temps de la grande Epreuve, mais aussi de la grande Espérance. C'est pour ce temps que nous a été donné un signe : le Christ — « Signe en butte à la contradiction » (*Luc* 2, 34) —, et la Femme revêtue de soleil, « Grand signe dans le ciel » (*Apocalypse* 12. 1).

Cardinal Karol WOJTYLA

(traduit du polonais par Agnès Kalinowska)

Karol Wojtyla, né en 1920 près de Cracovie. Ouvrier, puis acteur. Prêtre en 1946. Docteur en théologie, puis professeur de théologie morale au grand séminaire de Cracovie et à l'université catholique de Lublin. Nommé en 1958 évêque coadjuteur, et en 1964 archevêque de Cracovie. Nommé cardinal en 1967. Dirige la construction de l'église de Nowa Huta. Publications principales : *Amour et responsabilité*, tr. fr. Paris, S.E.I., 1965 ; *Osoba Y Czyn* (Personne et action), 1969 ; *U podstaw odnowy* (A la base du renouveau), 1972. Le texte ci-dessus est emprunté à la conclusion de son dernier livre, *Znak, któremu sprzeciwiać się beda* (Le signe en butte à la contradiction), qui rassemble des conférences de carême prêchées au Vatican en mars 1976. Les phrases entre astérisques ont été prononcées, mais ne pourront paraître dans l'édition polonaise de cet ouvrage.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

N O M • P r é n o m •

A d r e s s e •

Code postal ▾

Nouvel abonnement, à partir du n°inclus (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :) (1)

Tarif : (voir au dos, p. 95)

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date : 1978

Signature :

(11 Rayer les mentions inutiles.

Prochains numéros

Septembre 1978

LA PÉNITENCE - Georges Chantraine, Alfons Deissler, Karl Lehmann, Giuseppe Grampa, Jean Mouton, Mgr Daniel Pézeril, Michel Denis, etc.

novembre 1978 la liturgie

janvier 1979: « II a pris chair et s'est fait homme »

mars 1979: les laïcs

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : Communio est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

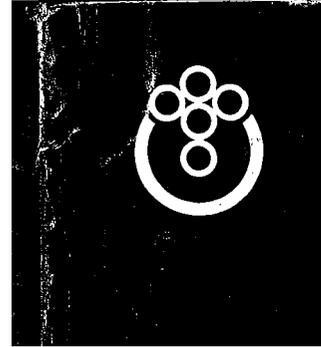
S'il vous manque des numéros de Communio

Encore disponibles pour l'instant: **N° I, 4 (LA FIDÉLITÉ)** : Hans-Urs von Balthasar, Georges Chantraine ; Dr Gisela Pankow, Henri. Battifol, Xavier Tilliette, André-A. Devaux ; André Depierre, Gérard Soulages ; *Emile Marlin* ; **N° I, 6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE)** : Corinne Marion ; Sergio Cotta, Claude Bruaire, Jean Ladrière, Simon Decloux ; Mgr Manfred Müller, Val J. Peter, Michel Costantini, Luigi Giussani, Stanislaw Grygiel ; *Paul Poupard*; **N° I, 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE)** : Georges Chantraine ; Alfons Deissler, Hans-Urs von Balthasar, Helmut Riedlinger; Michel Costantini, Edouard Cothenet; Christbph von Schönborn, François Russo; *Olivier Costa de Beauregard, Régine Pemoud, Maurice Gilbert, Claude Bruaire, Jacques Madaule* ; **N° I, 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE)** : Jean Duchesne ; Hans-Urs von Balthasar, Rémi Brague, Jean-Robert Armogathe ; André Millot, Jacques Loew ; Alain Cugno, Paul Mommaers ; *Jean-Luc Marion, Josef Pieper*; **N° II, 1 (JÉSUS, a né du Père avant tous les siècles »)** : Jean Duchesne; Louis Bouyer, Gerhard Schneider, Klaus Reinhardt, Werner Loser, Hans-Urs von Balthasar ; Guy Bedouelle ; Christiane Foullon, Marie-Françoise Madelin ; *André Frossard, Hélène Zamoyska, Jean Mouton, Josef Pieper*; **N° II, 6 (LA PRIÈRE ET LA PRÉSENCE - l'eucharistie II)** : Rémi Brague ; Giuseppe Colombo, Maria-Paul Adiazola, Karl Lehmann, cardinal Joseph Ratzinger; Jean-Luc Marion; Mgr Daniel Pézeril, Sœur Marie-Dolorès ; *Guy Bedouelle, Jean Mesnard, Stanislas Fumet*; **N° III, 3 (LA LOI DANS L'ÉGLISE)** : Claude Dagens; Jean Passicos, Eugenio Corecco, Carlos dopez-Hernandez ; Heribert Schmitz ; Bernard Franck ; *Guy Bedouelle, Jean et Marie-Hélène Congourdeau, Robert Bresson ; Christine Point (A.T.D.)*.

Dépôt légal : troisième trimestre 1978 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél : (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.



collection **COMMUNIO**
FAYARD



Déjà parus :

1. CATHOLIQUE

de Hans-Urs von BALTHASAR

traduit de l'allemand par G. Chantraine

préface de H. de Lubac

un volume de 140 pages

2. CONTEMPLATION

CROISSANCE DE L'ÉGLISE

du cardinal Jean DANIELOU

un volume de 180 pages

3. LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST

Méditations sur Dieu-Trinité

par le cardinal Joseph RATZINGER

traduit de l'allemand par Y. et M.-N. de Torcy

un volume de 136 pages

4. LA CONFESSION DE LA FOI

Dix-huit textes présentés par Claude BRUAIRE

postface de H. de Lubac

un volume de 344 pages

5. COMME LE PAIN ROMPU de

Pierre G. VAN BREEMEN

traduit de l'anglais par Agnès de Tristan

un volume de 203 pages

Et bientôt

6. PRÉSENCES DE DIEU par

une moniale bénédictine