

MIETTES THÉOLOGIQUES

(II)

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

MIETTES THÉOLOGIQUES

(II)

(Jésus à la Cananéenne) : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens. » « C'est vrai, Seigneur! reprit-elle; et justement les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. » Alors Jésus lui répondit: «Femme, ta foi est grande ! »

Matthieu, 15, 26-28.

À nos lecteurs

«Quand s'accroît le péril...»

POUR la première fois dans son histoire, l'édition francophone de *Communio* prévoit un déficit pour l'exercice 2001. Celui-ci est dû à une augmentation des charges et des prix de revient, malgré le maintien, de notre lectorat. Nos tarifs n'ayant pas augmenté depuis trois ans, nous avons dû nous résoudre à une hausse modérée (4 à 5 %) au moment du passage à l'euro. Celle-ci ne reflète pas toute la hausse de nos coûts, car nous voulons rester accessibles aux lecteurs à faibles revenus, aux prêtres et aux séminaristes francophones de tous les pays. Le retour à l'équilibre passe donc par la découverte de nouveaux abonnements.

Les lecteurs qui suivent attentivement la revue auront remarqué un renouveau dans ses thèmes, son style et son personnel. Sans renier les efforts de rigueur consentis depuis vingt-cinq ans maintenant, nous cherchons à répondre aux besoins actuels de la nouvelle évangélisation et de la compréhension de la foi. Le numéro sur *La Transmission de la foi* en est un exemple. Nous avons renforcé la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques, ou sur des questions d'actualité. Cinq nouveaux participants ont collaboré aux deux derniers numéros et sont devenus membres du comité de rédaction : Béatrice Joyeux, Régis Burnet, Paul Guillon, Laurent Lavaud et Xavier Morales. La collection *Communio a* été relancée, aux Presses Universitaires de France.

Plus que jamais, le comité (entièrement bénévole, faut-il le rappeler?) se mobilise pour améliorer la réflexion, la rédaction, les traductions et les corrections d'articles.

L'élargissement du comité reflète celui des auteurs d'articles. Il montre que la revue entend rester fidèle aux intentions fondatrices : *Communio* n'est pas l'organe d'un groupe de réflexion ni le reflet d'un courant dans le catholicisme. La revue s'efforce de méditer ce qui est actuel et essentiel pour toute l'Église, et d'aider à le présenter à nos contemporains. Si elle devait servir un quelconque intérêt humain, et non la vérité de l'Évangile, il serait normal, voire souhaitable, qu'elle disparaisse.

L'avenir de *Communio* est donc entre vos mains. La revue n'ayant pas de moyens publicitaires, pas d'autres ressources que les abonnements souscrits ou les ventes à l'exemplaire, si vous voulez que *Communio* continue à servir l'Église, faites-nous connaître, recherchez de nouveaux abonnés, souscrivez des abonnements de soutien ou de parrainage pour des lecteurs qui ne peuvent pas s'abonner eux-mêmes (près de 90 abonnements de séminaires francophones en Afrique, au Moyen-Orient ou en Europe de l'Est n'ont pas encore de parrain). Écrivez-nous, envoyez-nous vos suggestions.

Nous espérons que se vérifiera pour nous la phrase de Hölderlin : «Quand s'accroît le péril, croît aussi ce qui sauve.» Vous êtes les instruments de ce salut.'

Olivier BOULNOIS

ÉDITORIAL

Thierry BEDOUELLE 9

MIETTES THÉOLOGIQUES

Cardinal Walter KASPER : Jésus-Christ – Verbe définitif de Dieu

13 L'affirmation du caractère définitif et universel du salut chrétien s'oppose à toute forme de pluralisme et fonde par-là même le respect de chaque individu et de chaque culture. La profession de foi trinitaire et la kénose du Christ sont de ce point de vue deux aspects fondamentaux du message chrétien.

Robert F. SLESINSKI : Paul Florensky : le passé
n'est pas dépassé

25 Paul Florensky, Léonard de Vinci russe, fut biologiste, ingénieur, mathématicien, prêtre et théologien. Sa pensée théologique ressaisit l'expérience religieuse comme unique manière de saisir correctement les dogmes et fonde dynamiquement l'unité du monde. Sa philosophie symboliste l'oriente vers une analyse de la liturgie, synthèse de tous les arts et vers une compréhension théologique du langage et notamment du nom de Dieu, manifestation de Dieu lui-même.

Cardinal Joseph RATZINGER : Jusqu'où porte le consensus sur
la doctrine de la justification ?

41 La déclaration d'Augsbourg sur la doctrine de la justification, signée en octobre 1999, clôt plusieurs siècles de division entre luthériens et catholiques. Le sens de ce texte doit être explicité et aussi resitué dans une perspective plus globale, notamment la compréhension contemporaine du péché et du salut. Mais le chemin accompli par les luthériens et les catholiques ne doit pas occulter les importantes divergences relatives aux enjeux ecclésiologiques de cette déclaration.

PHÉNOMÉNALITÉ ET SACREMENT

Jean-Luc MARION : La phénoménalité du sacrement :
être et donation

59 La sacramentalité du sacrement, c'est-à-dire ce fait que, dans un élément visible se manifeste l'invisible, peut être analysée à l'aide de catégories traditionnelles : entre le visible et l'invisible, peuvent jouer des rapports de substantialité, de causalité ou de signification. Une prise en compte de la méthode phénoménologique et surtout de la redéfinition heideggerienne du phénomène

fournit toutefois une catégorie renouvelant la compréhension du sacrement: la donation. Il s'agit alors de tenter une approche de la phénoménologie du sacrement par analogie avec la phénoménologie de la donation.

Eberhard JON GEL : Sacrement et représentation

77

Tout sacrement unit une parole et un élément (le pain, le vin, etc.). Mais cette unité ne prend sens que par la catégorie phénoménologique d'interruption ou d'événement: dans le sacrement, Dieu vient au monde et interrompt le cours ordinaire du monde. Le ministre du sacrement est donc Dieu lui-même qui se représente lui-même dans l'action liturgique.

SIGNETS

Jean-Robert ARMOGATHE : De Bérulle à Pascal : lueurs

et obscurités du « Dieu caché »

97

A l'inverse de la vision tragique qu'inspire à Lucien Goldmann le « Dieu caché » de l'écriture, l'interprétation christologique de l'expression s'est développée au xvii^e siècle sous l'influence de Bérulle et de Pascal : le paradoxe de l'incarnation, où Dieu se dissimule pour mieux se faire découvrir, nourrit la spiritualité et la dévotion, dont les grands peintres de l'époque s'efforcent d'imprégner leurs oeuvres.

Jean Arnold de CLERMONT : La loi anti-sectes : quels enjeux?

111

Les critères définissant les sectes sont trop flous pour justifier une législation anti-sectes spécifique, qui peut porter atteinte aux libertés fondamentales. Au-delà du cadre législatif et des réactions passionnelles, la Fédération protestante de France demande un débat largement ouvert «sur la place de la religion dans la société contemporaine».

Xavier MORALES : L'ange du frère Angélique

123

La première Annonciation de Fra Angelico qui nous soit conservée donne à l'ange Gabriel une position centrale dans l'économie figurative du tableau. Quand l'invisible envahit le visible, c'est le mariage du ciel et de la terre qui est annoncé.

Thierry BEDOUELLE

Éditorial

CE numéro de *Communio* est, et c'est inhabituel, un numéro *émiétté*: il donne à lire quelques articles importants, par les thèses qu'ils énoncent, par les problèmes qu'ils résolvent, ou encore par les auteurs qu'ils font connaître. C'est au fond et uniquement leur intérêt qui justifie leur présence ici, les uns à côté des autres. De là ce titre kierkegaardien, donnant suite au précédent numéro de Miettes, publié il y a vingt ans.

Et pourtant, l'épisode biblique de la manne, si bien illustré par Rubens, figure cet émiéttement et lui donne une unité. En effet, en même temps qu'il témoigne de la sollicitude de Dieu envers son peuple en proie aux murmures et aux doutes, le don de la manne (*Exode* 16) préfigure aussi le pain de Dieu, celui qui donne la vie au monde (*Jean* 6, 33), le Christ lui-même : Dieu donne et, en même temps, Dieu se donne. Chacune des Eucharisties fractionne ce pain afin que tous soient rassasiés et que tout homme se nourrisse de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur (*Deutéronome* 8, 3).

Ce numéro est donc émiétté, comme cette manne qui vient du ciel. Mais, par-delà un éparpillement si manifeste qu'il serait inutile de vouloir le masquer, quelques lignes de forces permettent de donner une certaine cohérence à cet ensemble. C'est précisément l'éparpillement religieux du monde moderne que s'efforce de comprendre l'article de Walter Kasper¹ en se fondant sur l'idée que, en Christ,

1. Walter KASPER, «Jésus-Christ — Verbe définitif de Dieu», p. 13.

Dieu s'est révélé de manière totale et définitive. Quelle signification le christianisme peut-il donc accorder à la pluralité des religions et au dialogue interreligieux? L'appel de Walter Kasper à une relation respectueuse (..) avec les autres religions trouve une de ses réalisations concrètes dans les relations inter-confessionnelles dans le christianisme lui-même. L'accord entre les luthériens et les catholiques, signé le 31 octobre 1999, a été salué comme une étape importante sur le chemin conduisant à l'unité des chrétiens. En explicitant la signification réelle de la déclaration d'Augsbourg, l'article de Joseph Ratzinger² prend la mesure du chemin qui reste à parcourir pour que luthériens et catholiques passent d'un simple accord à une *unité* plus intense.

Les trois autres miettes de cet ensemble s'attachent plus particulièrement à la présence de Dieu au milieu des hommes et du monde, présence dont témoignent les miettes de la manne et que réalise le pain même de l'Eucharistie. En introduisant à la vie et à la pensée de Paul Florensky, Robert Slesinski³ montre comment ce théologien russe a compris le lien rattachant le monde à Dieu : appréhendé correctement, le créé n'apparaît pas éparpillé en autant d'éléments, mais consubstantiel à Dieu. Et cette consubstantialité se manifeste aussi bien dans la Sagesse, ange gardien de la Création, que dans les icônes ou dans le nom de Dieu qui est Dieu lui-même. Mais la présence de Dieu dans le monde et pour les hommes se réalise plus particulièrement dans les sacrements. Ceux-ci constituent la manifestation de l'invisible dans le visible. Pour être compris, ils requièrent une méthode adaptée à ce qu'ils réalisent. De manière sans doute audacieuse, plusieurs philosophes et théologiens contemporains veulent tirer profit de la méthode de la phénoménologie, science de l'apparaître de ce qui apparaît. Ainsi, dans le sillage ouvert par le philosophe allemand Husserl, Jean-Luc Marion⁴ s'interroge sur la phénoménalité du sacrement: comment l'invisible peut-il se rendre visible, se donner *comme invisible* dans le visible? Il s'agit là d'une donation. Cette thèse suppose que l'on interroge les catégories traditionnelles à l'aide desquelles le sacrement a été compris

2. Joseph RATZINGER, «Jusqu'où porte le consensus sur la doctrine de la justification?», p. 41. Cet article revient sur une question déjà abordée par Mgr Karl Lehmann (voir *Communio*, XXV, 5).

3. Robert F. SLESINSKI, «Paul Florensky, le Passé n'est pas dépassé », p. 25.

4. Jean-Luc MARION, «La phénoménalité du sacrement : être et donation», p. 59.

et que l'on montre comment la phénoménologie de la donation, appliquée non seulement à la phénoménalité du monde, mais aussi à la révélation elle-même, permet de comprendre le sacrement comme donation de l'invisible. De son côté, le théologien réformé Eberhard Jüngel⁵ montre de quelle manière la phénoménologie permet de penser le sacrement : celui-ci est une interruption de l'ordre même du monde et l'ouverture du monde au don de Dieu. Cette dernière expression doit être entendue en son double sens : dans le sacrement, Dieu donne, et, en même temps, il se donne.

Émiété, ce numéro porte aussi et à sa manière sur l'émiétement et sur les moyens de réaliser l'unité. À ce titre, le sacrement de l'Eucharistie occupe une fonction centrale : il est précisément le sacrement de l'unité. La Didachè le soulignait déjà dans cette prière prononcée lors de la *fraction* du pain : «Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as fait découvrir par Jésus, ton serviteur; à toi la gloire pour les siècles.» Comme ce pain rompu, qui était dispersé sur les montagnes et les collines, a été rassemblé pour ne plus faire qu'un, ainsi que ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton Royaume.

6. Eberhard JÜNGEL, «Sacrement et représentation», p. 77.

Cardinal Walter Kasper

Jésus-Christ Verbe définitif de Dieu

APRÈS avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils.» (*Hébreux*, 1, 1). Ce que la *lettre aux Hébreux* énonce ainsi de façon lapidaire, à la fin des temps apostoliques, résume le message de l'ensemble du Nouveau Testament : Jésus-Christ est le Verbe définitif de Dieu¹.

Cette affirmation n'est pas seulement présente dans le prologue de la *lettre aux Hébreux*, mais aussi dans l'ensemble du témoignage biblique. Elle signifie que Dieu n'est pas un Dieu muet, qui se tait, un Dieu qui serait une énigme refusée à l'homme et un mystère devant lequel on ne peut que se taire, ni rien qui ressemble à un Dieu mort, qui n'est la source d'aucune vie. Dieu est bien plutôt un Dieu qui parle, un Dieu qui sort de lui-même, qui s'ouvre et se communique. On le rencontre dans la parole communiquée dans l'histoire, à travers laquelle il s'adresse à nous comme à des amis (*Exode* 33, 11; *Jean* 15, 14 sq.) pour nous inviter et nous accueillir dans sa communauté (1 *Jean* 1, 3)².

1. Je me suis beaucoup inspiré, pour cette interprétation, du commentaire de E. GRASSER, « An die Hebräer, in Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament » XVII/1, 1990, 46-49.

2. C'est le sens de l'avant-propos de la Constitution sur la révélation divine *Dei Verbum* du concile Vatican II.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
«Jésus, né du Père avant tous les siècles» (1977/1)
«Né de la Vierge Marie» (1978/1)
«Il a pris chair et s'est fait homme» (1979/1)
La passion (1980/1)
«Descendu aux enfers» (1981/1)
«Il est ressuscité» (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5) La pénitence (1978/5) Laïcs ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

LES BEATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5) Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6) Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5) La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4) Le diacre (2001/2)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)

PHILOSOPHIE

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

Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6) Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)

SCIENCES

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

HISTOIRE

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

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience au consensus? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

Dieu a d'abord parlé aux Pères, c'est-à-dire aux patriarches, et par les prophètes. Mais cette parole était multiple et diverse, elle n'a dévoilé le mystère de Dieu que de façon fragmentaire et incomplète, elle était donc provisoire et non définitive. Ce n'est qu'à la fin des temps, par son Fils, qui est son image, que Dieu a exprimé le reflet de sa gloire et de son être. En lui réside la plénitude de la divinité (*Colossiens* 1, 19 ; 2, 9). En Jésus-Christ, Dieu est pour ainsi dire totalement sorti de lui-même, il s'est communiqué sans retenue. Il est le Verbe de Dieu de toute éternité (*Jean* 1, 1). Celui qui le voit voit le Père (*Jean* 14, 9).

Avec la venue historique de Jésus-Christ, le temps messianique, le temps de l'accomplissement s'est levé, la plénitude des temps s'est accomplie (*Marc* 1, 15 ; *Galates* 4, 4). Il est l'*amen* définitif de toute promesse (*2 Corinthiens* 1, 20 ; *Apocalypse* 3, 14). Ainsi s'est levée « la fin des jours », le temps dernier, qui ne peut plus être dépassé par aucun temps rédempteur. En Jésus-Christ est présent le nouveau qui ne peut plus vieillir. Lorsque Dieu s'est extériorisé en Jésus-Christ, il a accompli l'extériorisation la plus extrême. En s'exprimant lui-même, il a prononcé son ultime parole. Il s'est lui-même offert en s'éloignant de lui-même et s'est lui-même communiqué. Même Dieu ne peut aller plus loin. Avec Jésus-Christ, l'histoire n'est pas parvenue à sa fin temporelle, mais bien à son accomplissement.

De ce qui précède résulte, pour la *lettre aux Hébreux*, un autre argument en faveur de l'idée que Jésus-Christ est le Verbe définitif de Dieu. Car le but (eschatologique) définitif éclaire aussi rétrospectivement les débuts (protologiques). Parce que c'est en vue de Jésus-Christ et en lui que tout a été créé (*Jean* 1, 3 ; *1 Corinthiens* 8, 6 ; *Colossiens* 1, 15) et parce qu'il est le Verbe par lequel tout est devenu et qui éclaire tout homme (*Jean* 1, 2.9.10), il récapitule toutes choses (*Éphésiens* 1, 10). « Toutes choses », cela va bien au-delà du domaine des religions ; cela inclut toute réalité et mesure tout à l'aune de Jésus-Christ.

Puisque c'est en lui qu'est fondée toute la création et qu'elle parvient à son but, il est en tant que Fils l'héritier du monde auquel tout appartient. Il n'est pas seulement l'accomplissement de l'histoire du salut avec le peuple élu Israël, mais aussi l'accomplissement de l'histoire religieuse et culturelle des nations. Il recueille l'héritage des païens (*Psaume* 2, 8). Ainsi lui est donnée la toute-puissance : au ciel comme sur la terre, il faut porter sa parole à tous les peuples et faire de tous les hommes ses disciples (*Matthieu* 18, 18-20 ;

Marc 16, 15 ; *Luc* 24, 47 ; *Actes* 1, 8). Jésus-Christ est aussi bien le Verbe définitif de Dieu que celui qui s'adresse à tous les hommes.

Ce dont le prologue de la *lettre aux Hébreux* témoigne de façon si lapidaire est exprimé dans le reste du Nouveau Testament de bien d'autres façons. On y trouve la reconnaissance de Jésus-Christ comme unique Seigneur et le témoignage qu'en son nom seul est le salut (*Actes* 4, 12). Pour le Nouveau Testament, Jésus-Christ est le seul et unique médiateur entre Dieu et les hommes (*1 Timothée* 2, 5). Il est le grand prêtre qui nous a sauvés une fois pour toutes (*Hébreux* 7, 27). Ce message nous est transmis une fois pour toutes (*Jude* 3). C'est ainsi que la venue de Jésus-Christ et son évangile ont définitivement manifesté le mystère éternel de Dieu et l'ont définitivement dévoilé (*Romains* 16, 25 ; *Éphésiens* 1, 9 ; *Colossiens* 1, 26).

* *

Ce message de l'ensemble du Nouveau Testament a toujours été un scandale – pour les Juifs comme pour les païens (*1 Corinthiens* 1, 23). Le monde était déjà à cette époque pluraliste et submergé par de multiples propositions pour trouver le salut, qui se confondaient en de nombreux syncrétismes, contre lesquels le christianisme naissant devait se défendre afin de préserver son identité. Le pluralisme n'est donc pas seulement un phénomène actuel. Mais il a aujourd'hui revêtu une autre forme.

Notre savoir s'accroît par à-coups. Nous en savons toujours plus sur toujours moins de choses, de sorte que nous savons tout sur rien et rien sur tout. La tentative de trouver un lien unique, qui rassemble toutes choses, dans cette multiplicité que nous ne pouvons presque plus embrasser d'un seul coup d'œil, semble de plus en plus vouée à l'échec. La philosophie post-moderne en a tiré les conséquences³. Elle rejette certes le postulat de l'unité qui a jusqu'ici marqué la pensée européenne. Cela ne signifie pas seulement l'acceptation de la pluralité, mais une option fondamentale en faveur du pluralisme. C'est ainsi que la pensée post-moderne en vint à un nouveau pluralisme qualitatif, dans lequel il n'y a plus de valeur ni de norme

3. L'ouvrage fondamental est celui de J.-F. LYOTARD, « La condition postmoderne : rapport sur le savoir », Paris, 1979. On trouve une vue d'ensemble chez W. WELCH, « Unsere postmoderne Moderne », Weinheim 1987.

universelles et absolues. La raison est devenue en elle-même plurielle. Vérité, humanité, justice ne se disent qu'au pluriel.

C'est également pour cela qu'il n'y a plus de religion universelle ni définitive. Ce n'est pas seulement le pluralisme culturel qui s'est accru, nous sommes aussi aujourd'hui bien plus nettement conscients du pluralisme des religions que nous ne l'étions dans le passé. La globalisation nous rend en effet conscients de façon tout à fait nouvelle de l'urgence du phénomène du pluralisme religieux. Dans le « *global village* » qu'est le monde, les religions elles aussi se sont rapprochées. Elles ne sont plus cloisonnées par les frontières nationales. Elles vivent souvent dans le même pays et dans la même ville les unes à côté des autres et les unes parmi les autres. Nous connaissons presque tous des gens qui pratiquent d'autres religions et que nous considérons et apprécions cependant du point de vue humain.

Étant donné le pluralisme du monde moderne et post-moderne, il n'est pas surprenant que l'affirmation selon laquelle Jésus-Christ est le Verbe définitif, qui a une valeur universelle, pose problème et que la question du caractère unique de Jésus-Christ soit devenue le sujet d'une vaste et âpre discussion à l'intérieur et à l'extérieur de la théologie. Les tentatives récentes de la théologie dans le domaine du pluralisme religieux doivent être comprises dans ce vaste contexte. Il faut nommer entre autres Raimundo Pannikar, John Hick, Paul F. Knitter ⁴.

La question en tant que telle n'est pas nouvelle. Nous la trouvons déjà à l'époque des Lumières, par exemple chez J. E. Lessing, et elle se retrouve dans la théologie libérale, avant tout chez E. Troeltsch, qui reconnaît au christianisme une valeur supérieure, mais pas une valeur absolue. Ce sont surtout les penseurs de l'idéalisme allemand, et avant tout Hegel, qui s'opposèrent à la relativisation des Lumières. À partir de Hegel, il fut et il est souvent question de l'absoluité du christianisme. La pensée idéaliste est aujourd'hui de temps en temps rendue responsable des idéologies totalitaires de notre siècle. Depuis l'effondrement des idéologies totalitaires, elle est souvent critiquée en tant que centrée sur l'Europe, impérialiste et totalitaire; on lui reproche de ne pas prendre au sérieux la diversité insurmontable des réalités et des cultures.

4. W. KASPER, «Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne», dans *Theologie und Kirche*, t. 2 ; trad. fr.: «La théologie et l'Église», Éd. du Cerf, *Cogitatio fidei*, n° 158, 1990.

C'est dans ce contexte qu'on en est venu à la théorie pluraliste des religions. Il y a selon elle non seulement une pluralité de religions, mais aussi de révélations, qui rend possible une pluralité des formes des réponses humaines qui peuvent conduire au salut. Cette théorie doit alors reconnaître plusieurs médiateurs du salut. Elle culmine dans la discussion autour du caractère unique de Jésus-Christ, plus précisément dans la question de savoir si Jésus-Christ est le seul et unique, en même temps qu'universel médiateur du salut pour tous les hommes. Il est évident que cette question touche un point central et fondamental de la foi chrétienne. Cette question met en jeu l'identité du christianisme et de l'Église ⁵.

Pour fonder philosophiquement la théorie pluraliste, différents théologiens ont choisi de prendre un nouveau départ quant à la théorie de la connaissance et sont revenus à la théorie de la connaissance de Kant. Selon Kant, seul le « phainomènon » de la chose est accessible à notre connaissance, et non le « noumènon ». Ce qui signifie que nous connaissons seulement ce que les choses sont pour nous, et non ce qu'elles sont en vérité et en soi. En définitive, pour la pensée post-moderne, ce n'est pas une compréhension logique, mais esthétique de la vérité qui est de règle. Il est souvent question du renouvellement de la pensée mythique.

Nous ne connaissons donc que ce que Dieu signifie déjà pour nous. Nous ne pouvons pas saisir l'être de Dieu en soi. Il est alors impossible d'interroger les images et représentations multiples et diverses de Dieu quant à leur contenu de vérité objectif. S'il ne peut pas y avoir, dans l'histoire, de l'absolu, et moins encore un absolu personnifié, s'il ne peut bien plutôt y avoir que des représentations, des concepts, des images, des formes idéales du divin, qui nous guident vers la réalité transcendante, sans que celle-ci se manifeste elle-même, il est alors clair qu'il ne peut y avoir aucune prétention chrétienne à l'absoluité. Parallèlement, Hick refuse l'identification de Dieu avec une figure historique singulière, avec Jésus de Nazareth, comme un mythe. Il relativise Jésus-Christ en en faisant un génie religieux, par lequel les hommes parviennent à la conscience de leur filiation divine.

Si la théorie pluraliste des religions a comme point de départ le principe selon lequel toutes les religions sont sur le même plan, cela

5. Voir l'explication de la Congrégation pour la doctrine de la foi: « *Dominus Deus*. Sur l'unicité du salut de Jésus-Christ et de l'Église », du 6 août 2000.

ne signifie certes pas que, pour les représentants de cette théorie, toutes les religions ont la même valeur et que toutes les différences entre elles importent peu. Ils sont bien éloignés d'un tel relativisme superficiel. Il va de soi qu'on ne trouve pas seulement dans les religions des intuitions profondes, mais aussi des éléments destructeurs, telles la superstition et les pratiques inhumaines.

Pour les représentants de la théorie pluraliste des religions, le critère de la différenciation et du jugement n'est cependant pas théorique, mais éthique et pratique. Ce qui est, décisif pour juger d'une religion est sa capacité à intégrer les hommes et les différents domaines de la vie humaine dans un processus qui conduit l'individu, d'abord centré sur lui-même, à se centrer sur la réalité. La religion la plus haut placée est celle qui correspond le plus à la dignité de l'homme et qui favorise le mieux son accomplissement.

La question est bien évidemment de savoir si ce critère éthique et pratique, en définitive humaniste, est suffisant du point de vue philosophique comme théologique. Il est en effet évident que ce critère permet de fonder la prééminence et l'avantage d'une religion sur une autre, mais pas la singularité d'une religion particulière, concrètement de la religion chrétienne. Ce critère permet dans le meilleur des cas de montrer la valeur supérieure d'une religion donnée, mais pas la validité définitive ni universelle d'une religion, concrètement du christianisme. On en reste ainsi à un pluralisme fondamental et à une concurrence entre les religions.

On peut, de façon plus fondamentale, se demander s'il peut y avoir un critère éthique qui ne suppose pas nécessairement un critère théorique. Qui décide en effet de ce qui est véritablement humain ? Tout critère éthique et pratique suppose, afin de pouvoir répondre à cette question, un jugement théorique. Car le jugement pratique sera différent selon l'image de l'homme qui est consciemment ou inconsciemment supposée. La thèse du pluralisme fondamental est en définitive irrationnelle parce que contradictoire. Elle se contredit en effet elle-même lorsqu'elle élève le pluralisme et l'interdiction fondamentale de discrimination qui en est la conséquence, à une vérité unique et universelle.

Pour le dire de façon plus fondamentale : la question de la vérité de la réalité est incontournable. Si on ne pose plus la question de la vérité du monde, on en vient à une compréhension du monde purement esthétique, d'après laquelle on juge les choses selon son expérience subjective et où on se décide de façon éclectique pour ce qui

semble le mieux correspondre à son propre sentiment du bonheur.

On fait donc son choix «à la carte» et on laisse les contradictions subsister. C'est ainsi que la profession de foi pour la pluralité et la tolérance menace de se renverser en indifférence et désintérêt. Ce n'est pas par hasard si la pensée post-moderne finit chez beaucoup de ses représentants dans le nihilisme. Frédéric Nietzsche apparaît comme leur ancêtre et leur modèle.

Pour approcher de la réponse à la question posée, nous devons approfondir le problème du caractère unique et de l'universalité de Jésus-Christ dans l'ensemble de la profession de foi trinitaire et christologique⁶.

Il faut tout d'abord justifier l'affirmation de l'unité et de la singularité de Dieu. Cette affirmation unit le christianisme, le judaïsme et l'Islam, et elle différencie ces trois religions monothéistes de toutes les autres religions. Elle a certes, pour le christianisme, une signification spécifique. Dans le sens chrétien, l'affirmation d'un Dieu unique ne doit pas être comprise dans un sens simplement quantitatif, cela ne signifie pas qu'il n'y «a» qu'un Dieu et non deux ou trois. Pour la Bible, il ne s'agit pas seulement d'un tel énoncé quantitatif, mais avant tout d'un énoncé qualitatif et existentiel. L'affirmation d'un seul Dieu est à comprendre dans le contexte de l'exigence d'une décision radicale et totale, de suivre Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son entendement (*Marc* 12, 30). On ne peut pas servir deux maîtres (*Matthieu* 6, 24). Dieu est tel qu'il pénètre toutes les fibres de notre être et nous emplit totalement.

La tradition théologique s'est saisie de cette pensée et l'a approfondie de façon spéculative. Elle a montré que Dieu était, selon son être, la réalité qui comprend tout et qui dépasse tout. C'est pourquoi Dieu peut seulement, quant à son être, être un. Celui qui «confesse plusieurs dieux n'a pas compris ce que le mot «Dieu» dit véritablement ni ce qu'il signifie. L'écrivain chrétien Tertullien a exprimé cette idée dans la formule : « si Dieu n'est pas un, il n'est pas⁷ ».

6. Ce qui suit est développé de façon plus détaillée in W. KASPER, « Der Gott Jesu Christi », Mayence, 1982, p. 291-295, « Jésus le Christ », Éd. du Cerf, *Cogitatio Fidei*, n° 88.

7. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem* I, 3 : «*Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat*» (CCL 1, 443). «Dieu, s'il n'est pas unique, n'est pas, car pour nous il est plus digne de croire qu'une chose, quelle qu'elle soit, n'est pas, si elle n'est pas telle qu'elle doit être.» Sur cette compréhension qualitative de l'unité de Dieu, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I q. 11 a. 3.

La confession d'un seul Dieu sous-entend que le Dieu unique est en même temps le Dieu, qui comprend tout et tous, de tous les hommes. Tandis que le polythéisme pose de façon absolue la multiplicité de la réalité, des peuples et des cultures, la confession d'un seul Dieu s'oppose de la façon la plus tranchante possible à la fragmentation de la réalité et affirme le plus clairement possible l'unité du monde et de l'humanité. Confesser un seul Dieu, c'est dire que tous les hommes sont frères et sœurs parce qu'ils appartiennent à l'unique famille sous l'autorité du Père du ciel. C'est ainsi que la prétention à l'universalité du Dieu unique préserve en même temps la valeur indépassable et inaliénable de tout être singulier.

La justification la plus profonde de l'idée que la confession du Dieu unique ne supprime pas la multiplicité de Dieu mais l'inclut en quelque sorte, se trouve dans la confession trinitaire d'un Dieu en trois personnes⁸. C'est le commentaire de l'affirmation biblique : «Dieu est amour» (1 Jean 4, 8. 16). Car cela signifie que le Dieu unique n'est pas un Dieu solitaire, mais l'amour qui se donne de toute éternité, dans lequel le Père se communique au Fils et le Père et le Fils communiquent dans le Saint Esprit. Chacune des trois personnes, chacune est Dieu tout entier, de façon totalement infinie, et pourtant chacune laisse à l'autre l'espace dans lequel elle se communique et par là s'extériorise. De cette façon, par la kénose, Dieu est unité dans la multiplicité.

Parce que Dieu est de toute éternité l'amour qui se donne et qui s'extériorise entre le Père, le Fils et l'Esprit, il peut se communiquer entièrement sans pour autant renoncer à lui-même ni se perdre. La divinité de Jésus-Christ se montre lorsqu'il se dépouille de lui-même (*Philippiens* 2, 6). La toute-puissance de l'amour ne doit pas s'affirmer, mais peut se donner en s'éloignant de soi et c'est précisément dans ce don qu'elle est elle-même. Mais cette kénose n'est véritable et authentique que si la divinité de l'éternel *logos* n'absorbe pas l'humanité mais l'assume dans sa particularité et la libère dans son être propre. C'est ainsi que l'Église confesse qu'en Jésus-Christ la divinité et l'humanité ne sont ni confondues ni séparées. Jésus-Christ est l'unité dans l'absence de différence et l'absence de différence dans l'unité⁹.

8. Cf à ce sujet W. KASPER, *op. cit.*, p. 365 sq ; G. GRESHAKE, «Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie», Fribourg, 1997.

9. C'est précisément le sens du dogme christologique de Chalcédoine de l'unité des personnes dans la dualité des natures, qui sont « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation» (*Enchiridion symbolorum*, éd. H. Denzinger et P. Hünerman, Fribourg, 1991, « Symboles et définitions de la foi catholique », 1996, p. 302).

La conséquence ne peut être que la suivante : si Dieu s'est totalement, définitivement et sans réserve communiqué dans la personne concrète et l'histoire de Jésus-Christ, alors Jésus-Christ est « *id quo majus cogitari nequit* », ce au-delà de quoi on ne peut rien penser de plus grand (Anselme de Cantorbéry); il est aussi « *id quo Deus majus operari nequit* », ce au-delà de quoi Dieu ne peut rien faire de plus grand. Ainsi, selon l'essence de l'événement que constitue le Christ, il ne peut y avoir aucune autre religion ni culture qui surmonte ou complète l'ordre du salut chrétien. Tout ce que les autres religions contiennent de vrai ou de bon participe à ce qui a atteint sa plénitude en Jésus-Christ.

Pourtant, aucun homme, aucun dogme de l'Église ne peut épuiser totalement ce mystère. Le Nouveau Testament nous promet l'esprit de Dieu pour nous introduire de façon toujours nouvelle et toujours plus profonde à ce mystère (*Jean* 16, 13). La rencontre avec d'autres religions peut alors être un moyen d'accéder plus profondément à certains aspects du mystère unique de Jésus-Christ. Le dialogue interreligieux n'est donc pas une voie sans issue ; il est une véritable rencontre qui, pour nous chrétiens, peut être un enrichissement. Nous ne sommes pas là seulement ceux qui donnent, mais ceux qui apprennent et reçoivent, parce que nous pouvons par là appréhender dans toutes ses dimensions toute la plénitude du mystère qui nous est offert en Jésus-Christ (*Éphésiens* 3, 18).

Une compréhension de l'unité et de son caractère définitif nous est donc donnée, de façon aussi bien trinitaire que christologique, une compréhension qui n'est pas totalitaire, qui laisse bien plutôt place à l'autre et le libère. C'est là l'essence du véritable amour, d'unir de la façon la plus intime, sans absorber l'autre, mais en le conduisant à son propre accomplissement.

Ces réflexions spéculatives deviennent concrètes et pratiques lorsque nous regardons la vie de Jésus. Il est, comme en attestent les Évangiles, l'homme pour les autres ; lui, le Seigneur, n'est pas venu pour régner mais pour servir et pour donner sa vie «pour la multitude» (*Marc* 10, 45). Lui, qui s'est dépouillé jusqu'à la mort, est élevé et fait roi de l'univers (*Philippiens* 2, 6-11). C'est ainsi que

celui qui s'offre lui-même en victime expiatoire devient la nouvelle loi du monde.

Ainsi comprise, la thèse de la valeur définitive et universelle de l'ordre du salut chrétien fonde d'une part la mission dans le monde comme ce qu'appartient de façon irrémédiable à la nature de l'Église¹⁰, et elle préserve et défend d'autre part la liberté de l'individu comme la valeur et la dignité de chaque culture. C'est précisément dans sa décision concrète, qui s'oppose à tout syncrétisme et relativisme, qu'elle fonde une relation respectueuse, et même dialogique et diaconale avec les autres religions, relation qui refuse tout autant un fondamentalisme étroit. Ainsi comprise, la valeur définitive et universelle de l'ordre du salut chrétien n'est pas une thèse impérialiste, qui annexe ou opprime les autres religions. Elle fonde et permet moins encore une compréhension et une pratique impérialistes de la mission. Elle n'a rien à voir avec la conquête du monde, même si elle fut parfois ainsi mal comprise et mal utilisée dans l'histoire.

Cette relation dialogique et diaconale revêt trois aspects : la confession de Jésus-Christ en tant que Verbe définitif et universel de Dieu approuve, prend en compte et défend tout ce qui, dans les autres religions, est vrai, bon, noble et saint (*Philippiens* 4, 8) (*via positiva seu affirmativa*) ; elle critique à la façon prophétique, ce qui est en elles nuisible à l'honneur de Dieu et à la dignité de l'homme, lorsque le divin et l'humain sont confondus et que ni Dieu ni l'homme ne sont ainsi respectés dans leur dignité propre (*via negativa seu critica et prophetica*) ; elle veut enfin inviter les autres religions à parvenir, par la foi en Jésus-Christ et la participation à sa plénitude, à leur propre plénitude et accomplissement (*via eminentiae*).

Le décret de mission du concile Vatican II résume ainsi ces trois dimensions : tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans les religions de l'humanité trouve en Jésus-Christ sa mesure et doit être évalué par rapport à lui de façon critique, purifié par lui et porté à la perfection¹¹.

10. Concile Vatican II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes*, 2.

11. Vatican II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, 9 ; cf. 11. D'autres déclarations importantes du concile : sur l'Église et les religions non chrétiennes, *Nostra Aetate*, I sq. Sur la question du salut dans les autres religions: Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium* 16 ; Constitution pastorale : « L'Église dans le monde de ce temps », *Gaudium et Spes*, 22.

Ainsi comprise, la confession chrétienne, précisément dans la revendication de son caractère définitif et universel, pour beaucoup si choquante, est un appel à une tolérance et à une considération mutuelles, au partage et à la communication, à l'échange, à la compréhension, à la réconciliation et à la paix, dont elle est le fondement. Elle rapporte tout cela à celui vers qui «convergent tous les désirs de l'histoire et de la civilisation», qui est «le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations»¹².

Traduit de l'allemand par M.-C. Gillet-Challiol.

Titre original : *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim-Brenz. Membre du comité de rédaction de *Communio* en langue allemande. Principales publications : «Jésus le Christ», Éd. du Cerf, Paris, 1980 ; «Le Dieu des chrétiens», Éd. du Cerf, Paris, 1985. Créé cardinal en février 2001. Président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens.

12. Vatican II, Constitution pastorale, *Gaudium et Spes*, 45.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. _Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s. j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s. j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS LÊTRE**,
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s. j. : **POUR NOUS LES HOMMES
LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s. j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION
ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE
CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s. j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE, UN
NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ? À**

Chez votre libraire

Robert F. SLESINSKI

Paul Florensky : le passé n'est pas dépassé

LA figure de Paul Florensky (1882-1937), prêtre, théologien, biologiste, mathématicien et ingénieur électricien, occupe une place de choix dans l'histoire culturelle de la Russie. Et pourtant, jusqu'à tout récemment, c'est-à-dire jusqu'aux années 1990, cette réputation a été enveloppée de mystère. C'est que les années d'oppression soviétique n'ont pas été tendres pour Florensky. A la différence de nombre de ses confrères et amis, il n'a pas été de ces intellectuels auxquels leurs convictions philosophiques et religieuses ont valu un simple exil. Les noms de ceux qui ont ainsi été bannis de l'Union soviétique résument l'histoire de la pensée religieuse dans la Russie du xx^e siècle. Il suffit de citer, parmi d'autres, Nicolas Berdiaev (1874-1948), Serge Boulgakov (1871-1944), Simon Frank (1877-1950) et Nicolas Lossky (1870-1965). Leurs oeuvres ont été publiées en Occident, et c'est de cette manière, dans la diaspora et désormais pour la postérité, qu'a été préservée la grandeur de cet «Âge d'Argent» de la Russie. Florensky, pour sa part, a lié son destin à celui du peuple russe et son sort a finalement été tragique. La plus grande part de sa production philosophique et religieuse est restée à l'état de manuscrits non publiés. Sa participation active, comme ingénieur et biologiste reconnu, à divers projets d'aménagement en URSS (comme l'électrification et la mise au point d'une huile non coagulante, appelée *decanite* par les Soviétiques pour marquer le dixième anniversaire de la Révolution bolchevique) n'a pas suffi à lui épargner les soupçons et l'hostilité du régime, parce

qu'il restait activement attaché à l'Église orthodoxe. Demeuré fidèle à son sacerdoce de prêtre, il fut d'abord exilé en 1928 à Nijni Novgorod, puis en 1933 en Sibérie et finalement au camp de concentration de l'île Solovki dans la Mer blanche, l'année suivante. Il n'en fut tiré que pour être conduit à Leningrad où il fut fusillé le 8 décembre 1937.

Scientifique et prêtre

Étant donné l'étendue encyclopédique de sa formation et des domaines auxquels il s'est intéressé, il n'est pas étonnant que Florensky ait été salué comme «le Léonard de Vinci russe». C'est ce qu'a formulé un penseur russe contemporain, Georges Gatchev, en jouant sur les mots : «Florensky, c'est Florence pour la vie de l'esprit en Russie, la floraison, l'éclosion d'une fleur sans égale¹.»

On saisit d'emblée qu'une telle personnalité ne peut être ignorée. Comme le prouve l'abondante correspondance adressée depuis la Sibérie et Solovki à sa femme et à ses enfants, Florensky a continué à travailler pendant tout le temps qu'il a passé au goulag. Et, comme c'est fort compréhensible, il a aussi pu éprouver dans ce contexte toutes sortes de sentiments. Il a même commencé par ressentir une espèce de soulagement, voire une certaine joie, à se trouver libéré de nombre des obligations auxquelles il devait faire face à Moscou. Dans une lettre de Sibérie, datée du 12 novembre 1933, il écrit ainsi à sa femme: «Si je ne me faisais pas tant de soucis pour toi, peut-être cela ne me dérangerait-il pas de rester ici». Le fait est qu'il était appelé à diriger une importante recherche scientifique sur le phénomène majeur du permafrost en Russie. Il note que ce gel permanent n'affecte pas moins de 47 % du territoire. Écrivant peu après (le 28 novembre 1933) à sa mère demeurée à Moscou, il la rassure : «Déjà, bien que je n'aie pas encore vraiment commencé, il m'apparaît que ce travail aura plusieurs applications pratiques. C'est-à-dire que l'utilisation du *permafrost* en électronique pourrait être fructueuse pour l'électrification en cours du pays. Donc, ne te tracasse

1. George GATCHEV, Russkaïa DUMA, «Novosti», Moscou, 1991, p. 80. (NdT : Toutes les citations qui suivent ont été traduites directement du russe par l'auteur de l'article et les numéros de page dans les notes qui suivent renvoient aux éditions originales. Les titres donnés en russe sont soumis aux aléas de la translittération.)

pas pour moi. Il est bien plus important que tu prennes soin de ta santé». Florensky avait le sentiment que le *permafrost* était pour lui un lien avec la nature et symbolisait de la sorte le dessein créateur de Dieu.

Lorsqu'il fut transféré au camp de l'île Solovki, où se trouvaient déjà plusieurs ecclésiastiques, son domaine de recherche changea. On lui demanda de travailler sur les algues, et plus particulièrement sur leur reproduction et sur les méthodes pour en extraire de l'iode (voir sa lettre du 23 mars 1936). Mais l'emprisonnement commençait manifestement à lui peser. Dans une lettre à sa femme des 10-11 mars 1936, il se désespère : «Ce qui faisait ma vie est détruit. Jamais je ne pourrai poursuivre ce qui m'a occupé pendant cinquante ans, et d'ailleurs je n'en ai pas envie. Je ne le veux pas, parce que ce n'est pas pour moi-même ni pour y gagner quoi que ce soit que j'ai travaillé. Si l'humanité, pour l'amour de laquelle j'ai renoncé à une vie personnelle, considère qu'il est possible de démolir sans autre forme de procès tout ce qui a été fait pour elle et se contente d'attendre ce qui peut encore être fait, alors tant pis pour l'humanité. Qu'elle essaye de faire elle-même ce dont elle n'a pas voulu.»

Mais ce n'est pas là le dernier message qu'il envoie à sa famille. Le père toujours attentif rappelle à ses enfants que sa recherche est née d'un amour de jeunesse pour les «impressions concrètes» reçues de la nature, de l'art et du langage, et qu'ils doivent eux aussi cultiver le sens du concret dans leur vie pour résister à la tentation de la modeler uniquement sur des théories vides et abstraites. Plus profondément, il relève dans la même lettre du 22 novembre 1936 que son intense relation avec la nature a renouvelé ses liens avec son passé, lequel en retour donne consistance à son présent : «Le passé n'a pas été dépassé. Il est éternellement conservé quelque part et, d'une façon ou d'une autre, il garde sa réalité et son efficacité». C'est ainsi qu'il peut conclure sa lettre sur des paroles consolantes : «Et aujourd'hui, même si je suis loin de vous, je suis avec vous, et pour toujours.»

À la recherche de la Vérité

On ne peut que regretter de ne pas mieux connaître l'homme que fut Paul Alexandrovich Florensky. Il était né le 9 janvier 1882 à Yevlak, en Azerbaïdjan. Son père était russe et sa mère arménienne.

Mais ce qui est plus significatif est qu'ils se considéraient comme laïcs et indifférents à la religion, n'en respectant que certains aspects sociaux, pour les grandes fêtes. Paul Florensky se passionna donc de lui-même pour la spiritualité. Cet intérêt commença par une fascination précoce pour les phénomènes de la nature, ce qui le conduisit à entreprendre des études de biologie et de mathématiques, et il continua d'y travailler tout au long de sa vie. Mais les exigences de son esprit réclamaient plus encore. C'est pourquoi, une fois diplômé en mathématiques de l'Université de Moscou en 1904, il décida de ne pas poursuivre dans cette voie et de s'inscrire à la Faculté de Théologie, où il devint professeur en 1908.

Ses études théologiques aboutirent à son ordination comme prêtre orthodoxe en 1911. Son premier chef-d'œuvre, *La colonne et le fondement de la Vérité*², fut imprimé peu après, en 1914. C'était aussi bien un témoignage personnel de spiritualité qu'un travail philosophique et théologique, dans la mesure où il y avait là toutes les étapes depuis l'extériorité à la foi jusqu'à la plénitude de l'appartenance ecclésiale. Les exigences de son esprit ne pouvaient être satisfaites que lorsque le seraient toutes celles de la vérité. Cette requête existentielle lui permettait de saisir que sa propre soif de vérité ne pouvait être étanchée que dans la communion avec la Source vivante de la Vérité. Parler de «colonne et fondement de la vérité» en citant *1 Timothée* 3, 15 ne renvoyait donc pas simplement chez lui au désir qu'a tout homme de savoir ce qui est vrai. Car c'était, plus profondément, fonder épistémologiquement son insertion dans l'Église.

Florensky commence son étude par une remarque qui n'est pas caractéristique de son époque et est donc susceptible d'être mal interprétée dans une perspective moderniste. Il insiste sur la nécessité d'une méthode expérimentale en posant que «l'expérience religieuse vécue est la seule manière légitime de comprendre les dogmes»³. Il cherche ainsi à aborder de vieux problèmes d'une façon nouvelle, sans se laisser emprisonner par des notions préconçues ni par des systèmes usés. Florensky introduit par là en Russie une approche inédite de la théologie, qui sera par la suite adoptée d'abord par Serge Boulgakov, puis communément reçue par les penseurs orthodoxes d'aujourd'hui.

2.P. Paul FLORENSKY, « Stolp i utverjdenie istiny », en deux volumes I et II.

3.Paul A. FLORENSKY, « Stolp » I (1), *op. cit.*, note 2.

Cette méthode expérimentale est elle-même dérivée de sa vision symboliste du monde, telle qu'elle transparait dans sa fascination de jeunesse devant la nature. Pour Florensky, la nature constitue comme un macro-symbole du cosmos, lequel est pour sa part un symbole de la vie. De plus, les symboles ne sont pas davantage que la nature elle-même des produits de l'esprit humain, mais se présentent d'eux-mêmes à l'homme, qui les découvre. Si bien que, lorsqu'ensuite il les définit, ils deviennent «les instruments de notre communion avec la réalité». Tout ceci suppose, bien sûr, un contact vécu avec le réel, où les noumènes et *eideia* platoniciennes se révèlent dans les phénomènes, déclenchant chez l'observateur un mouvement *de realibus ad realiora*, pour reprendre la formule classique de Vjatcheslav Ivanov (1866-1949), lui-même poète et principal théoricien du symbolisme en Russie.

La relation de Florensky avec les symbolistes est en effet décisive pour pénétrer au cœur de sa pensée. Il fut l'ami non seulement d'Ivanov mais encore d'autres poètes symbolistes tels André Bilyi (1880-1943) et Alexandre Blok (1880-1921). Sès premiers articles furent publiés dans des revues symbolistes. Bien qu'ils ne soient pas toujours évidents dans sa première grande oeuvre, les thèmes symbolistes y sont néanmoins présents. Son style sinueux et parfois recherché est à rapprocher du romantisme et de l'esthétisme du mouvement symboliste et, plus largement, de «l'Âge d'Argent» en Russie. Ce n'est donc pas sans raison que même un critique aussi pointilleux que Georges Florovsky tenait *La colonne et le fondement de la Vérité* pour l'ouvrage le mieux représentatif de la renaissance religieuse et philosophique en Russie⁴.

Intuition et raison : le rôle des symboles

De même que les symbolistes ont tenté d'unir l'art et l'être dans une théorie de la «vie comme art» (*jisnetvortchevstvo*), de même Florensky s'est efforcé de synthétiser la parole et l'action en une vie intégrale. Son approche épistémologique prolonge donc l'entreprise de l'« École du Savoir total» lancée au milieu du 'ax^e siècle par des

5. Georges FLOROVSKY, « Les voies de la théologie russe », Paris, 1981.

personnalités comme I. V. Kireevsky (1806-1856) et A. S. Khomiakov (1804-1860). Pour Florensky, seule la pensée vivante et sans médiations (qu'il oppose à la pensée «scolaire» du rationalisme où des catégories abstraites l'emportent sur l'expérience immédiate et concrète) peut parvenir à une connaissance complète. En décrivant phénoménologiquement l'expérience du vrai, Florensky souligne le rôle décisif d'une démarche dialectique pour arriver à la vérité. Il adopte par là un mode d'investigation qui prend en compte la structuration fondamentalement contrastée de l'esprit humain, où l'immédiateté de l'intuition alterne avec les explorations discursives de la raison.

Chez Florensky, cette compréhension de la vérité dans un jeu d'intuition et de discursivité⁵ repose sur une analyse et un approfondissement du principe d'identité, généralement formulé par l'équation «A = A». Pour lui, il n'y a là rien d'autre qu'«un énoncé entièrement vide d'auto-affirmation». Transposé en termes personalistes, cela ne donne que «moi = moi», voire un «aveu de l'égoïsme démasqué, qui se contente de crier : *moi !*» À partir de ce constat, Florensky raisonne que «là où il n'y a pas de différence, il ne peut non plus y avoir de relation». Pour sortir de l'impasse de cette identité «statique» : un choix initial est requis. Celui-ci doit faire dépasser la simple tautologie pour donner accès à ce qui est apodictiquement nécessaire, c'est-à-dire au domaine où peut s'imposer ce que Florensky nomme une identité «dynamique». L'objet de la recherche est une identité qui ne soit pas un donné brut de l'expérience, mais un acquis pleinement intelligible, discernant dans l'Être même les raisons de son existence. L'identité «dynamique» transcende ce qui se donne de soi-même, car elle est constituée «de l'extérieur», à partir d'autre chose qu'elle-même. Pour distinguer les identités «statique» et «dynamique», Florensky écrit : «Si dans le premier cas A est A du fait qu'est exclu de lui-même tout ce qui n'est pas concrètement lui, dans le second A est A en s'affirmant lui-même comme «non-A» par l'adoption (*usvoenie*) et l'assimilation (*upodobenie sebe*) de tout autre que lui-même»⁶. Dans cette perspective, l'identité «dynamique» de Florensky peut être comprise

5. Paul A. FLORENSKY, «Stolp» I (1), *op. cit.*, note 2.

6. *Ibid.*, p. 48. Dans ce passage, on constate que FLORENSKY a une intuition de la nature ontologique du principe d'identité qui sera plus tard développée par Martin HEIDEGGER. A ce sujet, voir mon Pavel FLORENSKY : «A Metaphysics of Love», *op. cit.*, note 2.

comme une intégration du principe de raison suffisante à celui d'identité, en soulignant que rien dans la réalité ne subsiste de soi-même indépendamment de la plénitude de l'Être. Saisir ce qui est signifie se référer à l'être, et saisir une vérité particulière signifie en fin de compte se rapprocher de la Vérité. La relation fondamentale de tout ce qui est avec l'être constitue la justification ontologique du principe de l'identité «dynamique». Celle-ci sert en retour de point d'appui pour parvenir à une compréhension épistémologique de la vérité dans une «intuition discursive».

Cette perception permet également à Florensky de différencier sa théorie métaphysique d'une philosophie «homoousienne», qui propose une vision du monde à partir de l'identité «dynamique», d'une philosophie «homoïousienne», qui débouche sur une compréhension du monde à partir de l'identité «statique» et de simples similarités⁷. Comme son appellation le suggère, la première est une philosophie de la «consubstantialité». Mais comment interpréter une telle notion ? Pour répondre à cette question, Florensky développe une théorie de l'identité numérique. Il y discerne une auto-identité, valable dans un milieu de personnes ou d'identités vivantes, essentiellement rassemblées dans une «unité interne». Celle-ci se distingue nettement de l'unité purement «externe» entre des choses ou des objets. Ces derniers ont une unité simplement générique, basée sur la similarité. Vus «de l'extérieur», ces objets bruts ne conduisent pas à une relation avec le «noyau dur» de l'être. Mais lorsqu'on les appréhende «de l'intérieur», on en vient à discerner que le créé n'est pas fait d'unités isolées comme les atomes, et s'avère au contraire en rapport avec l'être ou, pour reprendre une expression de Florensky, «consubstantiel» à l'être. Ce qui compte, c'est l'unité universelle dans l'être (*vsiedinstvo*) de tout ce qui est. Quant à l'identité numérique, elle échappe à toute définition. Elle illustre seulement l'identité «dynamique» de la personne sans requérir de conceptualisation de la notion de personne. En d'autres termes, l'identité numérique n'est pas un concept, mais fonctionne en tant que symbole⁸.

7. Paul A. FLORENSKY, «Stolp» I (1), *op. cit.*, note 2.

8. *Ibid.*, p. 82-83.

La sophiologie

C'est ainsi également qu'il convient de comprendre la Sagesse (*Sophia*) dans la «sophiologie» de Florensky. Dans la pensée russe, peu de sujets ont exercé autant de fascination en même temps que des réticences poussées jusqu'à l'incrédulité. Les idées de Florensky dans ce domaine sont-elles conformes à la tradition, ou bien s'en écartent-elles radicalement? Il n'a apparemment pas été facile de répondre clairement à cette question⁹. Mais ce n'est pas surprenant, car si les commentateurs ont régulièrement déploré le caractère flou et approximatif du concept de *Sophia*, ils avaient raison tout en manquant l'essentiel¹⁰: pour Florensky, en effet, *Sophia* est un symbole et non un concept. On peut s'y référer, entreprendre de la décrire, mais il est impossible de la circonscrire et de la définir.

De même que *Sophia* exprime l'amour et la puissance de Dieu, elle en est également le reflet dans la création, laquelle est essentiellement une concrétisation de la Sagesse divine. Pour Florensky, la «sophiologie» est ainsi un exercice de synthèse où il s'efforce d'analyser et d'intégrer les grands thèmes de la Providence, de la cosmologie et de l'anthropologie. Il n'est donc pas étonnant que *Sophia* soit caractérisée à des niveaux divers. Elle est à la fois divine et créée. En tant que création de l'amour de Dieu, elle est divine. En tant qu'amour de Dieu manifesté dans la création, elle est créée. «Du point de vue de Dieu, écrit Florensky, le *logos* du créé est l'amour divin qui s'anéantit lui-même dans la création»¹¹. Mais d'un autre côté, ce *logos* ou cette *Sophia* est «la suprême racine de tout le créé. C'est par là que le créé pénètre dans l'intimité de la vie trinitaire et accède à la vie éternelle en puisant à l'unique source de toute vie».

La *sophiologie* découle ainsi chez Florensky de sa métaphysique de la « consubstantialité », où l'Être lui-même ne fait qu'un avec

9. Sur la «sophiologie» de FLORENSKY, voir *ibid.*, p. 319-392. Pour une appréciation critique, voir mon Pavel FLORENSKY : «A Metaphysics of Love », *op. cit.*, note 2.

10. Voir, par exemple, V. V. ZENKOVSKII, «Istoriia russkoi filosofii », t. 2, «Ego », Leningrad, 1991 (édition originale, Paris, 1950), et Frederick C. COPLESTON, S. J., «Russian Religious Philosophy», Search Press-University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986.

11. Paul A. FLORENSKY, «Stolp» I (1), *op. cit.*, note 2.

Sophia, cette dernière étant une propriété transcendante et englobante de l'être, qui sous-tend l'unité, la vérité, la bonté et la beauté de ce qui est. Il est de la sorte possible de saisir pourquoi, à travers ses appellations multiples, *Sophia* est à la fois divine et créée. Sous la plume de Florensky, elle apparaît successivement comme «l'ange gardien de la création », «l'épouse éternelle de la Parole de Dieu », «le moment idéal de l'être créé », l'humanité elle-même, le Corps du Christ ou l'Église en tant qu'humanité sanctifiée. Et si elle s'incarne en une personne, alors elle est la Femme, Marie pleine de grâce, la Vierge qui met au monde Dieu lui-même. D'un autre point de vue métaphysique, on pourrait dire que la *sophiologie* n'est rien d'autre qu'un effort pour comprendre et célébrer les relations entre le Dieu tout-puissant et sa création¹².

L'art des icônes et la culture

Pour Florensky, le cosmos révèle la présence de Dieu : il est rempli de symboles qui suggèrent cette vérité et qui ne peuvent qu'entraîner plus profond dans le mystère de Dieu. C'est ici le nœud de la philosophie symboliste de Florensky. Il a développé cette idée dans ses travaux sur *l'anthropodicée*, rédigés pendant les années tumultueuses du bolchevisme. Aucun de ces textes n'a pu être imprimé du vivant de Florensky. Mais, heureusement pour la postérité, ces manuscrits n'ont pas partagé le destin tragique de leur auteur. Ils ont pu être sauvegardés par sa veuve, et ses petits-enfants s'occupent aujourd'hui de leur publication intégrale. On y voit que le centre d'intérêt se déplace : la réflexion philosophique de Florensky passe de la *sophiologie* à l'étude des arts et du langage. Ce sont là par excellence les domaines des symboles, où peut clairement s'exercer une métaphysique concrète, en quête du spirituel dans l'ordre sensible ou empirique des choses.

La notion de symbole est bien sûr ambiguë. On appelle communément symboles les signes extérieurs de réalités insaisissables. Mais ce n'est décidément pas en ce sens qu'il faut comprendre les

12. Ce problème de la «sophiologie» est traité dans mon article «The Relationship of God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank», *Essays in «Diakonia : Eastern Catholic Theological Reflections »*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1998.

symboles théologiques et ce n'est en tout cas pas la signification que leur attribue Florensky. Pour lui, au contraire, ils manifestent la présence perceptible des réalités qu'ils symbolisent. En se fondant sur la distinction entre essences et énergies dans la tradition orthodoxe, il soutient que les symboles sont des énergies, ou manifestations de l'être. Il propose même comme définition approchée du symbole : « un être qui est plus grand que lui-même ».

Sous le bolchevisme, les tensions augmentèrent dans la société russe, et Florensky se persuada de plus en plus qu'une vision religieuse du monde était nécessaire pour sauvegarder une apparence de culture. Lorsque la Faculté de Théologie de Moscou fut obligée de fermer, Florensky perdit son poste, et aussi son emploi de rédacteur en chef de la revue théologique *Bogoslovski vestnik*. Il fut donc contraint de trouver du travail, ce qui ne fut pas difficile étant donné la variété et l'étendue de ses compétences. Il fut d'abord nommé à la commission de sauvegarde des oeuvres d'art et des antiquités du Monastère de la Trinité-Saint-Serge. A ce titre, il se battit pour que le couvent reste ouvert, en faisant valoir qu'il fallait que le culte se poursuive pour que le musée soit « vivant » et que les oeuvres d'art continuent à servir dans l'intention qui avait suscité leur création. Il fut ensuite invité à enseigner la théorie de la perspective à l'École nationale supérieure des Arts et des Techniques et à participer (comme déjà mentionné) à la Commission pour l'Électrification de la Russie soviétique. Il assura également l'édition de *l'Encyclopédie soviétique des Techniques*, en y rédigeant lui-même pas moins de 127 articles.

Mais ce qui nous intéresse plus directement ici est sa réflexion sur le caractère symbolique de l'art et du langage, où s'enracine sa conception religieuse de la vie. L'art et le langage s'unissent suprêmement pour lui dans la liturgie, où il reconnaît « la synthèse de tous les arts ». C'est là que l'homme trouve sa plénitude, en assumant ses dimensions à la fois terrestres et célestes. L'homme privé de la liturgie n'est pas simplement inachevé en tant qu'individu, mais encore, à un niveau collectif, il coupe l'humanité de la source de toute valeur susceptible de soutenir une civilisation ou une culture. C'est donc en toute logique que Florensky affirme de manière abrupte : « La capacité créatrice d'une culture déracinée du culte divin est, dans son essence même, limitée à la parodie. »

Dans le contexte non seulement de sa mission de sauvegarde du Monastère de la Trinité-Saint-Serge, mais aussi de ses cours sur la

théorie de la perspective, Florensky développe une conception symboliste de l'art, et tout particulièrement des icônes orthodoxes. Ce travail est condensé dans deux études sur la signification ontologique de l'iconostase et sur l'inversion de la perspective. Dans cet ensemble, l'icône est un symbole visuel, qui assure la présence de la réalité qu'elle dépeint, que ce soit une figure de saint ou un événement de l'Histoire sainte. L'iconostase pour sa part n'est aucunement un élément superflu ni une barrière interdisant à l'assemblée l'accès au choeur, qui lui-même symbolise le ciel. A l'opposé, l'iconostase est le canal par lequel vient la lumière, comme une série de fenêtres ouvertes sur l'éternité et par où l'assemblée sur terre peut participer à la liturgie céleste. Les icônes sont des objets littéralement sacrés et ne sont plus que la caricature d'elles-mêmes lorsqu'on les retire de leur contexte religieux, que ce soit dans une église ou dans une maison. Si elles n'ont plus qu'un rôle décoratif ou si elles ne sont plus que des pièces de musée, la signification profonde qu'elles ont pour la vie est perdue. De surcroît, selon Florensky, le fait que les icônes soient simplement bi-dimensionnelles ne veut pas dire qu'elles seraient primitives ni que les artistes manqueraient de compétence. D'après lui, la peinture à partir de la Renaissance, gouvernée par les règles naturalistes de la perspective, n'a pas constitué un progrès pour l'art religieux. Il soutient même l'inverse, en soulignant que l'apparent aplatissement de la perspective dans les icônes sert en fait à manifester la présence de la sainteté et à rendre immédiatement accessible la réalité céleste.

Vers une philosophie du langage

Cependant, c'est vraisemblablement dans ses travaux sur le langage que Florensky se montre le plus audacieusement original. Ces réflexions étaient destinées à faire partie de l'ouvrage décisif qu'il préparait sur les fondements de la pensée humaine. Dans cette entreprise, la philosophie du langage devait occuper la place centrale. Ce qu'il a pu écrire à ce propos est malheureusement resté inconnu jusqu'à une époque relativement récente (c'est-à-dire jusqu'au milieu des années 1980). Mais l'importance de ces textes est telle qu'ils n'invitent pas seulement à relire Florensky d'un œil neuf mais l'exigent.

Les étymologies occupent bien sûr une place substantielle déjà dans *La colonne et le fondement de la Vérité*, mais ce livre n'offre

pas encore une véritable philosophie du langage, même s'il comporte nombre de digressions linguistiques qui font penser à celles d'Heidegger un peu plus tard. La compréhension de la vérité, de l'être et de l'amour est la priorité de Florensky dans cette oeuvre de jeunesse. Mils, avec ce qui doit être un des appendices les plus féconds qui aient jamais été rédigés, Florensky pose les fondations de sa philosophie du langage¹³. Dans cette longue note, il affirme, entre autres, que l'objet direct de sa recherche est la vie intérieure de l'homme, et non la linguistique. Ceci explique qu'il ait recours aux étymologies de façon pour ainsi dire tangentielle : il n'y voit pas des arguments à proprement parler, et entend simplement tirer parti de leur valeur symbolique. En allant plus loin, il se risque à soutenir que « la philosophie n'étudie pas le langage mais le crée »¹⁴. Il reprend là une idée de Wilhelm von Humboldt (1767-1835): le langage n'est pas quelque chose d'inerte (*ergon*), mais une action vivante ou énergie (*energeia*). A partir de là, Florensky construit son analyse linguistique de la « parole », dans une ligne très différente de celle de Humboldt : d'un côté les structures de phonèmes et morphèmes, de l'autre les sémèmes.

Avant d'entrer dans les détails de cette philosophie du langage, il convient de rappeler le contexte historico-théologique dans lequel Florensky s'est trouvé poussé à développer sa réflexion. C'est, de fait, un épisode peu banal, qui a son origine au Monastère Saint-Pantélémon du Mont Athos au début du XIX^e siècle. Un débat animé divisait les moines : il y avait ceux qui se déclaraient pour « la glorification du Nom » et ceux qui s'y opposaient¹⁵. Les premiers affirmaient que « le Nom de Dieu est Dieu lui-même » et étaient accusés par les seconds d'« onomatolâtrie ». Un siècle plus tard, la controverse s'achève de manière brutale, avec une des pages les plus curieuses de l'histoire de l'Église orthodoxe : le 3 juillet 1913, la plu-

13. Cette longue note 773 (*op. cit.*, note 2) est un commentaire développé de brèves remarques étymologiques sur le mot russe priatel' (ami) dans le corps du texte vers la fin de « Stolp ».

14. Paul A. FLORENSKY, « Stolp » I (2), *op. cit.*, note 2.

15. FLORENSKY et BOULGAKOV ne prennent pas la « glorification du nom » exactement dans la même acception. Voir mes articles « The Philosophical Presuppositions of the Jesus Prayer », *Essays in « Diakonia »*, p. 159-169 et « Nachalo samobytnoi russkoï filosofii iazyka : imeslavie i imebortchestvo », *Put' Pravoslaviia*, 1994.

part des moines qui « glorifient le Nom » sont embarqués de force sur l'Herson, un navire de guerre de la Marine impériale, pour être ramenés en Russie et dispersés.

Des icônes à la parole

Bien entendu, Florensky prit le parti de ces moines qui « glorifiaient le Nom ». Il entreprit de justifier philosophiquement leur position et c'est ce qui l'entraîna bien au delà du domaine de la théologie pure. Son hypothèse de départ est analogue en théologie et en philosophie : c'est la distinction de Grégoire Palamas (1296-1359) entre essence et énergies en Dieu. L'essence de Dieu est inaccessible à l'esprit humain et ce sont les énergies divines qui manifestent à l'homme la présence de Dieu. Selon ceux qui « glorifient le Nom », le Nom même de Dieu est une énergie divine et est bel et bien, par conséquent et d'une certaine manière, Dieu même¹⁶. Il va de soi que cette affirmation n'entend pas réduire Dieu à n'être qu'un Nom, fût-ce un Nom divin, et souligne simplement le fait que Dieu, dans ses énergies, se révèle lui-même à l'humanité, si bien que celle-ci peut véritablement avoir part à son être, sans toutefois s'emparer par là de l'essence divine. En d'autres termes, le Dieu tout-puissant se communique dans ses énergies même si, dans son essence supérieure, il demeure radicalement transcendant. C'est d'ailleurs, semble-t-il, le dogme proclamé au Septième Concile œcuménique (Nicée II) pour légitimer la vénération des icônes. Celles-ci constituent une communication des énergies divines, et les vérités célestes s'y manifestent authentiquement. On a là des symboles visuels, qui rendent objectivement présentes les réalités qu'ils symbolisent. Conformément à la définition que donne Florensky du symbole, elles donnent réellement accès à un être qui est plus grand qu'elles-mêmes.

De manière analogue, Florensky conçoit les mots comme des symboles non plus visibles mais audibles de l'être. Ce faisant, il s'engage, si l'on peut dire, dans le débat qui remonte à Platon pour savoir si ce qu'exprime le langage est une oeuvre achevée (*ergon*) ou bien une activité ou énergie de l'être (*energeia*). C'est en tout cas

16. La question surgit d'emblée : quel meilleur argument ontologique pourrait-on imaginer pour justifier le second commandement du Décalogue?

cette alternative qui lui sert de point de départ philosophique. En se fondant sur les idées initialement formulées par Humboldt, puis par Alexandre Potebhja (1835-1891), mais en s'en écartant et en réorientant les intuitions, Florensky propose une structuration trinaire du discours on phonème, morphème et sémème¹⁷. Il commence par distinguer la «forme extérieure» des mots, les sons prononcés, de leur «forme intérieure» ou signification spirituelle pour le locuteur. Le phonème (c'est-à-dire ce qu'émet la voix) et le morphème ou étymon (à savoir sa racine en exprimant l'idée) constituent ensemble la «forme extérieure» du mot, tandis que le sémème en est la «forme intérieure». Celle-ci est purement individuelle et peut ainsi varier d'une formulation à une autre et d'un locuteur à un autre. Autrement dit, alors que la «forme extérieure» est inchangeable et «objective», représentant comme le corps du mot, avec son squelette (le phonème) et sa chair (le morphème), la «forme intérieure» est comme l'âme de ce corps, «qu'elle ne cesse d'enfanter en manifestant la vie même de l'esprit». Florensky écrit que «le sémème d'un mot scintille, respire et son incandescence varie parce qu'il n'a pas de sens autonome, indépendant de mon discours actuel, ici et maintenant, dans le contexte global de l'expérience vécue aussi bien que de sa place dans ce discours». Il ajoute que «les mots ne peuvent être reproduits, car à chaque fois qu'ils sont proférés ils sont nouveaux, c'est-à-dire qu'ils ont un nouveau sémème qui est, dans le meilleur des cas, une variation sur le thème de l'énoncé précédent».

Un post-moderniste ?

Il est clair que, pour Florensky, le sémème dépend essentiellement du contexte. C'est ce qui donne un élan foncièrement dynamique et créatif à tout langage. Cette importance accordée à la contextualité suffit-elle à faire de Florensky un post-moderniste

17. Pour une excellente comparaison des points de vue respectifs de HUMBOLDT, POTEBNJA et FLORENSKY ainsi que d'autres, voir Steven CASSEDY, «Pavel Florenskij 's Philosophy of Language : Its Contextuality and its Contents», *Slavic and East European Journal*, 35 (1991) et «Icon and Logos or Why Russian Philosophy Is Always Theology», chap. 5 de son «*Flight from Eden : The Origins of Modern Literary Criticism and Theory*», University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1990.

avant la lettre ? Si on laisse de côté sa fascination pour la poésie d'avant-garde, ceux qui soutiennent qu'il fut un pionnier du post-modernisme en lançant la thèse que «le langage ne contient pas de significations stables» ne prouvent pas grand-chose¹⁸. Si liée au contexte que soit, pour Florensky, la forme intérieure du langage, il n'en demeure pas moins que son affirmation a un horizon explicitement théologique, qui donne un sens finalement intelligible à toute entreprise humaine, y compris le langage.

Dans cette perspective, il est impossible de négliger la pertinence, fondamentale pour cette philosophie du langage, de la *glorification du Nom*. Tout essai de «déconstruction» conduirait à l'«onomoclasme», c'est-à-dire à la position que Florensky condamne vigoureusement en l'assimilant à l'iconoclasme. De la même façon qu'une icône, un symbole verbal renvoie à son prototype. C'est une énergie de l'être qui offre une authentique participation à l'être. Quelle que soit la plasticité du langage en tant que phénomène verbal, il y a donc, selon Florensky, un lien substantiel entre le langage et la réalité. Cette intuition est d'une importance capitale pour la philosophie du langage. On peut même dire qu'elle a inspiré la nouvelle école orthodoxe de linguistique dont les promoteurs sont Serge Boulgakov et Alexis Losey (1893-1988)¹⁹

*
* *

Le destin de Florensky a décidément été tragique : que l'on pense à tout ce qu'il aurait pu écrire si des échanges d'idées véritablement libres avaient pu se développer pendant les vingt dernières années de

18. Voir Steven CASSEDY, «Pavel Florenskij 's Philosophy of Language», p. 547 et «Flight from Eden», p. 117. Il faut également tenir compte du fait que FLORENSKY se considérait comme un médiéviste. Ce qu'il écrit à ses enfants est significatif: «J'ai été élevé et j'ai mûri comme un homme des temps modernes et par conséquent je me suis toujours vu au bord et à la fin des temps modernes, comme le dernier homme (bien que ce ne fut bien sûr pas au sens chronologique) des temps modernes et donc le premier du Moyen Âge qui s'annonçait.»

19. Cette position contredit évidemment celle de CASSEDY, qui soutient que FLORENSKY «ne saurait être considéré comme le fondateur d'aucun courant durable de pensée», *art. cité.* (cf. note 17), p. 36.

sa vie. Sans parler du fait que cette vie a été prématurément abrégée. Il a pourtant légué à la postérité une oeuvre imposante, même si elle est inachevée. Qui aurait pu imaginer de son vivant que ses travaux susciteraient l'intérêt d'un futur pape²⁰ ? Pour la gloire dans l'éternité, Paul Florensky a accepté la couronne du martyr. Les circonstances en sont demeurées ignorées pendant plusieurs décennies. Mais, de même que le passé peut parfois revenir hanter la mémoire, il peut aussi stimuler et susciter de nouveaux efforts dans l'aventure humaine et pour la réconciliation sociale. Si l'oeuvre de Florensky peut être de la moindre utilité dans ce but, elle est vraiment un « passé qui n'est pas dépassé ».

Traduit de l'anglais par Jean Duchesne.
Titre original : P. A. Florensky :
The Past Has Not Passed Away

Robert Slesinski est prêtre de l'Éparchie Catholique byzantine de Passaic, New-Jersey ; il enseigne la philosophie au séminaire de Saint-Pétersbourg. Il a notamment écrit : « Essays in Diakonia : Eastern Catholic Theological Reflections », 1998, ainsi que « Pavel Florensky : A Metaphysics of Love ».

20. Jean-Paul II, *Fides et ratio*, n° 74.

Cardinal Joseph RATZINGER

Jusqu'où porte le consensus sur la doctrine de la justification ?

LA signature de l'accord catholique-luthérien sur la doctrine de la justification fut précédée de toutes sortes de polémiques, disputes, soupçons ou pétitions, dans lesquelles apparaissait ouvertement la difficulté d'une telle rencontre après des siècles d'opposition. Mais lorsque, le 31 octobre 1999, les deux parties eurent apposé leur signature sous le document, elles laissèrent éclater leur joie : l'aspiration à l'unité devenait réalité. Et l'on sentait alors que cette aspiration ne s'accrochait pas au vide. Même si l'on ne comprenait pas précisément le contenu de l'événement, l'on respirait, tout simplement, à l'idée que l'unité progressait, que le fardeau de la séparation se faisait plus léger. L'événement était en soi un encouragement ; ce qu'il signifie vraiment doit être expliqué sans détour.

L'absence du thème de la justification dans la conscience contemporaine

Le problème de l'accord d'Augsbourg réside dans le fait que presque personne ne sait de quoi il traite. La seule chose qui intéresse réellement le grand public est la question de la communion : c'est ici que la séparation est vécue concrètement, et l'on est conscient qu'elle serait surmontée s'il y avait communion, identifiée à celle des communautés ecclésiales. Si ce point n'est pas atteint, ce qui est le cas dans la déclaration d'Augsbourg, alors beaucoup se

posent des questions. C'est pourquoi des voix s'élèvent, de plus en plus fortes, pour nous dire qu'après la signature d'Augsbourg il n'existe absolument plus aucune raison de ne pas s'admettre mutuellement à la Sainte-Cène, à l'Eucharistie pour les catholiques. Le fait d'avoir trouvé un accord sur la cause originelle du schisme aurait désormais rendu sans objet toutes les autres séparations.

Le fait que la communion soit recherchée à travers le noyau liturgique de la vie ecclésiale est en soi une bonne chose – c'est simplement l'expression du désir d'unité. Mais lorsque toute la foi est réduite à la célébration de la communion, il y a de quoi se faire réellement du souci. On peut alors craindre que l'Eucharistie ne soit plus contemplée dans sa grandeur propre, mais soit édulcorée sous la forme d'un acte de socialisation communautaire. Les grandes questions qui ont bouleversé Luther et qui ont soulevé chez lui une colère radicale contre la célébration de la messe comprise comme idolâtrie, et qui ne se sont pas posées de manière moins radicale à Calvin et Zwingli, ont échappé à la conscience du croyant moyen qui recherche une communion facile. Ce n'est pas la présence réelle du Christ qui compte, ni la question de la transsubstantiation, ni la problématique du sacrifice et du repas, ni le problème de la prière eucharistique, ni celui du sacerdoce et de l'Eucharistie, mais celle de la représentation de l'appartenance commune. La communauté eucharistique apparaît tout simplement comme une expression du fait que, en fin de compte, nous désirons tous la même chose et nous nous sentons liés les uns aux autres à travers Jésus, lui qui est honoré comme la figure unique et totale de l'expérience du Dieu vivant. Refuser les signes d'une telle solidarité, qui peut le comprendre ? Mais si l'on réduit la conception de l'Eucharistie (la sainte Cène) à ces représentations, que reste-t-il réellement de l'être chrétien ? Une intercommunion élaborée ainsi ne tient pas. Il s'agit de quelque chose de plus grand.

Par là nous revenons à l'accord sur la justification. Que signifie-t-il vraiment ? Dès que le concept de sacrement du corps et du sang du Seigneur s'affaiblit, le sens de la justification s'estompe d'autant plus dans la conscience commune des chrétiens – qu'ils soient protestants ou catholiques. Celui qui suit la présentation de l'événement d'Augsbourg dans les médias peut saisir concrètement la perplexité de ses contemporains devant ce terme emblématique. On se trouve devant un amoncellement de formules creuses et insignifiantes. Quel est donc le sens du salut par la foi seule –

est désormais commune – pour l'être humain auquel on l'annonce ? Quelle foi ? Qui l'a réellement ? Et quel est ce salut qui nous est vraiment promis ? En tout cas rien que nous pourrions nous représenter concrètement ou qui pourrait nous toucher au cœur. On a souvent avancé, en toute amitié, des stupidités retentissantes, comme ce titre de journal qui annonçait qu'à partir de maintenant toutes les Églises avaient un Dieu de grâce. Les dispositions divines sont-elles déterminées par des décrets ecclésiastiques ? Et que signifie « la grâce » ? Au niveau incontestablement le plus élevé, on voit s'agiter Madame Heike Schmoll, qui a essayé, par des moyens dignes d'être reconnus, de faire personnellement en sorte que ce soit l'explication qui caractérise le devoir futur pour l'oecuménisme, à savoir : traduire les concepts d'autrefois dans notre langue et nous les rendre ainsi de nouveau compréhensibles. Dans des variations toujours nouvelles s'éclaircit pour nous ce que signifie, selon elle, la justification : le caractère provisoire de la personne vis-à-vis de ses actions et de ses œuvres. Ce sont nos tâches, nous dit-elle, que nous pouvons et devons mettre en avant, mais nous ne pouvons pas faire de nous une personne, elle qui ne peut nous être donnée que par anticipation.

L'annonce de la justification « est dirigée contre tout effort de créer pour soi seul la dignité de l'homme ou de la refuser aux autres ». Là réside, d'après elle, la grande analyse de Luther. Celui-ci n'aurait pas limité ce postulat fondamental sur la personne au seul christianisme, mais il aurait enseigné que chaque homme est défini par le don de la justification. Chaque être humain est une personne véritable dans sa faiblesse et sa finitude, et « possède par là une dignité inaliénable »¹.

Madame Schmoll parle d'or quand elle s'exprime sur la personne et sa dignité : insister là-dessus est un comportement très à la mode. Seulement, cela n'a rien à voir avec la doctrine de la justification, mais avec la métaphysique de l'homme inscrite dans la foi en la création, qui est le fondement ontologique de sa dignité, indépendante de sa foi ou de son incroyance, de sa confession et de sa situation sociale, simplement parce qu'elle vient du Créateur et discerne l'homme en tant que tel, avant tous ses actes et toutes ses réalisations. A ce point de reconnaissance de la dignité commune de

1. Comme on le sait, madame SCHMOLL s'est exprimée à plusieurs reprises sur le thème de la justification dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ). Cette citation est tirée de l'article « Paix paresseuse à Ausburg », dans FAZ, n° 253/43D, 30 octobre 1999, p. 1.

l'homme, il ne peut y avoir absolument aucune différence entre les confessions, et même avec les non-chrétiens ; on peut atteindre un consensus à ce sujet. Le pape Jean-Paul II a toujours insisté, dans ses encycliques sur *l'Évangile de la vie*, sur *La splendeur de la vérité*, sur *La foi et la raison*, sur ce fondement de la foi chrétienne enraciné dans la Création, fondement qui nous relie au vaste domaine de la « raison droite ».

Encore une fois, ce que nous dit madame Schmoll, est vrai et juste, mais la tentative d'introduire de cette manière la justification comme une vérité pertinente dans la conscience de l'homme doit être considérée comme vouée à l'échec, car il ne s'agit en rien du contenu de la doctrine de la justification. Cette dernière, si elle n'est pas présentée dans le contexte du péché et du jugement, du jugement et de la grâce, de la Croix du Christ et de la foi, n'est pas la doctrine de la justification.

Lorsqu'une protestante aussi engagée et formée en théologie que madame Schmoll échoue à ce point dans sa tentative de représentation de la doctrine de la justification (elle parle en effet de tout autre chose), ce constat montre d'une manière extraordinairement prégnante à quel point la notion de justification est réellement absente de la conscience contemporaine. Personne n'a jusque-là réussi à actualiser vraiment la doctrine de la justification ; cela montre que les controverses historiques sont devenues obsolètes. Pour utiliser une expression à la mode, on peut dire ceci : un changement de paradigme s'est produit ; notre situation dans le réseau de la réalité nous a transportés dans une perspective entièrement différente, par laquelle nous devons ordonner de manière nouvelle nos points de vue et nos expériences. C'est là précisément que réside la chance de l'œcuménisme. Le fait que nous pouvons surmonter aujourd'hui nos contradictions, qui autrefois étaient insondables, ne vient pas de ce que nous serions devenus plus sensés ou plus pieux (ou que nous saurions mieux lire la Bible, ou que nous comprendrions mieux l'herméneutique, etc.), mais tout simplement de ce que notre position au sein du réel a modifié notre vision d'ensemble. Seuls les érudits comprennent les controverses classiques, eux qui maintiennent si fermement un univers propre devenu étranger aux autres.

L'expérience religieuse de Luther et l'image de Dieu et de l'homme aujourd'hui

L'expérience dramatique de Luther, qui ébranla son siècle, fut son bouleversement devant la colère de Dieu, dont ses péchés lui révélaient la menace. Tous les moyens de salut dans l'Eglise, qui protégeaient auparavant l'être humain et devaient le libérer de cette menace, devenaient, dans son expérience, liés à des conditions qui lui paraissaient impossibles à remplir. Elles ne guérissaient pas de la peur, mais au contraire aiguïsaient la menace, et ne faisaient qu'ajouter du bois au bûcher du Jugement. L'éclair libérateur fut pour lui la conviction qui lui vint à l'esprit à sa lecture de la *Lettre aux Romains* : Dieu ne veut rien de tout cela. Ce n'est pas à toi de te faire juste. Tu n'as absolument pas besoin de t'efforcer de devenir un autre que tu ne peux être. Ce « bavardage » ecclésiastique torturant, c'est la « Loi », mais Dieu te sauve tout simplement par la foi seule. Ce fut ce mot, « seule » qui lui apporta l'assurance d'être sauvé et par là la paix.

Par contraste avec l'expérience de la fureur divine, ce « par la foi seule » signifiait pour Luther la libération. Il avait besoin de pouvoir résister au poids de son expérience d'homme pécheur, et d'avoir la certitude qu'il était sauvé malgré tout, qu'il était agréé par Dieu et que cette élection était inébranlable. Il avait besoin d'une « certitude d'être sauvé ». Cette certitude, qui représenta pour lui la véritable expérience du salut, il l'avait cherchée et trouvée dans l'assurance donnée par « la foi seule ». Il a toujours opposé à son expérience accablante du Moi empirique l'équilibre venant de la foi seule et par là découvert l'essence de tout le christianisme, en ce que c'est à partir de la foi que tout doit être pensé et ordonné. La foi ne devait plus simplement résider dans la certitude du don de la grâce divine au monde dans son ensemble, mais aussi dans l'assurance individuelle que je suis sauvé. Beaucoup ont alors ressenti pour eux-mêmes cette expérience de Luther comme exemplaire et libératrice, d'autant plus que dans la sphère catholique la grandeur de la grâce, submergée dans les faits par un excès d'exercices et d'exigences extérieures, était devenue pour beaucoup à peine reconnaissable. Dans cette mesure, la théologie de Luther s'est formée essentiellement à partir d'une expérience personnelle ; là résident sa signification et ses limites. Car cette expérience et la lutte qui lui est sous-jacente

affectent sans aucun doute le noyau de l'expérience humaine de Dieu et peuvent par là même toucher de manière toujours nouvelle l'homme à la recherche de Dieu. Mais d'un autre côté, cette expérience demeure liée à des circonstances particulières, historiques et personnelles, et ne peut prétendre d'emblée revêtir une valeur universelle². Notre embarras actuel concernant la relation à Dieu, à autrui et à nous-mêmes a pris aujourd'hui des formes radicalement différentes.

J'illustrerai ce changement radical de contexte par un exemple actuel. Dans le numéro de septembre 1999 de la revue *Stimmen der Zeit* (la voix du temps), le jésuite Albert Keller nous propose un éditorial sous le titre « Offenser Dieu », où il nous explique clairement qu'il n'existe absolument pas d'offense faite à Dieu. Il expose ses vues éclaircies à partir de la sombre folie du « catéchisme de l'Église catholique » qui serait encore imprégné de représentations dépassées, destinée à rendre la vie dure au chrétien. Dieu, affirme Keller, est immuable, il ne peut donc en aucune façon être influencé de l'extérieur. « Il s'ensuit qu'il ne peut aucunement être outragé ou atteint dans son honneur. » Keller nous explique ce point à partir d'exemples humains : « lorsqu'un enfant ou un débile léger injurie quelqu'un, celui-ci doit tenir compte de sa faculté de jugement limitée, s'il se sent insulté ». Mais Dieu se trouve infiniment au-dessus de nous. L'idée qu'il pourrait être offensé par nous « trahit notre folie des grandeurs ». Il ajoute plus loin : celui qui pense de la sorte, s'est taillé un Dieu à sa propre image. « Un homme étriqué ne peut avoir qu'un Dieu étriqué. » Dieu ne nous a imposé aucun commandement, mais nous a donné, en tant qu'image de Dieu, le but et le sens de la vie. C'est pourquoi nous désirons tous, au fond, la même chose : aimer Dieu et les hommes. « Nous ne devons pas faire autre chose que ce que nous voulons intérieurement. » Pour Dieu, il n'y a pas de place, dans une telle vision du monde, pour la colère – ce serait des plus inconvenant, impossible pour un Dieu immuable, qui ne peut être influencé de l'extérieur³. Celui qui est vraiment attentif se rendra compte qu'il s'agit ici d'une image déiste de Dieu :

2. Sur le contexte biographique de la théologie de Luther, on peut s'aider de l'ouvrage de B. LOHSE, « Martin Luther, introduction à sa vie et à son oeuvre », Munich, 1981, et de P. HACKER, « Le Moi dans la foi de Martin Luther », Graz, 1966 (en allemand).

3. A. KELLER, « Offenser Dieu, dans *Stimmen der Zeit* », 217, 577 (1999).

nous sommes trop insignifiants pour que Dieu puisse vraiment s'intéresser à nous. Il nous suffit d'accueillir notre volonté propre, tout est alors en ordre. Dans cette perspective, une relation directe avec Dieu du Tu au Toi n'existe aucunement. S'il n'y a pas de colère, il n'est pas besoin de grâce. Ce Dieu est quelque chose comme une idée régulatrice, mais il n'est pas un juge et encore moins un sauveur.

Lorsqu'un jésuite, théologien érudit, s'exprime en ces termes, il faut dresser l'oreille. Car cela montre qu'une représentation de Dieu et de l'homme qui a, depuis les Lumières, exercé son emprise dans des cercles de plus en plus larges, a maintenant pénétré au centre de l'Église. Ce qui auparavant apparaissait comme un reliquat rationaliste de la foi est maintenant présenté comme une interprétation réelle et véritable, qui doit être considérée comme dirigée non seulement contre le catéchisme de l'Église catholique, mais aussi contre l'expérience de foi de Luther vue comme un égarement médiéval, que Luther pouvait sans doute se permettre à son époque mais qui ne nous convient plus aujourd'hui.

Ce n'est plus l'expérience du poids de nos péchés qui pose problème, mais l'absence d'expérience du péché, qui de nouveau repose sur la problématique de l'absence de Dieu et de son désintérêt à notre égard. Parce que l'image de Dieu a fondamentalement changé, s'est vidée de sa substance, le péché est un mot étranger qu'on préfère ne pas utiliser⁴. Notre question n'est donc plus : comment trouver le pardon, comment trouver un Dieu qui fait grâce, mais comment être en accord avec le monde et moi-même ? Parce que Dieu n'est plus un acteur, n'est plus un Dieu lié à moi personnellement, mais une idée régulatrice, la question du péché, comme celle de la grâce, est devenue sans objet. C'est pourquoi se répand, même dans la théologie, l'opinion qu'il est absurde de parler de la mort expiatoire du Christ, d'une satisfaction qu'il a accomplie pour nous et qui nous impute la justice. Sa mort n'est plus que le dernier acte de l'amour, rien de plus et rien de moins. Le *pro nobis* n'a plus de sens, si nous n'avons plus besoin d'expiation, puisque l'honneur de Dieu n'est jamais blessé, et ne peut absolument, pas être blessé par l'homme. Notre question ne résonne plus en ces termes : comment parvenir à un Dieu de grâce, mais : qu'est-ce que ma vie a à faire avec Dieu ? Dieu a-t-il quelque chose à faire avec

4. Sur le non-emploi du mot péché, voir J. PIEPER, « La notion de péché », Munich, 1977 (en allemand).

moi ? Et il faut alors poser franchement la question : comment la faute peut-elle être surmontée, comment puis-je être délivré du poids de ma faute ? Comment puis-je m'accepter moi-même, accepter les autres et même Dieu ? Ce Dieu qui a laissé faire Auschwitz et, qui, selon toute apparence me laisse seul dans ma souffrance ? Peut-il vraiment me sauver ? Le veut-il ?

Parce que Dieu est exilé dans une sorte de construction déiste, parce que le Christ est devenu un Jésus plein d'amour, mais qui a échoué, lui qui dans tous les cas indiquait une direction, on recherche d'autres moyens de rédemption, et en réalité une rédemption dans un sens tout à fait empirique, comme on le voit chaque jour chez les psychothérapeutes : surmonter son incapacité, se prendre en charge soi-même, prendre en charge les autres, supporter sa vie. Telle est la manière dont se pose aux hommes d'aujourd'hui la problématique de la rédemption, à laquelle se rapporte la doctrine de la justification.

Même chez des gens pieux, l'enseignement sur le péché originel, sur l'oeuvre rédemptrice de salut du Christ sur la croix, sur l'appropriation de ce salut par la foi dans la communauté ecclésiale, apparaît comme une collection d'images mythiques, dont on peut distiller au mieux une recette pour se mettre en accord avec soi-même (Drewermann). Ce que nous raconte le père Keller, vaut pour une création encore indemne ; la problématique concrète et quotidienne de la rédemption ne lui vient pas à l'esprit. Mais elle se présente dans la vie des hommes, et parce qu'elle ne trouve pas de réponse chrétienne compréhensible, elle cherche ailleurs : auprès de toutes sortes de sciences (psychothérapie et psychiatrie), auprès d'expériences dans des religions étrangères, qui sont proposées en fin de compte comme voie de libération du poids de soi-même ou comme chemin d'unification avec soi-même et avec l'univers.

La question de l'homme d'aujourd'hui ne porte plus sur la certitude de son salut éternel : ou bien on ne pense absolument plus à l'au-delà, comme nous en a averti instamment J. Schnädelbach⁵, ou bien on pose *a priori* que Dieu ne peut finalement damner personne, et que tout finira bien pour chacun s'il doit exister un au-delà. Le souci du salut dans l'au-delà a aujourd'hui disparu, même chez les croyants. Mais la question de savoir si ma vie a un sens devient d'autant plus pressante : la frustration sur l'être néantisé de l'homme, le choc

5. H. SCHNÄDELBACH, «La philosophie dans la culture moderne. Exposés et traités », vol. 3 (Suhkamp, 2000).

éprouvé devant la vacuité de l'être-là se transforment de plus en plus en incapacité de vivre et d'aimer, et en obligation de s'étourdir à l'excès. Ce n'est pas seulement la colère de Dieu qui bouleverse, mais aussi son absence. Et c'est pourquoi une nouvelle assurance sur le salut et la guérison devient nécessaire, et c'est à cela que nous devons répondre.

Dans cette situation, la théologie chrétienne ne fait pas son devoir, lorsqu'elle se cramponne aux distinctions toujours plus subtiles sur des concepts controversés du XVI^e siècle. Elle doit rester consciente de ses bases bibliques essentielles et de son héritage ecclésial, et conserver fermement son potentiel rédempteur, mais elle doit rendre ce potentiel accessible face à la problématique actuelle de la rédemption. Si nous faisons ainsi, nous verrons bientôt que les conflits du XVI^e siècle ne doivent plus nous séparer en cette matière.

Nous devons apprendre à appréhender de façon nouvelle ce Dieu qui est éternellement et pourtant totalement relation. Ce Dieu qui nous connaît et qui a mis en nous cette aspiration à l'infini, lui qui a voulu lui-même devenir si petit (si « fou »), en prenant l'homme au sérieux et par amour pour lui, peut et veut se sentir offensé. Nous devons apprendre à connaître le Christ d'une manière nouvelle, lui qui est, en personne, la compassion de Dieu. Et nous éprouverons de nouveau que les libérations du Moi ou les directives pour s'accepter soi-même peuvent aider en partie, mais que l'homme est avant tout fait pour être aidé, pour être aimé, que c'est du dehors qu'il vient vers lui-même et au-dessus de lui-même. Et ainsi nous devons apprendre, encore une fois, à comprendre le péché, le jugement et la grâce, qui réhabiliteront, purifieront et clarifieront les mots égarés.

Les éléments fondamentaux du consensus sur la justification

Il est manifeste qu'il ne s'agit pas seulement d'un problème de langage, mais d'une expérience et d'une pensée nouvelles, qui se créent par elles-mêmes une nouvelle langue. A partir d'une telle perspective sur l'exigence d'une nouvelle pensée, je voudrais ouvrir brièvement une parenthèse pour prendre position sur quatre points qui me semblent particulièrement instructifs et éclairants⁶.

6. Il n'est pas question ici, pour ma part, de déprécier les discussions des théologiens spécialisés qui ont précédé le consensus et ont rendu possible sa formulation. Elles sont et demeurent importantes. Mais il faut élargir leur horizon,

1. « À la fois juste et pécheur » (*simul justus et peccator*). Sur la question de savoir en quel sens celui qui est justifié peut en même temps être appelé pécheur, les discussions sont des plus subtiles. Manifestement, la littérature de Luther et l'héritage des réformés n'offrent pas de réponse homogène, mais un spectre à multiples composantes, qui permet, chez chacun des commentateurs, des accentuations entièrement différentes. Ce qui apparaît pour l'un comme une grande trahison de l'héritage luthérien, est vu par un autre comme la véritable intention du réformateur. Comme nous l'avons déjà indiqué, on s'est accroché à des distinctions toujours plus subtiles, pour pouvoir expliquer de manière convergente l'héritage du Concile de Trente et celui de Luther. Je ne me sens pas à même d'entrer dans de telles finesses, et je ne peux tout simplement pas croire que la séparation des Églises et la vraie foi, cette foi destinée en fait aux simples, doivent dépendre de tant de subtilité.

Il me semble que nous devons déjà essayer d'éclairer les points extrêmes qui ne se laissent pas réduire de l'intérieur dans la liberté et la systématisation des débats. Pour ma part je verrais deux points critiques. On reproche au catholicisme une conception du péché trop étroitement volontariste et intellectualiste (seul ce qui est commis consciemment et volontairement peut être péché). Les péchés sont considérés comme ponctuels et par là même leur milieu de culture, le fondement profond de leur existence seraient soustraits au regard. Je pense qu'il faut concéder qu'un concept de péché unilatéralement ponctualisé, volontarisé, intellectualisé est, dans les faits, insuffisant.

et c'est de cela qu'il s'agit dans la présente contribution. Parmi les travaux récents je voudrais citer l'ouvrage fondamental « Condamnations dogmatiques, sources de division ? » ; Tome I : « Justification, Sacrement et ministère à l'époque de la Réforme et aujourd'hui », K. LEHMANN et W. PANNENBERG, Eds, Freiburg-Göttingen, 1986 ; Tome II, « Matériau sur les condamnations et sur la théologie de la justification », K. LEHMANN (éd.), 1989 ; Tome III, « Matériaux concernant la dogmatique des sacrements et du ministère Ecclésial », W. PANNENBERG (éd.), 1990 ; Tome IV : « Réponse à des prises de positions de l'Église », W. PANNENBERG, Th. SCHNEIDER (éds.), 1994. E. JÜNGEL, « L'Évangile de la justification des incroyants, centre de la foi chrétienne », Tübingen, 1998 ; Th. SÓDING (éd.), « Qu'est-ce que la doctrine de la justification ? », Q. D. 180, Freiburg, 1999 (en allemand) ; Diocèse d'Arezzo-Cortona-San Sepolcro, Institut des sciences religieuses, « Purification de la mémoire », Arezzo, 2000 (en italien). Très valable pour une argumentation précise : A. DULLES, « La Justification aujourd'hui », Fordham University, 1999 (en anglais).

Saint Grégoire le Grand, dans sa *Règle Pastorale*, dit ceci : « l'esprit humain se ment très souvent à lui-même »⁷. Notre conscience de surface dissimule nos profondeurs, nous nous déclarons justes et avons cependant laissé le mal s'infiltrer en nous, et ses effets s'en font sentir. C'est pourquoi le psalmiste adresse cette prière : « libère moi du mal secret ». Il n'en reste pas moins que même la liberté, la volonté, le discernement appartiennent au péché et que ce n'est pas simplement notre être qui est pécheur. Notre psychologie de la foi comme du péché, doit cependant pénétrer dans les couches profondes de notre existence, et en la matière l'anthropologie contemporaine nous apporte suffisamment d'aide. Le concept augustinien (tridentin) de concupiscence nous offre suffisamment de matériau concernant la disposition intérieure de l'être humain qui veut se passer de Dieu, pour n'être que lui-même.

Mais d'autre part, cela ne doit pas aller au point de nous considérer pour ainsi dire comme corrompus par essence, de croire que le péché est quelque chose à quoi, de toutes façons, nous ne pouvons échapper, parce que nous sommes irrémédiablement pécheurs. Cela ne doit pas conduire à un dualisme dans lequel Dieu ne serait manifestement pas à même de sauver l'homme dans son unicité et sa totalité. Le concept de salut (Rédemption) devrait alors être considéré comme moins statique, plus historique : la vie du baptisé est un processus de Rédemption, dans lequel nous nous laissons accompagner, transporter et conduire, ou que nous refusons. Il est important de, ne pas perdre de vue notre but, de nous tourner vers lui avec un regard neuf, lors de nos écarts et dérapages. Il est important de toujours recevoir le pardon de manière nouvelle, mais il faut également apprendre la responsabilité du pardon. La grande conversion, c'est-à-dire la foi, se compose de beaucoup de petites conversions. Et à ce propos il convient de garder devant nos yeux et dans nos cœurs la parole de saint Benoît, qui exprime, de façon catholique, l'expérience réformatrice : *et de Dei misericordia numquam desperare* – ne jamais désespérer de la miséricorde divine⁸.

2. *Coopération (cooperatio)*. La question est de savoir jusqu'où nous coopérons nous-mêmes au salut après ce que Dieu nous a donné au préalable, jusqu'où nous pouvons vivre et nous comporter

7. Saint GRÉGOIRE LE GRAND, « Règle Pastorale », I 9, *Sources Chrétiennes*, 381, p. 158.

8. Saint BENOÎT, « Règle », 4, 74.

grâce à cette force nouvelle, si nous devons agir ou rester purement passifs (*mere passive*). Dans quelle mesure notre agir propre est décisif dans le jugement, et si nous sommes nous-mêmes coupables de notre éventuelle damnation, si nous avons aussi une part de responsabilité dans notre salut; la question de la rétribution est ainsi l'un des points les plus discutés de la doctrine de la Rédemption concrétisée dans celle de la justification.

Je crois qu'il est tout d'abord très important d'avoir une haute opinion de Dieu et d'écouter comment il nous parle dans l'Écriture. Bien que tout ce que nous sommes et tout ce dont nous sommes capables vienne de lui et soit de lui, bien que notre agir indigent doive toujours rester totalement incommensurable à ce qu'il nous donne, il a voulu être et demeurer un Dieu véritablement relationnel. Il n'a pas voulu, pour ainsi dire, agir seul avec lui-même, mais faire de nous de véritables correspondants, d'authentiques vis-à-vis. Nous ne sommes pas les marionnettes de Dieu, qui ne seraient en aucune façon appelées ou rendues capables de se comporter devant lui de façon responsable. Renoncer à la capacité de prendre une responsabilité devant Dieu pourrait apparaître comme une Rédemption pure et simple. Mais en réalité ce serait nous dégrader et par là même dégrader Dieu. Ce que nous sommes et ce que nous faisons, compte réellement pour lui. Il met un point d'honneur, malgré son incommensurabilité, à nous appeler à coopérer avec lui.

Je crois qu'il est très important, dans cette matière, d'élargir notre horizon, et d'introduire dans ce dialogue la tradition des Églises orientales, afin de ne pas tourner en rond. Par hasard, ces derniers temps je me suis penché sur les oeuvres de Maxime le Confesseur⁹ et de Nicolas Cabasilas¹⁰, le tout début et le point culminant, tardif, de la théologie byzantine.

3. Dans la Déclaration commune, il est dit que la doctrine de la justification est « un critère indispensable qui renvoie sans cesse à

l'ensemble de la doctrine et de la pratique des Églises du Christ¹¹ ». Il s'agit d'une traduction des anciennes formulations luthériennes sur *articulum stantis et cadentis ecclesia*. L'annexe insiste encore davantage : « la doctrine de la justification est la mesure ou la pierre d'achoppement de la foi chrétienne. Aucune doctrine ne peut contredire ce critère... ». Les éclaircissements apportés par la Congrégation pour la doctrine de la foi y ajoutent ceci : « Alors que pour les luthériens cette doctrine a pris un sens tout à fait spécial, pour l'Église catholique, le message de la justification, selon l'Écriture sainte et dès l'époque des Pères de l'Église, doit être organiquement intégré dans le critère fondamental de la *regela fidei*, c'est-à-dire la confession d'un Dieu un et trine, christologiquement centrée et enracinée dans l'Église vivante et dans la vie sacramentelle de celle-ci.¹² » Ces deux visions ne doivent pas être considérées comme inconciliables, mais elles doivent être réciproquement approfondies, car c'est alors qu'apparaît compréhensible l'élan originel de l'existence chrétienne. Contre toute manière de représentation de Dieu, dans laquelle Dieu et l'homme ne se tiennent pas dans une relation de véritable réciprocité, la doctrine de la justification nous pose la question fondamentale : Dieu est-il vraiment un Dieu qui peut être reconnu et cru comme un Dieu pour nous et avec nous ? Le Christ est-il identifié au Fils du Dieu vivant, qui a souffert pour nous et a porté dans son corps le poids de notre existence ? Reconnaît-on le sérieux du péché, qui entraîne la souffrance de Dieu et qui nous fait connaître si réellement toute la grandeur de Dieu, qui s'est fait petit et souffrant pour nous ? Est-il désormais clair pour nous, que c'est avec Dieu que nous avons besoin du pardon ? « Nous sommes donc en ambassade pour le Christ; c'est comme si Dieu exhortait par nous. Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu ! » (2 Corinthiens, 5, 20).

La doctrine de la justification, bien comprise, pose en fait la question décisive sur Dieu, l'homme, la vie et la mort, sur nos rapports avec Dieu et sur le droit chemin de notre vie ; en ce sens elle est la

9. Comme introduction on pourra s'aider utilement de la traduction soignée de G. BAUSENHART, «Maxime le Confesseur. Trois écrits spirituels », Johannes Verlag, 1996. Le deuxième de ces trois écrits, le *Liber asceticus*, se trouve également dans une traduction de H. J. SIEBEN, «Textes spirituels d'Origène à Jean Climaque », Trèves, 1998, 181-220 (en allemand).

10. Son œuvre est accessible grâce à une excellente traduction de G. Hoa', «N. Cabasilas, La Vie en Christ », Johannes Verlag, 1991.

11. « La Doctrine de la justification », Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine, paragraphe 18, in *La Documentation catholique*, n° 2168, p. 877 (19 octobre 1997).

12. « La Doctrine de la justification selon l'Église catholique », paragraphe 2, in *La Documentation catholique*, n° 2187, p. 714 (2-16 août 1996).

« pierre d'achoppement », qui manifeste si nous demeurons ou non dans la foi des Apôtres.

Mais en même temps il faut tenir que la doctrine de la Rédemption n'est pas une mesure théologique pour la foi dont on pourrait librement disposer, dont on pourrait faire usage de manière purement intellectuelle et que l'on pourrait utiliser comme cordeau de mesure comme une métathéorie pour tester les « théories » (à savoir la doctrine de la foi et l'Église vivante). Il ne s'agit pas d'une mesure avec laquelle on pourrait se placer au-dessus de l'Église. La doctrine de la justification s'est ancrée maintes fois, comme les explications de la Congrégation pour la doctrine de la foi l'ont justement exposé, sur la confession de Dieu, plaçant le Dieu trinitaire au centre de cette confession. Cette dernière, une fois encore, n'est pas une théorie, mais une plénitude de vie ancrée dans le sacrement du baptême ; or le baptême signifie que l'on est introduit dans le corps vivant du Christ, dans la communauté des croyants, qui vit de sa Parole. En tant que plénitude de vie, la foi est participation à la plénitude du Corps du Christ, l'Église. Il n'existe pas de critère théorique de la foi, mais la foi est confession, et en tant que telle, conversion, et cela parce que nous ne pouvons pas nous convertir par nous-mêmes, ni nous transformer en quelque chose de nouveau, c'est la relation d'un autre avec moi – le sacrement – qui nous ancre dans le sol nourricier de l'Église vivante.

Sur cette forme fondamentale de la foi dont il est question ici, il faut encore en dire davantage. Il faut rendre visible le fait que la foi me met personnellement en présence du Dieu vivant, mais dans une dimension essentiellement communautaire, sacramentelle, ecclésiale, rendue effective par un Dieu trinitaire, par l'Incarnation de son Fils Jésus-Christ et son caractère historique, dimension sans laquelle il n'existe absolument pas de foi ¹³.

13. Je voudrais, dans ce contexte, attirer l'attention sur cette phrase de l'exégète de Tübingen M. **THEOBALD** : « Le canon de la justification ne peut être considéré ni comme la propriété de saint Paul, ni comme un bien commun de l'Église. Ni comme son bien propre, parce que saint Paul, comme témoin le plus ancien de ce dépôt, s'appuyait sur la communauté d'Antioche, ni comme bien commun, parce que dans l'Église primitive cette doctrine ne fut acceptée qu'en partie. Cela tient aussi au fait que cette doctrine, en tant que canon ou référence théologique, n'a jamais revêtu l'autorité des autres formulations importantes de l'Église primitive, dont l'histoire aboutit au Credo de l'Église. Si ces formules se prêtaient à un enracinement liturgique vivant, les

4. Les éclaircissements de la Congrégation pour la doctrine de la foi, que l'on vient de citer, ont suscité, sur un autre point, une vive émotion et des critiques acerbes. Dans la partie II, point 6, elle dit que la question de la représentativité, à savoir la possibilité d'un discours normatif dans la communauté luthérienne devrait être éclairci de manière plus précise : « L'Église catholique reconnaît l'effort considérable fait par la Fédération luthérienne mondiale pour parvenir au *magnus consensus* – à travers la consultation des synodes, afin de donner une vraie valeur ecclésiale à sa signature ; reste cependant la question de l'autorité réelle, aujourd'hui même et demain, d'un tel consensus synodal dans la vie et la doctrine de la communauté luthérienne. ¹⁴ »

Cette interrogation, comme on l'a déjà mentionné, a déchaîné une tempête d'indignation, comme si l'Église catholique déniait au partenaire du dialogue l'égalité des droits. Mais la question posée avait une autre signification; elle n'était pas de l'ordre de la politique ecclésiastique, mais de nature politique. Elle montre qu'il existe un progrès significatif, sur un point central, dans les discussions œcuméniques et l'expérience ecclésiale propre aux Églises luthériennes, mais qui n'est pas encore vraiment formulé et éclairci. Si l'on devait tenir fermement à la *sola scriptura*, on ne pourrait pas comprendre comment l'autorité des synodes pourrait se placer au-dessus de celle d'un grand nombre de professeurs et de spécialistes de la Bible. Surtout, on ne peut saisir comment les dirigeants de l'Église pourraient emporter une décision relevant de la discipline ecclésiastique à l'encontre d'un Professeur. A cause d'une majorité de savants qui dit autre chose ? Ou à cause de leur foi confessée, qui fonde leur propre être ecclésial ? Et s'il en est ainsi, d'où vient le poids dominant de la doctrine de l'Église face à des positions professorales et académiques ?

canons formulaient des principes théologiques comprenant des règles de comportement, et portaient la marque renforcée de leur temps... La signification herméneutique de cette attribution par Paul au canon et aux formulations du Credo (*Galates*, 2, 16-20) revenait à identifier la doctrine de la justification à une christologie appliquée », M. **THEOBALD**, « Le canon de la justification (*Galates*, 2, 16 ; *Romains*, 3, 28), propriété de saint Paul ou bien commun à l'Église? », dans Th. **SÖDING** (cité en note 6), p. 131-192 (en allemand).

14. « La Doctrine de la justification selon l'Église catholique », paragraphe 6, in *La Documentation catholique*, n° 2187, p. 715 (2-16 août 1996).

Les Synodes ne sont pas en soi des instances doctrinales, et ne peuvent l'être. Mais si elles devaient l'être, en dépit du poids des instances professorales, c'est en vertu d'une force spirituelle qui exprime le consensus de tous les croyants : tous les croyants ne peuvent être prisonniers de l'erreur, l'unanimité morale d'un ensemble aussi vaste et aussi varié ne peut venir directement de l'homme. Bien sûr, on peut poser la question : quand les synodes décideront-ils que l'unanimité est réellement présente¹⁵ ? Ou bien alors la contradiction venue des spécialistes croyants est-elle une indication claire que le *magnus consensus* n'est pas atteint ? En d'autres termes : il s'agit de la phrase : L'Église détient-elle ou non l'autorité en matière de doctrine ? L'Église peut-elle, en tant qu'Église, avec les pleins pouvoirs, enseigner quelque chose de normatif, qui n'a pas été discerné, ou qui est même contesté par les nombreux théologiens, et spécialistes de l'Écriture, par les connaisseurs de la Bible ? Et s'il y a de l'autorité doctrinale dans l'Église, qui la détient ? Comment vient-elle à s'exprimer ?

Ici se fait jour quelque chose de très important : la *sola scriptura* (l'Écriture seule) doit être pensée de manière entièrement nouvelle dans une situation actuelle qui s'est entièrement transformée, et il faut poser la question de l'autorité ecclésiale, des pleins pouvoirs doctrinaux de l'Église en tant qu'Église, qui se place au-dessus de l'autorité des spécialistes et qui est d'une autre nature. Simplement, les dialogues œcuméniques en tant que tels ont créé une situation nouvelle, car ici ce ne sont pas seulement des spécialistes qui parlent à des spécialistes (même s'il y en a aussi), mais il s'agit d'un discours d'Églises, ou bien de communautés ecclésiales. Ce discours s'est élaboré par lui-même, en tant que mission interne à l'Église et parce qu'il est indispensable à sa vie, aussi bien dans le milieu protestant que par l'autorité enseignante de l'Église catholique. S'il en est ainsi, c'est encourageant. L'Église catholique réfléchira toujours plus, de manière critique, à sa propre perception du magistère ; inversement, la chrétienté évangélique, à partir d'une logique œcuménique, met l'accent sur la recherche de la forme adéquate de l'infaillibilité dans l'Église. Cela aussi est une contribution de la doctrine de la

15. Il faut se rappeler à ce sujet que parmi 124 Églises luthériennes affiliées, 89 ont répondu : 80 de manière positive, 5 négativement, et 4 en partie positivement, en partie négativement.

justification, non pas un résultat bien pesé et révoquant, mais un signe que quelque chose s'est mis en mouvement.

Considéré dans son ensemble, le consensus sur la justification est une contribution, un commencement : nous devons expliquer de manière nouvelle ce que signifie la Rédemption, qui est Dieu, qui est le Christ, qui nous sommes nous-mêmes. Il ne s'agit pas moins que de cela. Plus nous aborderons ces questions, qui nous plongent aujourd'hui dans l'embarras, de façon sincère, modeste et passionnée, plus il s'avérera que le combat autour de la foi nous réunit.

Traduit de l'allemand par Isabelle Rak.
Titre original : *lie weit trdgt der Konsens über die Rechtfertigungslehre ?*

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

Jean-Luc MARION

La phénoménalité du sacrement : être et donation

I. À la limite de la phénoménalité

La question du sacrement, plus précisément de la sacramentalité du sacrement, relève sans conteste d'abord de la théologie. Si l'on en admet, au moins comme point de départ formel, une de ses définitions normatives, on dira, avec le *Décret sur l'Eucharistie* du Concile de Trente, que « la très sainte eucharistie a, certes, ceci de commun avec les autres sacrements qu'elle est "le symbole d'une chose sainte et la forme visible d'une grâce invisible" »¹. C'est à partir de l'Eucharistie que doit se poser et éventuellement peut se formuler l'articulation entre le symbole sacramentel et ce à quoi il offre l'accès, la « chose du sacrement » (*res sacramenti*) – la grâce du Christ, telle qu'elle gouverne tous les autres sacrements, à commencer par le baptême. Tous, selon cette articulation du sensible et de la grâce dans un unique symbole, qui réunit l'une à l'autre, renvoient à l'originelle articulation des extrêmes, celle qu'accomplit l'Incarnation du Verbe dans notre humanité. Désormais, la chair (le corps physique et l'âme sentant) se trouve à ce point hypostatiquement unie à la divinité dans le Christ, qu'elle peut

1. Session XII, c. 3, H. DENZINGER, «Enchiridion Symbolorum», éd. 31, 1960, n. 1639: «Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris sacramentis "symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem".»

déployer cette unique communion dans certains gestes et actes, eux aussi articulés selon le symbole de la chose et de la grâce.

Pour autant, aussi radicalement théologique soit-elle, la question du sacrement n'en mobilise pourtant pas moins certains des termes que la philosophie a revendiqués pour siens, du moins dans l'un de ses courants majeurs depuis plus d'un siècle – depuis les *Recherches Logiques* de Husserl, qui, en 1900, inaugurerent ce qui, dès lors, s'est développé sans trêve sous le nom de phénoménologie. En effet, à titre de doctrine de la phénoménalité des phénomènes, elle s'enquiert d'une question originelle et donc, en un sens, très simple : comment l'apparence, sensible ou même intellectuelle, peut-elle donner lieu à la manifestation de la chose même, que ce soit sous la modalité du vrai ou celle, aussi déterminante, du faux ? Autrement dit, comment l'apparence se trouve-t-elle prendre en charge non pas une simple illusion trompeuse, mais une apparition pleine et entière, dont l'intégrité offre finalement le seul et dernier cadre à la manifestation – du vrai comme du faux ? Car, à la fin, la connaissance certaine se détermine toujours d'après la clarté et l'évidence, donc suivant une manifestation; et les critères formels, méthodiques et discursifs, qui viendront ensuite éventuellement la discerner, ne feront jamais qu'en confirmer l'indépassable et originaire autorité. Ce qui est ou prétend être, de toute façon, devra à la fin apparaître. Et aucune apparition ne pourrait éventuellement décevoir, si elle restait l'unique attributaire de la manifestation, donc l'unique ouvrier de la vérité. Or la question du sacrement (et d'abord l'Incarnation en personne, dont elle monnaie le paradoxe) met sans conteste en oeuvre deux termes relevant du débat phénoménologique, puisqu'elle conjugue très précisément le visible et l'invisible, comme les deux faces indissociables d'un unique phénomène : «... le symbole d'une chose sainte et la forme *visible* d'une grâce *invisible* ». Nous pouvons donc demander : le sacrement doit-il se recevoir comme un phénomène – et, dès lors, de quelle phénoménalité particulière relève-t-il ?

La tradition parle en effet ici d'une seule voix, pour définir le sacrement en termes de phénoménalité. Saint Augustin le définit ainsi : « le sacrifice *visible* est donc le sacrement... du sacrifice *invisible* »². Saint Thomas reprend la même dualité : « les sacrements

2. « De Civitate Dei », X,5, Bibliothèque Augustinienne, t. 34, p: 441.

[...] sont des signes *sensibles* des choses *invisibles*, par lesquelles l'homme est sanctifié»³ et ce couple *sensibles* / *invisibles* équivaut bien au couple augustinien *visible* / *invisible*, puisque «la vertu divine [opère] *invisiblement* sous des signes *visibles* »⁴. En fait, la définition tridentine se prêtait d'emblée à une telle acception du sacrement selon la phénoménalité : «La très sainte eucharistie a, certes, ceci de commun avec les autres sacrements qu'elle est "le symbole d'une chose sainte et la forme *visible* d'une grâce *invisible* ".» De cette assumption audacieuse d'une visibilité de l'invisible s'en suit une double conséquence. – D'abord positive: puisqu'il s'agit, dans tout sacrement, de rendre visible la grâce invisible de Dieu accordée à l'Église dans le Christ, la réflexion théologique ne pourra pas se dispenser d'une analyse proprement phénoménologique. Il faudra, en particulier, s'interroger sur la double phénoménalité ici mise en oeuvre : un seul et même visible (la chose qu'on nomme un *sacramentum*) apparaît d'une part comme un phénomène déjà constitué (la chose mondaine : pain, vin, eau, huile, etc.), visible parmi d'autres visibles du monde, mais d'autre part aussi comme l'intermédiaire, non encore constitué en tant que tel, vers un autre terme, resté invisible (la «chose» accomplie par le sacrement, *res sacramenti*, la grâce sanctifiante du Christ) et pourtant supposé se constituer en phénomène terminal. On devra se demander d'abord comment la même phénoménalité peut se redoubler dans la «chose» visible, afin d'en faire, au-delà de sa propre visibilité mondaine (l'apparition de soi-même), la visibilité d'un autre, censé pourtant rester invisible (la grâce). D'où la première interrogation: comment la même visibilité peut-elle servir deux phénomènes ? – Ensuite, on ne pourra échapper, sur cette base, à une deuxième conséquence, négative, ou du moins aporétique : comment concevoir que le visible (et qui plus est le visible *sensible*, non point intelligible seulement) puisse «opérer» (et même «sanctifier») l'invisible, quel qu'il soit? Comment concevoir qu'une même phénoménalité – par définition visible – s'étende univoquement jusqu'à l'invisible ? Et la difficulté ne tient pas ici à l'origine en l'occurrence théologique de cette invisibilité (la grâce du Christ), mais purement et simplement au statut de l'invisible en général. Car, en phénoménologie, la corrélation fondamentale entre l'apparaître et ce qui y apparaît – telle

3. « Summa Theologiae », IIIa, q.61, a.3, *resp.* Voir q. 60, a. 4, *resp.*

4. « Contra Gentes », IV, c. 56.

qu'elle ouvre toute possibilité de phénoménalité – joue en principe toujours entre deux termes en droit visibles ; d'une part, un premier visible, ou du moins un premier perçu, les vécus de conscience (les *data*, les *Erlebnissen*), qui ne sont pas encore constitués en un phénomène de plein droit (soit l'apparaître simple); et, d'autre part, un deuxième visible, l'objet intentionnel constitué autour de son noyau noématique, qui, lui, se phénoménalise pleinement (soit ce qui apparaît). Mais, dans le cas très particulier du sacrement, il s'agirait d'une corrélation absolument inédite, puisqu'elle articule un perçu visible et un «objet intentionnel» (terme sans doute déjà inadéquat, qu'on n'utilisera ici que sous réserve) destiné à rester définitivement invisible. Les deux faces du sacrement n'y demeurent donc pas à l'intérieur de la phénoménalité du visible, puisque seule la première la met en oeuvre, tandis que la deuxième s'y soustrait décidément et définitivement. En effet, alors que le noyau noématique ne cesse de se dessiner à l'identique au sein même des variations de remplissement, qui l'auréolent toujours différemment, mais le déterminent d'autant plus visiblement, la *res sacramenti*, la grâce du Christ, n'apparaîtra au contraire jamais comme telle dans la lumière de ce monde; elle ne fera jamais nombre avec les phénomènes mondains, même si des actes sacramentels se performent à chaque instant de nos vies depuis notre baptême – car leur visibilité ne s'étendra jamais au-delà des choses intra-mondaines vers « ce que l'œil n'a pas vu» (*1 Corinthiens 2, 9*).

Si donc l'on devait aborder le sacrement suivant les exigences communes de la phénoménologie, il faudrait en conclure qu'il n'appartient qu'en partie à la phénoménalité, mais qu'en dernière instance il la transgresse pour viser – à ses risques et périls – une instance définitivement réfractaire au visible. Selon cette aporie, le sacrement ne relèverait de la phénoménalité que, précisément, pour en fixer les limites et s'y soustraire – à moins qu'il n'avoue ainsi les limites de sa propre cohérence rationnelle.

II. Les modèles de l'écart

La théologie n'a évidemment pas attendu cette aporie phénoménologique pour tenter d'articuler le visible à l'invisible dans une même et paradoxale manifestation. En retraçant schématiquement plusieurs tentatives faites en cette direction, on en marquera les

limites, mais sans pour autant les critiquer : on ne saurait en effet leur reprocher de n'avoir pas surmonté une aporie qu'elles savaient insurmontable. Lorsqu'il y va du sacrement, la question n'est jamais d'en réduire les termes à l'univocité, ni d'y intégrer l'invisible de la *res sacramenti* à la visibilité du *sacramentum*, mais de comprendre aussi précisément que possible quels modèles d'intelligibilité peuvent en éclairer le paradoxe et quelles exceptions il leur impose en retour.

Le premier modèle que la théologie peut utiliser pour tenter de réduire l'écart, dans le sacrement, entre la visibilité et l'invisibilité, provient de la métaphysique de la substance. Ou plus exactement de la relation d'inhérence entre une substance et ses accidents : les accidents apparaissent directement, la substance n'apparaît que par leur intermédiaire ; de cet écart, on peut conjecturer une possibilité théologique – la même visibilité des accidents (aspects blanc du pain, rouge du vin, translucide de l'eau) pourrait virer du compte d'une substance mondaine (pain, vin, eau), à celui d'une substance non-mondaine (corps et sang du Christ, grâce de la filiation). Les mêmes accidents deviennent, d'aspects naturels d'une substance, les espèces non-naturelles d'une substance autre. Ce modèle se caractérise par deux difficultés. (a) L'une, philosophique, ne surgira qu'après son emploi théologique par saint Thomas (à moins qu'elle seule ne rende cet emploi possible, en le fragilisant) : on peut d'autant plus légitimement envisager la possibilité (théologique) d'un transfert des accidents d'une substance à l'autre, que d'elle-même aucune substance ne peut (philosophiquement parlant) se manifester directement comme telle, mais doit toujours s'en remettre indirectement à la visibilité de ses accidents ; comme telle, aucune substance ne nous affecte immédiatement, bref aucune ne nous apparaît comme un phénomène au premier chef⁵. Dès lors, l'argument théologique n'assure pas tant une phénoménalité particulière au sacrement, qu'il

5. Chez Duns SCOT (*Ordinatio*, I, d.3, p.1, q. 3, n. 139, O.o., éd. C. Balic, t. 3, p. 87), SUAREZ (*Disputationes Metaphysicae*, XXXVIII, s. 2, n. 8, O.o., éd. C. Berton, t. 26, p. 503) et DESCARTES (*Principia philosophiae* I, § 52 : «... non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum nos non afficit » ; «lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions »), voir notre analyse dans *Questions Cartésiennes II*, Paris, 1996, c. II, § 3, p. 99 sq.

sacramentel vaut pour le signe et le Christ vaut pour le référent, en tant que le sacrement en fait mémoire, en manifeste la grâce et en annonce la gloire à venir". Et bien entendu, ce modèle sémiotique du sacrement ne fonctionne qu'à proportion exactement du lien en lui entre le signe et le référent. Mais de quel droit peut-on assigner, avec une liaison nécessaire, un référent invisible à un signe – voire seulement un signifié invisible (irreprésentable) à un signifiant (visible, représentable)? Qui en aurait l'autorité? Certes pas le locuteur (ou le bénéficiaire du sacrement). Serait-ce donc le référent? Faudrait-il demander qu'un référent vienne en personne valider un signe en s'en portant garant – en garantissant que, si le signe se dit, alors le référent invisible s'accomplira visiblement en lui? Un tel engagement du référent dans le signe a-t-il un sens théorique et une probabilité d'advenue? Sans doute la théologie a-t-elle seule les moyens de le soutenir. Mais, en tout cas, pour valider ce modèle, il faudrait, une fois encore, que ce qui investit le sacrement comme son signe s'y donne vraiment à dire et effectivement à faire en personne, s'y donne donc visiblement en tant qu'invisible, bref *se donne sans retrait*, jusqu'à l'abandon.

Trois modèles s'offrent donc (entre autres) à la théologie pour penser rigoureusement, dans le sacrement, une continuité entre le visible et l'invisible en lui : la relation de la substance aux accidents, de la cause à l'effet et du signe au référent. Aucun d'entre eux ne peut, comme tel, assurer la cohérence phénoménale du sacrement, sinon en satisfaisant à une condition, qui ne peut se démontrer, ni se montrer: à condition que l'invisible (substance, cause, référent) se livre sans retrait au visible, c'est-à-dire non seulement s'y engage, mais s'y donne jusqu'à l'abandon. Pour définir la phénoménalité du sacrement, il faudrait concevoir qu'en lui l'invisible se traduise, se livre et s'abandonne dans le visible au point d'y apparaître en tant que l'invisible qu'il reste. Concevoir cette condition demande de considérer deux questions. (a) L'une, phénoménologique, demandera si la possibilité de se donner sans retrait ni retour concerne la possibilité de se manifester, si se donner permet de se montrer (section III). (b) L'autre, théologique, demandera si l'abandon kénotique du Verbe à son humanité et du Christ à la mort accompli – entre autres dons – celui de la phénoménalité de l'invisible, donc du sacrement (section IV).

11. «Summa Theologiae», IIIa, q. 60, a. 3, *resp.*

III. Se donner, se montrer

Les difficultés qui viennent de surgir dans l'entreprise de définir la phénoménalité du sacrement tiennent, certes, pour une large part au rapport en lui, difficile et indéterminé, du visible avec l'invisible, mais sans doute aussi à une fallacieuse évidence qui trouble la notion de phénomène en général. Sa clarification, aussi succincte soit-elle, pourrait donc aider à lever des hypothèques injustifiées et laisser se déclarer les authentiques difficultés.

La consécration du «phénomène» en métaphysique revient sans conteste à Kant, qui lui reconnaît le rôle d'un concept central, par rapport auquel la chose en soi reste une instance marginale (une marge ou plus exactement une limite). Il n'en est que plus remarquable qu'ainsi reconnu, le phénomène se trouve aussitôt méconnu par sa mise en équivalence avec l'objet – dans le cadre universel de la division des objets en noumènes et phénomènes, sous l'égide du concept «suprême» d'objet transcendantal = X¹². Va-t-il de soi que tout phénomène aboutisse à un objet et relève de l'objectivité? La question importe essentiellement, parce qu'il appartient à l'objectivité de l'objet de se laisser synthétiser (donc produire) à partir d'un autre pôle qu'elle-même, en l'occurrence à partir de l'unité originellement synthétique de l'aperception, c'est-à-dire du «je pense», bref de *l'ego cogito* élevé au rang de *Je* transcendantal. Cette aliénation structurelle de l'objet à *l'ego* retire au phénomène l'initiative de son apparaître; plus dommageable encore que le «subjectivisme» ainsi imposé au phénomène, cette décision consacre surtout le solipsisme de *l'ego* dans le champ de la raison théorique : il ne connaît rien que ce qu'il produit par synthèse, aucune extériorité ne lui advenant plus qu'il puisse véritablement connaître. Cette restriction de la phénoménalité, Husserl l'hérite de Kant sans la contester en profondeur. Ni l'élargissement de l'intuition au catégorial et aux essences, ni la reconnaissance des synthèses passives, ni les intentionnalités non-objectives (autrui, le temps, ma propre chair, etc.) ne le conduiront à remettre en question «... le privilège de l'objectivité originelle (*Urgegenständlichkeit*) »¹³, comme l'horizon ultime de la phénoménalité. Il s'ensuit inévitablement le même privilège du *Je*

12. « Critique de la raison pure », A109.

13. *Ideen...*, I, § 10, *Husserliana*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke* (HUA), III, p. 26 ; tr. fr. Paul RICEUR, « Idées directrices pour une phénoménologie », Gallimard, Tel, p. 38.

transcendental, exerçant son empire sur tous les phénomènes par la constitution qu'il en assure. Il en résulte aussi la même difficulté à reconnaître des phénomènes qui ne pourraient pas se constituer par le *Je*, au premier rang desquels se signale le phénomène d'autrui. Le phénomène ne peut pas – sinon à titre d'exception marginale, qui met en cause le régime ordinaire de la phénoménalité – advenir au *Je* comme un événement, qui le décentrerait pour l'accomplir ou le transformer.

On connaît assez ces apories pour que nous ne les développons pas. Il vaut mieux insister sur leur origine : le phénomène, rabaisé au rang d'objet, s'aliène au sujet transcendantal et, plus radicalement, perd l'initiative de son apparaître. Il ne dépend plus du phénomène d'enclencher le procès de sa venue au visible ; il doit s'en remettre à la synthèse (Kant) ou à la constitution (Husserl), donc, en tous les cas, à la transcendantalité désormais incontestée du *Je*. Il revint à Heidegger d'avoir, le premier, osé mettre en cause cette sujétion du phénomène au *Je*, en récusant son interprétation comme simple objet. Cette révolution décisive s'accomplit avec l'imposition d'une définition sans précédent du phénomène, désormais entendu comme «Ce qui se montre en soi-même». Ce qui *se* montre en soi ne reçoit pas sa visibilité d'ailleurs, du *Je* transcendantal par exemple, mais bien de lui-même ; aussi peut-il, au moins formellement, se montrer *en* et *comme* lui-même, puisqu'il provient *de* lui-même et *par* lui seul. La phénoménologie ne vise plus à constituer (encore moins à synthétiser) en un objet aliéné les vécus de conscience à partir de l'activité aperceptive d'un sujet transcendantal, mais à «... faire voir à partir de *soi-même* ce qui *se* montre de telle sorte qu'il *se* montre à partir de *soi-même* »¹⁴. Et de fait, le *Dasein* se phénoménalise à partir de lui-même, non plus sous le joug d'un sujet transcendantal ; soit que des tonalités affectives fondamentales (ennui, angoisse, souci) lui adviennent à leur propre initiative, soit qu'il parvienne à sa propre résolution anticipatrice sans décider du moment, ni des modalités de son initiative. Et si – ce qui se discute – un «...phénomène d'être" ... »¹⁵ peut jamais se phénoménaliser, il le fera évidemment

14. « Sein und Zeit », § 7, respectivement «... das Sich-an-ihm-selbst-zeigende» (p. 31), et « das was sich zeigt so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her zeigen lassen » (p. 34).

15. « Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs », § 32 (été 1925), G. A. 20, p. 423.

non à partir d'un étant (même le *Je*), *mais* sous sa propre lumière, surgie de lui seul. L'apparaître ne s'impose plus au phénomène, avec le statut d'objet, à partir d'une instance transcendantale, *mais* éclate à son initiative même. Le phénomène apparaît en et par soi. Il ne doit qu'à soi de traverser l'écart de l'invisible au visible.

Faudrait-il accorder un *soi* au phénomène, lui reconnaître une ipséité égale à celle de *l'ego*, bref dissocier l'ipséité de l'égoïté ? Sans doute et à rebours de tout le mouvement de la métaphysique. Du moins est-ce la grandeur de la phénoménologie en son moment heideggerien que de l'avoir tenté. Mais peut-on concevoir une telle ipséité du phénomène et lui accorder un *soi*, autrement que par métaphore ? Peut-on définir un tel *soi* du phénomène, dont Heidegger ne dit rien ? La réponse à cette interrogation se dessinera – peut-être – si l'on considère une autre difficulté, que Husserl identifie à la «corrélation essentielle entre *l'apparaître* et *ce qui apparaît* »¹⁶. En effet, la phénoménalité suppose que l'apparaître ne nous déçoive pas, ne se résume pas à une simple apparence qui ne porterait qu'elle seule au visible et déroberait toute chose lorsqu'elle s'évanouit elle-même ; elle suppose donc que l'apparaître se mette en charge d'un apparaissant, qui reçoive une visibilité de cet apparaître, mais le lèste en retour de sa réalité encore invisible. Il faut donc, pour que l'apparence le cède à la phénoménalité, une corrélation originaire entre l'apparaître et l'apparaissant, un engagement de l'apparaissant dans l'apparaître. Comment qualifier cet engagement ? Comme la propriété de l'apparaître de donner l'apparaissant, à la mesure même où l'apparaissant s'engage dans l'apparaître. En cette figure, la phénoménalité s'accomplit dans le phénomène plein pour autant que l'apparaître donne l'apparaissant et que l'apparaissant se donne en s'engageant dans l'apparaître. Il s'agit de «... deux donations absolues»¹⁷, la donation de l'apparaître et la donation de ce qui apparaît par et en tant que cet apparaître. Par donation, il faut ici entendre l'accomplissement ultime de la phénoménalité, indubitable parce que parfaitement réduite à l'immanence, telle qu'elle permet d'étalonner et d'accueillir tous les degrés de la présence, de l'évidence, de la réalité et de l'effectivité, sans s'y laisser pourtant

16. « Idee der Phänomenologie », HUA II, p. 14 ; tr. fr. Alexandre LOWIT, PUF, Epiméthée, 1970, p. 116.

17. « Idee der Phänomenologie », HUA II, p. 11 ; tr. fr., p. 113.

ramener. Le phénomène ne recouvre donc la souveraineté de son apparition qu'en se phénoménalisant de et par *soi*, en *se* montrant à partir de *soi-même* ; *mais* il n'atteste ce *soi* qu'en ce que l'apparaissant s'engage dans son apparaître; il ne s'engage dans l'apparaître et à apparaître que s'il *se* donne. Rien ne *se* montre, qui d'abord ne *se* donne. Cette règle de la phénoménalité en général mesure la légitimité et la possibilité pour tout phénomène de se montrer à l'aune de la donation¹⁸.

IV. La phénoménalité du sacrement comme phénoménalité de l'abandon

À partir d'une telle redéfinition de la phénoménalité, pouvons-nous revenir sur l'aporie précédente, celle d'une visibilité de l'invisible dans le sacrement «... la forme *visible* d'une grâce *invisible*»? Sans doute les spécificités d'un thème théologique, en l'occurrence directement christologique, doivent-elles nous inspirer une grande prudence méthodologique ; sans doute aussi la phénoménologie, même poussée à ses ressources nouvelles, ne peut-elle, pas plus que la métaphysique, ouvrir une intelligibilité complète du mystère chrétien. Pourtant, à partir du principe que rien ne *se* montre, qui d'abord ne *se* donne, un raisonnement par analogie devient possible et légitime, pourvu qu'il nous conduise à mieux concevoir ce que nous ne pourrions cependant jamais comprendre. Nous tenterons donc d'esquisser ici, brièvement mais clairement, une approche de la phénoménalité du sacrement par analogie avec la phénoménologie de la donation.

En effet, avec le sacrement, il en va (comme nous l'avons vu à la section I) d'un certain mode de la phénoménalité. Car il relève de plein droit de la manifestation du Christ – non d'une manifestation que le Christ accomplirait seulement dans l'économie, à un moment du drame du salut, comme un acte extrinsèque, mais d'une manifestation intrinsèque à la théologie, qui définit la personne même du Fils, de part en part ordonné à la manifestation du mystère éternel de Dieu dans l'Esprit¹⁹. Le Christ se manifeste en tant que le Fils, à

18. C'est que nous avons tenté d'établir dans «Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation», Paris, 1997¹, 1998², en particulier L. I, § 6.

19. Nous nous mettons bien sûr ici sous l'autorité de Hans Urs von BALTHASAR, en particulier de « Herrlichkeit. eine theologische Asthetik. I : Schau der Gestalt »,

titre d'« icône du Dieu invisible, premier-né de toute création » (*Colossiens* 1,15). Icône, donc visibilité – de Dieu, donc de l'invisible, éternelle articulation du visible à l'invisible comme tel et qui le reste même dans sa manifestation. En sorte que la transition de l'invisible au visible – ce que la phénoménologie entend précisément penser comme tel – détermine la personne même du Verbe prenant chair dans le Christ. La méditation du Fils rejoint la médiation du Christ dans la même mise en visibilité de l'invisible. Certes, l'analogie avec la question du phénomène concerne de plein droit le sacrement – il manifeste un effet invisible, la grâce, car «... la cause instrumentale, si elle est manifeste, peut être dite *signe d'un effet caché*»²⁰. Mais elle concerne d'abord ce dont le sacrement provient et d'où il tire sa seule légitimité, à savoir l'engagement éternel du Dieu de Jésus-Christ dans le procès de *se* manifester, de *se* montrer. Dans le sacrement, il y va de la dispensation de Dieu lui-même, non pas seulement d'un de ses effets, ni même d'un de ses dons, mais de Lui-même. Dieu, lorsqu'il donne, ne donne jamais moins que lui-même. Dieu cause en personne: « c'est Dieu seul qui réalise l'effet intérieur du sacrement » et « la vertu du sacrement ne vient que de Dieu »²¹.

Nous disposons donc d'une base ferme : le sacrement accomplit et démultiplie la manifestation intrinsèque du Fils, la transition en lui de l'invisibilité du Père à la visibilité du Christ, répandue par l'Esprit dans son Église. En effet, l'Église ne consiste qu'à permettre au mystère trinitaire de *se* montrer – de se phénoménaliser selon toutes les figures de la grâce : les rythmes de la liturgie et de la prière (*lex orandi, lex credendi*), le service de la lettre de l'Écriture et donc son herméneutique infinie, les sacrements à partir du baptême et de l'eucharistie, les charismes ordonnés au bien de la communauté et tous les fruits de la sainteté, qui en résultent sous des visages sans nombre et sans fin. Plus encore que comme une société, même celle des enfants de l'Esprit, l'Église se définit dans le monde comme l'unique scène où, selon le travail à la fois visible et invisible de l'Esprit, peut s'accomplir la manifestation de l'invisible

Einsiedeln, 1961, «La figure objective»; tr. fr. Robert GIVORD, «La gloire et la croix», I. *Apparition*, Aubier, 1965, III, III.

20. « Summa Theologiae », IIIa, q. 62, a. 1, *ad I m.*

21. « Summa Theologiae », IIIa, respectivement q. 64, a. 1, *resp.* ; et a. 2, *resp.*

de Dieu. En elle la sainteté de Dieu parvient, contre toute vraisemblance, car même à travers la finitude et le péché, à *se* montrer. Elle exerce donc une fonction analogiquement phénoménologique – « Je vous donne un nouveau commandement : que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés en sorte que vous vous aimiez les uns les autres. C'est en ceci que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres » (*Jean*, 13, 34). Dans la communion – sacramentelle évidemment – des fidèles *se* montre la seule charité, celle qu'ils partagent entre eux, parce qu'elle les unit au Christ et à l'union même du Christ au Père : en elle, Dieu donc *se* montre – théologiquement, manifeste sa gloire – aux yeux du monde : «... en sorte que tous soient uns, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi et qu'eux-mêmes soient un en nous, afin que le monde croie que nous sommes un» (*Jean*, 17, 21). L'indice et l'accomplissement du salut se marquent en fait par l'universelle mise en vue, donc par la phénoménalisation de toute la gloire de Dieu, selon le principe apocalyptique radical qu'il n'est «... rien de recouvert, qui ne se révèle, rien de caché qui ne se connaisse » (*Luc*, 12, 2). On peut et on doit à l'évidence parler ici de phénoménalisation. On n'en peut pourtant parler qu'à la réserve d'une analogie : non que les phénomènes de révélation *se* montrent moins que ceux du régime commun de l'expérience; au contraire, parce qu'il *se* montrent infiniment plus. Il ne s'agit pas seulement ici de constituer des objets à partir d'une subjectivité transcendante, qui les maîtrise par l'initiative d'une intentionnalité et se les certifie par l'assurance d'un remplissement intuitif, mais de recevoir des phénomènes qui *se* montrent à partir de l'intentionnalité de Dieu, tel qu'il se révèle en et à partir de Lui-même, à l'encontre de nos attentes, prévisions et desseins, selon le déploiement d'une intuition «trop» (*Marc* 9, 3) forte pour notre capacité, la gloire même de Dieu. Devant de tels phénomènes (phénomènes saturés du type de la révélation), les habituels problèmes de constitution le cèdent aux difficultés, autrement plus redoutables, de la réception et de ses limites. Il s'agit d'admettre des phénomènes où l'excès de l'intuition donnée outrepassa la portée de concepts dont nous disposerions pour les constituer en objets. La connaissance, puisqu'il faut toujours y tendre, ne peut s'en tenir aux processus de l'objectivation, mais doit s'accomplir en se dépassant elle-même, c'est-à-dire en s'assimilant à la foi. La foi, mode de connaissance approprié aux phénomènes saturés du type de la

Révélation²². Ainsi, convient-il de situer le sacrement dans l'horizon de la Révélation de Dieu en son icône, le Christ et de l'appréhender, par analogie avec la phénoménalité du monde, comme un phénomène *se* montrant par excellence et par excès.

Pourtant, peut-on tenir cette analogie ? De quel droit phénoménologique peut-on admettre que le sacrement *se* montre au point de manifester l'invisible de Dieu? Il montre certes, mais simplement ce qu'il donne à voir comme phénomène au premier degré – ce pain, ce vin, cette eau, cette huile. De quel droit y voir plus que ces simples choses du monde, qui d'ailleurs suffisent parfaitement à combler un regard, une main et un désir d'homme, voire d'artiste? En prétendant que *s'y* montre l'invisibilité de la bienveillance, de la gloire et de la grâce de Dieu, ne cédon-nous pas, dans le meilleur des cas, à une surévaluation symbolique, dans le pire à un délire magique? Cette objection «éclairée» a sa force, mais aussi sa fragilité. Il faut considérer deux points décisifs. (a) D'abord que toute chose du monde, lorsqu'elle *se* montre véritablement, c'est-à-dire lorsqu'elle apparaît dans sa plénitude et comme telle, au lieu de traverser notre champ visuel le court instant où nous en usons dans un but qui lui reste étranger (l'ustensilité de la quotidienneté ou celle de la technique), rend manifeste beaucoup plus que sa matérialité ou son utilité immédiate; l'eau ne peut pas ne pas apparaître d'abord comme ce qui sauve ma vie (apaise la soif, lave la blessure) ou la menace (me noie, m'entraîne); le pain, comme ce qui entretient ma force, même pauvrement; le vin, comme ce qui réjouit mon esprit, même s'il me le trouble aussi ; l'huile, comme ce qui conforte ma chair, l'embellit ou l'embaume. Ce qui signifie que la chose du monde porte déjà au visible plus qu'une matière, donc qu'elle rend toujours manifeste une invisibilité (un sens, une promesse). Toute chose montre déjà infiniment plus que sa matérialité. Il n'est pas besoin du regard d'un peintre pour s'en assurer – seulement d'un oeil ouvert à plus qu'à l'intérêt du commerce. Et ces tonalités morales et spirituelles appartiennent déjà d'emblée, intrinsèquement, à la matérialité du sacrement, qui met ainsi en oeuvre, sur un mode simplement plus radical, une détermination des phénomènes en général. Ici, comme dans tous les cas, ce que montre la chose, lorsque du

22. Pour la notion de phénomène saturé et son rapport, sans confusion, au phénomène de révélation, voir «Étant donné», *op. cit.*, I. N, §§ 23-24.

moins on lui concède la liberté de *se* montrer, dépend de l'ampleur de notre accueil et de la signification qu'elle porte avec elle. Mais qui la lui donne ? Celui qui nous la donne ou nous-mêmes qui l'acceptons comme donnée. Que veut ici dire *donner* ?

D'où le deuxième point. (b) Si nous nous interrogeons sur ce (ou celui) qui donne ce que nous verrons, pour décider ce que nous y voyons en fait, ou plutôt de ce que nous avons à y voir (à attendre d'y voir), cette question renvoie, avant toute analogie, à la stricte phénoménologie. Car, ainsi que nous l'avons établi plus haut (section III), rien ne *se* montre, qui ne *se* donne d'abord et à la mesure où il *se* donne, puisqu'en effet un phénomène ne peut *se* manifester que pour autant qu'il *se* donne en des vécus à éprouver, qu'il s'engage en chair et en personne dans le champ de la conscience. Si l'eau et le pain, l'huile et le vin manifestent déjà plus que leur matérialité, c'est parce qu'ils donnent d'emblée plus que cette matière à la conscience humaine, mais toujours déjà une expérience globale d'elle-même. Et ce surcroît les autorise déjà à phénoménaliser de l'invisible dans leur apparaître. Ne peut-on pas, par analogie, envisager un cas où ce qui *se* donne se donnerait en effet avec une telle radicalité qu'il garantisse, par cet engagement même envers notre conscience, que *se* montre effectivement tout ce qu'il dit donner à voir – tout l'invisible qu'il promet à voir, puisqu'il le donne ? Ne doit-on pas envisager l'hypothèse où ce qui *se* donne *se* donnerait si définitivement que tout ce qu'il promet de montrer *se* montre vraiment ? Dans ce contexte, le sacrement *se* montrerait (manifesterait l'invisible en lui) en vertu de l'autorité de ce (celui) qui *se* donne en lui rien de moins que l'Esprit, tel que le Christ le délivre en *se* livrant sur la Croix à l'homme aimé jusque dans son désert d'amour: «... il dit "Tout est achevé" et, inclinant la tête, il livra l'esprit » (*Jean*, 19, 30). Seule cette donation de soi – la kénose comme abandon qui engage sans retour ni retrait – conquiert en effet immédiatement l'autorité, qui qualifie l'eau et le sang comme plus que des ustensiles quotidiens, mais comme la matière des sacrements de l'Esprit : «... un soldat lui ouvrit le côté d'un coup de lance et aussitôt il en sortit de l'eau et du sang. Et celui qui a vu en témoigne et son témoignage est véridique. Et il sait qu'il dit vrai afin que vous aussi, vous croyiez » (*Jean*, 19, 34-35, voir *1 Jean*, 5, 5-8). La phénoménalité de ce qui *se* donne s'étend à la donation de l'invisible, bref qualifie le sacrement comme un phénomène de plein droit, quoique par analogie, parce que ce qui *se* donne se donne jusqu'à la mort et

la mort de la Croix, parce que celui qui le donne *se* donne absolument. Le Christ *se* donne assez pour que même la face invisible du Père puisse parmi nous *se* montrer.

Ce qui suffit à qualifier le sacrement dans une parfaite et entière phénoménalité.

Jean-Luc Marion, né en 1946, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à Paris IV-Sorbonne et à l'Université de Chicago. Co-fondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Dernier livre en français : «Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation», Paris, PUF, 2^e éd. 1998.

Eberhard JÜNGEL

Sacrement et représentation

Essence et fonction de l'action sacramentelle*

L'ACTION sacramentelle de l'Église est le nœud œcuménique pour une compréhension commune de *l'articulus iustificationis* (la doctrine de la justification)', avec lequel, selon la conception évangélique de l'Église, cette action tombe ou tient. Les réflexions qui suivent voudraient tenter de comprendre si l'Église catholique romaine et l'Église évangélique, au début de ce nouveau millénaire, seraient susceptibles, sur la base d'une large convergence dans la doctrine de la justification, de se mettre d'accord (au moins pour l'essentiel) sur l'essence et la fonction de l'acte sacramentel. Le thème particulier qui m'a été imparti, la description phénoménologique de l'être sacramentel, s'est révélé très fécond dans ce domaine, dans la mesure où il fait apparaître à l'évidence la distinction théologique fondamentale entre l'être du monde et la venue au monde de Dieu.

Les réflexions qui suivent s'interrogeront dans une première partie sur la spécificité ontologique de l'être sacramentel, qui est toujours un *événement* sacramentel, et sur la possibilité de décrire celle-ci sous l'angle phénoménologique. Cela visera à thématiser les composantes, essentielles pour le sacrement, du *verbum* et de *l'elementum*.

* Texte paru dans N. REALI (éd.), « Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto », Paoline, Milano, 2001, p. 223-238. Nous remercions les éditions Paoline de nous avoir autorisé à publier cet article.

1. Toutes les traductions des termes latins entre parenthèses ont été ajoutées par le traducteur.

Dans une seconde partie, nous devons donc chercher à mieux connaître la spécificité ontologique de l'action sacramentelle et le rôle théologique de l'agent qui est indispensable à cette action.

I. La parole et l'élément dans l'événement sacramentel

1.

Selon Aristote, la philosophie commence avec le *thaumazein* (étonnement)². L'occasion de cet étonnement philosophique est évidemment un obstacle, un *atopon* : quelque chose n'est pas à sa place. C'est pourquoi on commence à penser, et plus précisément jusqu'à ce que la connaissance ait, à nouveau, tout remis exactement à sa place et que les phénomènes soient sauvés. Alors personne ne s'étonne plus. La démarche philosophique fondamentale passe donc du *thaumazein au meden thaumazein* (non-étonnement).

La théologie, elle aussi, commence par l'étonnement. Cependant, cet étonnement est provoqué par quelque chose d'impensable et d'imprévisible, qui dans notre monde n'a pas du tout de *topos* (lieu) préliminaire, mais se doit avant tout d'en créer un. Quand cela arrive, un mystère se révèle, qui n'est pas immanent au monde, mais qui d'abord *vient au monde*. Un tel mystère est un *événement sacramentel*, dont l'homme s'étonne d'abord, puis continue ensuite à s'étonner de nouveau. Toute compréhension de cet événement, non seulement ne conduit pas à un *meden thaumazein*, mais plonge au contraire encore plus profondément dans l'étonnement. Nous aurons plus loin à nous interroger sur la spécificité ontologique de cet événement sacramentel. Qu'arrive-t-il quand des sacrements sont célébrés ? Le caractère ontologique de l'événement sacramentel peut-il être décrit de façon phénoménologique ? Et si oui, comment ?

Si l'on se fonde sur le concept *théologique* de sacrement, qui résulte de la traduction de l'expression *mysterion* dans le Nouveau Testament (en référence aux contextes christologiques et eschatologiques), par *sacramentum* en latin, à la question de la spécificité ontologique de l'événement sacramentel, on ne peut donner une

réponse *phénoménologique*, qu'avec des limitations notables. En effet, la phénoménologie – comprise comme « méthode de l'ontologie » c'est-à-dire comme méthode qui essaie de saisir l'étant dans son être propre³ – est orientée vers l'étant *mondain*. Toutefois, dans le Nouveau Testament, le *mysterion* révèle toujours un événement qui ne peut en aucun cas se tirer du domaine de l'être mondain. Nous citerons comme exemple le mystère christologique de l'incarnation et le mystère eschatologique du jugement dernier. Dans ces deux événements, il est évident que la rencontre mystérieuse du Dieu hors du monde avec le monde, la rencontre du créateur et de la créature, est à *l'avantage de la créature* (même quand le monde est jugé, c'est encore à l'avantage de la créature). Mais chaque fois que Dieu rencontre le monde d'une manière qui est à son avantage, la grâce survient. Dans la définition du *mysterion* (au sens du Nouveau Testament), et ensuite dans la définition de l'événement sacramentel, il s'agit donc de dire comment arrive la grâce, et si cet événement peut être compris de manière phénoménologique.

2.

Dans le mystère de l'incarnation, il s'agit de la venue de Dieu dans notre monde, une venue qui ne provient pas de la réalité du monde et qui ne peut s'expliquer à partir des possibilités de ce monde. Ce mystère apporte avec lui sa propre "possibilité" qui, confrontée à la possibilité du monde, est toujours une *potentia aliena* (une puissance extérieure). De ce point de vue, le mystère de l'incarnation se dérobe à toute approche phénoménologique. Ceci vaut de la même manière pour le jugement dernier: l'avènement eschatologique du juge du monde apporte avec lui la *fin* du monde. Même ici, il ne s'agit pas d'une fin qui résulte de l'histoire du monde – comparable à la mort qui résulte de la vie même – mais d'une fin qui est *apportée* au monde. Le « jour du Seigneur » n'est pas un jour de l'histoire universelle, mais le jour où l'éternité rejoint le monde, dans lequel sont jugées l'histoire universelle et toute l'histoire singulière des personnes. De ce point de vue, l'avènement de ce jour est pareillement soustrait à l'approche phénoménologique. De la même manière, tout événement sacramentel, dans la mesure où l'arrivée de la grâce

2. ARISTOTE, « Métaphysique », éd. W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford 1957, 982 B 12s, p. 5.

3. Cf. M. HEIDEGGER, « Die Grundprobleme der Phenomenologie, Gesammelte Aufgabe », Bd. II, 1925, p. 27.

divine se manifeste en lui, n'est pas ontologiquement explicable à partir du domaine de la réalité *mondaine*. En effet, la présence de la grâce dans le monde ne procède en aucune manière du domaine *du monde*. Néanmoins, comment est-il même possible d'en parler? Notre discours sur la grâce de Dieu peut-il être alors quelque chose de plus qu'une dernière parole avant le silence (Karl Rahner), et même dans ce cas est-il seulement une parole inauthentique ?

– *Sed contra* (objection) : le Dieu qui vient dans le monde à travers l'homme Jésus, sur le fondement de son origine «lointaine» – c'est-à-dire par lui-même et seulement par lui-même –, est venu non seulement près du monde, mais franchement plus près que le monde n'est capable d'être près de lui-même. Sa venue – qu'on me pardonne l'expression – est un véritable saut métaphysique qui se manifeste à l'avantage de la réalité du monde et de l'homme. C'est un événement riche de grâce. Dit en termes anthropologiques (et en se référant à Augustin), le *deus superior summo meo* (Dieu plus haut que le plus haut en moi) se transforme, grâce à l'événement sacramentel, en *deus interior intimo me* (Dieu plus intime à moi que moi-même). La réalité du monde et de l'homme n'est pas détruite par la *potentia aliena* qui se réalise en elle. Simplement, la fin qui lui est mise implique un nouveau départ. En ce sens, il est vrai que *gratia non tollit naturam* (la grâce ne supprime pas la nature). Que, pour la même raison, il faille également affirmer qu'elle *perficit naturam* (qu'elle parachève la nature), cela reste sujet à discussion. Cependant, même si l'on devait contester que la grâce perfectionne la nature, l'on ne peut contester que le mystère de l'incarnation et le mystère du dernier jour sont des événements qui s'accordent avec le créé. Ils s'imposent au monde. Et, dans cette mesure, ils ne sont pas complètement soustraits à une description phénoménologique. La tâche phénoménologique consiste donc dans l'acte de montrer phénoménologiquement, dans la réalité du créé, ce qui ne peut se déduire et donc s'expliquer à partir du domaine du créé, mais qui toutefois fait irruption dans le domaine du créé avec la souveraineté propre au créateur. Comment ce qui n'est pas de ce monde peut-il être montré comme venant en ce monde ? Quelle catégorie est adaptée à cette fin ? Et de quelle catégorie une description phénoménologique de l'événement sacramentel a-t-elle besoin ?

3.

Pour répondre à ces questions, je me référerai à la définition du culte chrétien comme «événement d'interruption», opérée par Friedrich Schleiermacher⁴. Ce qui est digne d'être appelé *sacramentel* est toujours une *interruption élémentaire* du contexte vital mondain. L'aspect décisif est le fait que cette interruption est une *contre-expérience*. Le monde ne s'interrompt pas de lui-même pour permettre l'entrée de Dieu. S'il pouvait le faire, il pourrait aussi se conférer à lui-même la grâce, mais ceci est exclu. C'est plutôt le monde qui est interrompu. L'homme *pécheur* infatigablement occupé de lui-même ne s'interrompt pas de lui-même pour devenir participant de la grâce. C'est lui qui est interrompu. Et ceci est un événement qui met gravement en question tout ce qui était considéré comme évident jusqu'à ce moment-là. L'événement de l'interruption élémentaire constitue toujours une crise pour la réalité qu'il rencontre. Et après cela, le monde n'est plus ce qu'il était auparavant.

Pourtant, la catégorie de l'interruption élémentaire n'est qu'une première détermination de l'événement sacramentel. En tant que catégorie, elle ne délimite qu'un domaine qui sera précisé ultérieurement. Il convient d'expliquer plus en détail *comment* l'événement sacramentel qui interrompt élémentairement le contexte de la réalité mondaine se répercute *sur la réalité interrompue du monde*.

Cette question doit être examinée de deux points de vue. *D'une part*, il faut expliquer dans quelle mesure la réalité du monde, profane du début à la fin, à partir du moment où elle est interrompue, est *utilisée, rendue utile* par la grâce qui lui est alors conférée, parce que l'autocommunication de la grâce réussit. En termes typiquement anthropologiques, la vie en état de péché peut-elle se transformer en instrument de sainteté? Et si oui, comment? *D'autre part*, il faut expliquer de quelle manière l'événement sacramentel qui interrompt le contexte de la vie mondaine serait *un avantage* pour cette vie. Comment la grâce se manifeste-t-elle dans celui qui en est l'objet? Quels avantages le distinguent de l'homme qui n'en est pas l'objet?

4. F.D.E. SCHLEIERMACHER, « Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Sämtliche Werke », Abt. I, Bd. 13, hrg. von J. Frerichs, G. Reimer, Berlin, 1850, p. 69.

4.

À la première de ces deux questions, depuis Augustin, on a toujours répondu en faisant appel à l'analogie entre créateur et créature, entre grâce et nature, entre l'événement du salut et l'être du monde. La réponse est bonne s'il s'agit d'une analogie qui *surgit* quand Dieu *vient* dans le monde. Ici donc il ne s'agit pas d'une *analogie qui subsisterait depuis le commencement* entre l'être du créateur et l'être de la créature. De ce point de vue, n'intervient pas non plus ici l'interprétation de l'analogie donnée par le concile de Latran IV, qui la définit comme une dissemblance toujours plus grande que toute ressemblance entre créateur et créature⁵. En effet, cette détermination n'est orientée herméneutiquement que vers l'opposition entre créateur et créature, mais non vers le fait que Dieu est *venu dans le monde*. Mais dans tous les cas on aura le droit, et même le devoir, de dire que le créé est *capable* d'analogie ou de ressemblance, grâce à la venue de son créateur. Néanmoins, *a posse ad esse non valet consequentia* (on ne peut conclure logiquement du possible au réel). Le monde ne se met pas tout seul en correspondance avec le Dieu qui vient dans le monde. C'est plutôt le Dieu venu dans le monde qui transforme le monde à sa propre ressemblance. Et cela aussi, non pas de façon que le monde *entier* devienne à son image, mais plutôt de façon qu'un être mondain, complètement *déterminé et choisi d'avance*, soit utilisé pour rendre mondainement communicable le Dieu qui vient dans le monde : l'eau, dans l'événement sacramentel du baptême, le pain et le vin, dans l'événement sacramentel de l'Eucharistie.

« Ce n'est certainement pas l'eau qui le fait »⁶. L'eau, déjà en vue d'une bonne compréhension de sa fonction dans l'événement sacramentel, à cause de son ambiguïté propre d'élément du monde, est invitée à devenir l'image de ce qui se produit dans l'événement sacramentel du baptême, grâce à une instance qui la rend univoque. La même chose vaut pour le pain et le vin. À cet égard, Thomas d'Aquin, reprenant le principe d'Augustin, « la parole s'unit à l'élément, ce qui forme le sacrement »⁷, a soutenu que le *verbum* (la

7. DENZINGER-SCHONMETZER, 806.

8. Martin LUTHER, « Kleiner Katechismus », dans BSLK 516, p. 13-19.

9. (*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*) : AUGUSTIN d'HIPPONE, in « *Joannis Evangelium* » 70, 3, PL 35, 1840.

parole), comme *forma sacramenti* (forme du sacrement), serait cette exigence qui rend univoque la *materia sacramenti* (matière du sacrement)⁸... Si l'on ajoute à celle-ci la parole qui rend univoque l'élément mondain, alors l'élément est, à l'intérieur de l'événement sacramentel, une *res significans* (un signe) univoque qui en rend possible la compréhension. Mais ce n'est vraiment que cela. Il *représente* ce qui survient dans l'élément sacré, mais ne *présente* (et ne donne) rien. C'est pourquoi Thomas, suivant encore Augustin, a associé à la fonction *herméneutique* de la parole une fonction *causale* de cette parole. Martin Luther, lui aussi, a expliqué que ce n'est qu'à travers « la parole de Dieu, qui existe de manière simultanée et contemporaine de l'eau », que l'eau du baptême devient « eau de vie, riche de grâce ». Dans tous les cas, pour que le baptême puisse opérer ce qu'il représente, à la parole de Dieu doit correspondre « la foi qui, à propos de l'eau, croit dans cette parole de Dieu »⁹. En effet, la parole constitue le sacrement, non parce qu'elle est prononcée, mais parce qu'on la croit : *Faciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur* (la parole agit, non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue).

5.

Toutefois, la parole qui s'ajoute à l'élément n'a sa fonction de transmission sacramentelle qu'en raison du fait que *ce n'est pas une parole qui ordonne, ce n'est pas une loi, ce n'est pas un impératif*, mais que c'est la parole *de l'Évangile*, une parole qui *donne* par la présence du Dieu de miséricorde. En elle se communique Dieu lui-même fait homme. De ce point de vue, on peut dire avec Thomas d'Aquin que le *verbum sacramenti* (la parole jointe au sacrement) est conformé au *verbum incarnatum* (au Verbe incarné). La parole qui communique la présence du Dieu miséricordieux est donc constitutive pour l'événement sacramentel, de sorte que le sacrement peut être appelé à juste titre *verbum visibile* (parole visible), ou encore, selon le *Catéchisme de Wurtemberg*, un *sacrement et un signe verbal divin*.

Je souligne encore une fois que cette parole visible *n'est pas une parole qui ordonne, n'est pas un impératif, mais un indicatif* : l'indicatif souverain de la grâce. Les indicatifs de la grâce interrompent la

5. « Somme théologique », III, q. 60, a. 6.

6. Martin LUTHER, « Kleiner Katechismus », p. 13-19.

domination des impératifs qui gouvernent entièrement notre monde. Sans les indicatifs sacramentels de la grâce, la domination de ces impératifs menace de dégénérer et de devenir une tyrannie. Au moins dans notre contexte géographique, ce danger est tangible. L'homme occidental, qui tente de globaliser *sa propre* humanité, devient de plus en plus souvent un homme qui plie sous le poids des impératifs, un homme qui se contraint lui-même. S'il fut un temps où la *réalité* – on l'appelait la *nature* – exigeait que l'on vécût en conformité avec elle, la réalité dans laquelle nous vivons, ou croyons vivre, est devenue depuis longtemps le fruit des *impératifs* produits par nous-mêmes et des *actes* qui y obéissent. Si la chaîne des ordres avec lesquels l'homme occidental se place lui-même sous pression, une chaîne qui se poursuit quasiment par sa propre force, devait se briser, cette réalité risque de voler en éclats. Elle tomberait dans le vide, et avec elle l'homme qui la garantit. À ce moment-là du moins, il apparaîtrait que l'homme qui ne sait que se donner des ordres est adossé à une prétention exorbitante. L'Atlante de l'ère moderne, qui porte le monde sur ses épaules, a en réalité un extraordinaire besoin d'aide. Les indicatifs sacramentels de la grâce lui offrent cette aide. Ils le font aussi en l'allégeant, tout au moins pendant un certain temps, de son pesant devoir.

Jusqu'ici nous n'avons évoqué l'événement sacramentel qu'en référence aux composantes essentielles du sacrement : élément et parole. Toutefois la parole doit être *prononcée* et l'élément doit être *mis en oeuvre*. Ces deux actes, l'acte verbal et l'application de l'élément, ne forment qu'une seule action, qui implique nécessairement un *agent*. Le concile de Florence, dans le Décret pour les Arméniens (en se rattachant à Thomas d'Aquin), cite également comme composante essentielle du sacrement, à côté de la *materia sacramenti* et de la *forma sacramenti* (la matière et la forme du sacrement), la « personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église »¹⁰. Jusqu'ici, je n'ai pas pris en considération cette dimension, essentielle pour l'événement sacramentel, de l'action et de la personne impliquée dans cette action. Ce qui a eu l'avantage d'éviter complètement jusqu'à présent des problèmes théologiquement controversés, qui apparaissent surtout quand on

10. «Persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia» Concilium Florentinum, Sessio VIII (22 novembre 1439), «Bulla unionis Armenorum» (Denzinger-Schönmetzer 1312).

examine l'action sacramentelle et la fonction de la *persona ministri* (la personne du ministre) dans cette action. J'évoquerai ce thème dans la prochaine partie de mes réflexions. Cependant, une question reste sans réponse : dans quelle mesure l'événement sacramentel est-il à l'avantage de la vie mondaine que cet événement interrompt? Au terme de la première partie de cet exposé, il nous faut donner une réponse.

6.

Parce que la vie mondaine, si elle était laissée à elle-même, serait une vie de désolation; parce que, s'il n'y avait pas l'interruption de l'élément dans ses tentatives d'autoréalisation, *l'homo peccator* (l'homme pécheur) qui se réalise lui-même sans scrupule serait abandonné à lui-même, et donc perdu : un homme dans sa réalité propre, mais sans les possibilités que Dieu a prévues pour lui ; parce que la nature, si elle restait seulement *physis* (nature) sans être redécouverte comme *ktisis* (création), serait un néant privé de la grâce et mourrait en son désespoir – ce sont ces raisons qui ont conduit Dieu (son cœur divin, et donc à la fois l'intellect divin et la volonté divine) à la *miséricordieuse décision originnaire* de ne pas laisser abandonnée à elle-même la créature humaine, mais à rencontrer l'homme pécheur au sein du monde créé, en le justifiant et en le sanctifiant, pour pouvoir être avec lui jusqu'à la fin des temps. Dans l'événement de l'incarnation de Dieu, dans la personne de Jésus-Christ, cette miséricordieuse décision originnaire a été réalisée à l'intérieur du monde. Le Nouveau Testament comprend cet événement, l'histoire de Jésus-Christ, comme le *mystère par excellence*. Et par le fait que *sacramentum* est la traduction du *mysterion* néotestamentaire, Jésus-Christ doit être considéré comme le *sacrement originnaire*, par lequel la décision originnaire miséricordieuse de Dieu en faveur de *l'homo peccator* et de son monde est devenue *manifeste et efficace*, et, par la force de son Saint Esprit, promet de devenir à nouveau manifeste et efficace dans toute action qui représente et donne ce sacrement originel. Cela se produit par l'événement de la *parole* qui parle au nom de Jésus-Christ, et du *sacrement* qui donne une forme visible à cette parole. La vérification existentielle de cette révélation et de son efficacité est la *foi*.

Par ce qui vient d'être expliqué, il devrait être devenu clair que c'est la rencontre et la coexistence de Dieu avec sa créature humaine qui sont à l'avantage de celle-ci, et donc de la vie mondaine. S'il

n'était pas avec son Dieu, l'homme ne serait qu'un être tronqué, et s'éloignant toujours plus de la totalité dont il fait partie. Et si Dieu ne le rencontrait pas, l'homme resterait prisonnier de lui-même dans sa prétendue autoréalisation et dans l'égoïsme qui le fonde, de façon à s'enfoncer toujours plus profondément dans sa non-liberté : « Je suis tombé toujours plus bas vers le fond. » Pour Dieu, venir à la rencontre de l'homme et exister avec lui met fin à son existence tronquée, et le libère de la non-liberté dont il est lui-même coupable. Dans l'événement sacramentel survient donc la *libération* de l'homme qui place sa confiance en Dieu, et en même temps que cette libération se manifeste la « présence immédiate de l'existence entière et indivise », présence qui est mise en oeuvre par le pécheur. C'est donc cela qui est un *avantage* pour la vie du monde se condamnant elle-même par ses tentatives d'auto-puissance, lorsque Dieu vient dans le monde, et lorsque cette venue au monde de Dieu dans l'événement sacramentel est représentée et offerte de manière que l'homme, en croyant, se laisse saisir par cet événement du salut : *la libération de l'homme à sa totalité*.

Dans le *baptême*, cette libération de l'homme à sa propre totalité intervient de telle manière que, grâce à l'accord divin, par l'intermédiaire de l'action accomplie avec l'eau, il expérimente la venue de Dieu dans le monde comme sa propre *incorporation* au peuple pèlerin de Dieu – incorporation qui le purifie du péché –, et donc comme sa propre *entrée dans la liberté*. Pour l'*Eucharistie*, cette même libération de l'homme dans sa totalité advient de telle manière que, grâce à l'assentiment de Dieu venu dans le monde, il le rencontre sous la forme du pain et du vin et il expérimente la promesse d'être avec lui pour l'éternité, en devenant conscient de la présence immédiate de son entière existence indivise, et en recevant avec cette expérience le *viatique nécessaire* à son pèlerinage eschatologique.

II. Action et agent de l'événement sacramentel

1.

L'événement sacramentel vise à donner la présence salvatrice de Dieu à l'homme impliqué grâce à la foi dans l'événement sacramentel. De cette façon, il fait de l'homme un *récepteur*. Sa foi n'est rien d'autre qu'une compréhension réceptrice, ou encore une récep-

tion compréhensive : *fides apprehensiva*. Au plan des principes, cette foi a la même structure que celle de Marie : *fiat mihi secundum verbum tuum* (Luc 1, 38 : « Qu'il me soit fait selon ta parole »). Et ceci résulte de l'événement sacramentel.

Toutefois, pour pouvoir recevoir, il faut donner et donc agir. C'est pourquoi il nous faut maintenant porter notre attention sur l'action sacramentelle, sur l'acte sacramentel.

2.

Posons ici comme admis que le Dieu qui vient dans le monde et qui fait don de sa présence aux croyants, Jésus-Christ, n'est pas seulement le don sacramentel, mais surtout le donateur sacramentel. Il devrait y avoir sur ce point un consensus entre toutes les Églises chrétiennes. Mais alors, on devrait aussi viser au consensus sur le fait que Jésus-Christ est le premier agent de l'action sacramentelle, qu'il en est *le véritable et propre agent*. Lui rendre témoignage comme véritable et propre agent est une fonction essentielle de l'action sacramentelle. Elle doit clairement mettre en évidence que, dans l'action baptismale, c'est lui le sujet qui baptise, et que, dans l'action eucharistique, c'est lui-même qui se rend présent et qui se communique, dans, avec et sous le pain et le vin. Comme il est dit dans la *Constitution sur la liturgie* de Vatican II : Le Christ « est présent dans le sacrifice de la messe [...] Il est présent, avec toute sa puissance, dans les sacrements, de sorte que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est présent dans sa parole »¹¹. Dans le même sens, Martin Luther avait déjà expliqué qu'« être baptisé au nom de Dieu » est la même chose qu'« être baptisé par Dieu lui-même ». Le Dieu qui vient dans le monde est donc le Seigneur de cet avènement, il doit être reconnu tel dans l'action sacramentelle, et par l'intermédiaire de celle-ci, comme l'agent souverain.

Toutefois, comment cela peut-il se produire sans que les hommes qui agissent dans ce but par l'action sacramentelle apparaissent en vertu de cette activité comme les agents effectifs, se considèrent tout bonnement comme tels et donc se méprennent totalement sur eux-mêmes et sur l'action sacramentelle? Comment peut-on éviter

11. *a Praesens adest in Missae Sacrificio... Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet. Praesens adest in verbo suo* » (SC 7).

que la personne humaine qui prend part à l'action sacramentelle devienne en quelque sorte un producteur de sacrements et interprète par erreur son *actio* indispensable comme un *opus* (une œuvre) qu'il accomplit lui-même. Comment peut-on assurer que dans la sainte liturgie, tout ce qui fait partie de l'*actio* soit bien dirigé et subordonné à la *contemplatio*, et ainsi « *quod humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur* » (que ce qui est humain soit ordonné et subordonné au divin)? Comment l'action sacramentelle doit-elle être organisée pour qu'il apparaisse clairement et sans équivoque que tout l'*agir liturgique* doit être au seul service de la *réception du salut* ?

3.

La réponse qu'apporte la théologie catholique et évangélique est encore une fois la référence phénoménologique à l'*analogie*, mais ici à une *action analogue*, à une *action qui correspond* à l'agent primaire Jésus-Christ. Une telle action n'a le droit d'être rien d'autre qu'un *agir représentatif*, une *représentation*. Et comme au théâtre, les meilleurs acteurs sont ceux qui ne veulent rien être par eux-mêmes, mais agir complètement au service du rôle qu'ils représentent, de même, l'*agir représentatif* de l'événement sacramentel ne se fixe pas d'objectif plus élevé que de se mettre au service de celui qui doit être représenté, et de ne faire valoir que lui. Mais celui qui doit être représenté est le Dieu miséricordieux, un et trine, révélé par Jésus-Christ.

La définition du sacrement donnée par Pierre Lombard doit être comprise dans ce sens : « Au sens propre, on appelle sacrement ce qui est un signe de la grâce de Dieu et la forme de cette grâce invisible, afin d'en fournir une image et d'en être la cause ¹². » Cette fonction causale doit ici, de toute manière, être rigoureusement rapportée à la *cause* unique de la justification et de la sanctification de l'homme, c'est-à-dire à la mort de Jésus-Christ. C'est en effet dans ce sens que Thomas d'Aquin a également interprété le Lombard : « La cause de la sanctification humaine est unique, c'est le sang du Christ ¹³. » Les

12. « *Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat* » (trad. de la rédaction).

13. « *Una sola est causa humanae sanctificationis, scilicet sanguis Christi* » (trad. de la rédaction).

sacrements ne causent en nous que ce qui est déjà opéré hors de nous. Et ils causent ce qui est déjà opéré en le représentant.

Est-il permis de comprendre aussi en ce sens les affirmations du décret du Concile de Trente sur le sacrifice de la messe, selon lequel, par la volonté du Christ qui marche à sa mort, ce sacrifice sanglant offert sur la croix doit être représenté par le sacrifice de la Messe, sa mémoire doit durer jusqu'à la fin des temps, et sa puissance salvatrice doit être appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons chaque jour? ¹⁴. Et faut-il l'entendre de la même manière quand un théologien catholique contemporain soutient que : « Selon ce qu'elle comprend elle-même, l'Église catholique veut représenter historiquement le salut de Dieu en ce monde »? Mais alors l'*agir représentatif* de l'Église devrait de toute manière se prémunir du malentendu selon lequel il s'agirait de quelque chose de semblable à une *auto-représentation ecclésiale*, et comme si l'*action représentative* de l'Église *complétait de manière salvatrice*, de quelque manière que ce soit, l'*action du Christ*. Si son action est, en un certain sens, un *opus perficiendum* (une œuvre à achever), ce qui doit encore être achevé n'advient que grâce au fait que Jésus-Christ se rend présent – véritablement au sens de Vatican II : « Pour réaliser une œuvre aussi grande, le Christ est toujours présent dans son Église, en particulier dans les actions liturgiques ¹⁵ »

La distinction catégoriale opérée par Schleiermacher entre l'« action efficace », qui s'accomplit dans la vie du travail quotidien et qui est comparable à la *poiesis* d'Aristote, et l'« agir représentatif » dans lequel n'est effectué que ce qui doit être représenté, est extraordinairement utile pour préciser théologiquement le concept de représentation. Si Jésus-Christ est présent *virtute sua* (par sa

14. « *Ut... reliqueret sacrificium, quo cruentum illud semet in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis committuntur, peccatorum applicaretur* » Concilium Tridentinum, *Doctrina et canones de sanctissimo Missae sacrificio*, Session 10XII, ch. I (Denzinger-Schönmetzer 1740) (« Pour offrir un sacrifice, par lequel est représenté le sacrifice sanglant qui a été offert une fois pour toutes sur la croix, en en prolongeant la mémoire jusqu'à la fin du monde, et en appliquant sa vertu salvatrice à la rémission de nos péchés quotidiens », trad. de la rédaction).

11. « *Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis* » (SC 7).

propre puissance) dans l'action sacramentelle, de telle manière que cette action *corresponde* à son histoire, alors on peut enfin parler, en se référant à Schleiermacher, de *l'autoreprésentation de Jésus-Christ* qui s'accomplit dans l'agir liturgique.

4.

Ce concept d'autoreprésentation de Jésus-Christ implique que, dans l'analogie qui apparaît à travers l'action représentative de l'Église, Jésus-Christ soit *l'analogans* (le principe d'analogie), alors que l'action humaine représentative est *l'analogatum* (l'analogué). C'est lui qui conduit les personnes humaines qui agissent à lui correspondre. C'est lui qui les appelle et les rend représentatives de son histoire. En se souvenant une fois encore de l'origine néotestamentaire du concept de sacrement appliqué au mystère christologique, cette détermination peut aussi être décrite comme la *célébration* de ce mystère – pourvu qu'il soit et qu'il reste clair que l'Église, dans l'événement sacramentel, ne se célèbre pas elle-même, mais célèbre le Dieu un et trine qui se révèle et se communique lui-même dans la personne de Jésus-Christ.

Décider dans quelle mesure le sacerdoce universel de tous les fidèles est rapporté au *Verbi divini minister* (ministre du Verbe divin), qui doit être en tant que tel *rite vocatus* (convenablement appelé), et si celui-ci est catégoriquement distinct de son sacerdoce, cela peut rester ici hors de notre réflexion, mais c'est un problème extrêmement important pour la compréhension œcuménique. Dans notre contexte, nous nous sommes contenté de déterminer de façon adéquate, phénoménologiquement et théologiquement, la nature et la fonction de l'action sacramentelle et de nous assurer que «dans tous les sacrements», aucun homme «ne donne quelque chose à Dieu, [...] mais qu'il en reçoit quelque chose». Tel est au contraire le véritable résultat de l'action représentative de l'événement sacramentel : il *laisse opérer* les oeuvres de Dieu. Laisser opérer sur soi-même les oeuvres de Dieu – cela signifie *croire*. Par la foi l'homme rencontre vraiment Dieu, comme l'agir représentatif le représente.

Nourri et spirituellement renforcé par sa rencontre avec Dieu, l'homme, qui voit sa vie humaine interrompue élémentairement par l'événement sacramentel, emploie sa foi à l'amour du prochain, et retourne de nouveau à la vie interrompue du monde, pour devenir désormais à son tour un *donateur* : *suum cuique* (donner à chacun

son bien), et plus encore. Désormais il se prend en charge, se donne des impératifs qui sont à l'avantage du monde : les *impératifs de la liberté*. Ainsi la célébration sacramentelle le rend capable d'exercer un culte rationnel dans la vie quotidienne du monde, et il devient une fois encore, dans son oeuvre quotidienne pour le bien de ce monde (mais dans la mesure où maintenant il agit efficacement en son sein), le représentant entièrement profane du Dieu qui *donne*. En ce sens, et seulement en ce sens, le chrétien peut dire la même chose que ce qu'affirmait C. F. Meyer en regardant les vasques de marbre d'une fontaine romaine :

« ... Chacune prend et simultanément *donne*, coule et recommence. »

Traduit par Yves Ledoux.

Eberhard Jüngel, né en 1934, a étudié la théologie au Grand Séminaire de Naurnburg/Saale, à l'École Supérieure Ecclésiastique de Berlin, et enfin aux Universités de Zurich et de Bâle où il a obtenu son doctorat (1961) et son habilitation. Depuis 1969 il est professeur titulaire de théologie systématique et de philosophie de la religion à la faculté de théologie de l'Université de Tübingen, directeur de l'Institut d'Herméneutique et, depuis 1987, éphore du Stift évangélique de Tübingen. Membre, entre autres, de l'Académie des Sciences de Heidelberg et de l'Académie des Sciences et des Arts de Salzbourg, E. Jüngel est sans doute l'un des théologiens les plus réputés de l'Église Réformée. On peut retenir, parmi ses oeuvres : « Dieu mystère du monde Pour une définition de la Théologie du Crucifié dans la querelle entre théisme et athéisme », Paris, 1983 (original allemand, 1977).

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND_ *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : *Communio International Catholic Review*

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : *Revista Internacional Católica Communio*

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE: *Svesci Communio*

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL: *Communio Revista Católica Internacional*

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceres, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: *Communio Revista Católica Internacional*

Responsable: Alberto Espezel, Libertador 17115, AR-1641 San Isidro.

HONGROIS: *Communio Nemzetki;zi Katolikus Folyóirat*

Responsable: Peter Erd6, I5apn6velde, u. 7,1-1053 Budapest.

ITALIEN : *Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura*

Responsable : Andrea Gianni, Via Goberti, 7,1-20123 Milano,

NÉERLANDAIS: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio*

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio*

Responsable : Lucjan Batter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki,

PORTUGAIS: *Communio Revista Internacional Católica*

Responsable: Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitria Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : *Mednarodna Katolikka Revija Communio*

Dolnidarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

TCHÈQUE: *Mezinârodní Katolicki Revue Communio*

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : *Ukraine Communio*

PO Box 808, Wnnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henricl, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

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

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Roland Hureaux, Béatrice Joyeux, Didier Laroque, Laurent Lavaud, Mgr Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Morales, Eric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetii (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement, page 95.

I BULLETIN D'ABONNEMENT I

COMMUNIO EN AFRIQUE

Des Africains francophones, prêtres, séminaristes, responsables, désirent lire *Communio*. Financièrement, ils ne peuvent pas.

Déjà, de nombreux lecteurs donnent des abonnements en leur faveur. Il en manque encore une bonne soixantaine pour répondre aux nombreuses demandes qui continuent de nous parvenir; aussi nous espérons anxieusement avoir de nouveaux «parrains» pour assurer ce service d'Église.

Francophones, qui le pouvez, ayez la générosité de «parrainer », au moins un lecteur africain avide de culture théologique (prix : 400 FF ; 61€). Vous connaîtrez le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Voici trois extraits de lettres reçues d'Afrique :

« J'ai une vénération pour la vie et les écrits du cardinal von Balthasar, qui, me semble-t-il, a beaucoup contribué à l'animation de cette revue, de formation théologique. Si j'ai dû suspendre mon abonnement, c'est pour des raisons économiques. » (Bénin)

«Je ne cesse de regretter les circonstances qui ont interrompu, de façon indépendante de ma volonté, ma collection Communio... Nos jeunes ont l'air d'apprécier vos textes, car je constate que certains numéros manquent à ma collection (à mon grand désespoir, car j'ai l'habitude de les consulter souvent). Mais ils sont excusables d'oublier facilement ce qu'ils empruntent. » (Cameroun)

« Merci pour tout le service que Communio m'a rendu à travers sa revue. » (Cameroun)

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur africain.

Ci-joint : 400 FF (61 €).

Nom : Adresse :

À RETOURNER ACCOMPAGNE DE VOTRE RÈGLEMENT A:

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

pour la **Belgique**: «Amitié Communio», rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1 E2

I | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

I. | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

1 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 - un an ou deux ans.
 - Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
 - Je parraine cet abonnement :

- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
 - NomAdresse

.....
 Montant du règlement à joindre'par chèque
 bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
 Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT Un an (six numéros) Le numéro: **72,16**
FF (11 €) en librairie

	Type de tant	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56€ 367,34 FF <input type="checkbox"/>	100E 655,96 FF <input type="checkbox"/>	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP -18676 - 23 F Paris
	Soutien	68E 446,05 FF	127E 833,07 FF	
Belgique	Normal	56E 2 259,04 FB	100E 4 034 FB	«Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68E 2 743,12 FB	127E 5 123,18 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	«Amitié Communio, monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	70€ 400,14 FF	114E 747,79 FF	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70€ 459,17 FF	127E 833,07 FF	

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

Jean-Robert ARMOGATHE

De Bérulle à Pascal : lueurs et obscurités du « Dieu caché »

La « grâce immense » de la vie cachée

Après la grande crise des Réformes protestantes au XVI^e siècle et l'immense mouvement de «réformes» entreprises du côté catholique, il n'est pas étonnant de constater l'importance sociale de la religion. Les positions théologiques sont immédiatement traduites en termes de piété populaire. Les réformes protestantes et catholiques ont mis l'accent sur l'activité salvifique du Christ et l'on constate le développement d'une attention particulière à la seconde Personne de la Trinité. On parle parfois du «christocentrisme de la Contre-Réforme». L'expression est trop large, et donc inexacte, mais il est bien vrai que la naissance de l'homme moderne coïncide avec le recentrage de la piété et de la théologie sur la personne humaine de Jésus. Les tendances abstraites, «néantistes», issues de l'Europe rhénane, ne prennent pas racine dans l'Europe du Sud. Les jésuites, la «Compagnie de Jésus», sont au premier rang de ce recentrage sur le Christ comme modèle à suivre, dans l'alignement de sa volonté humaine sur celle du Père : tout le travail psychologique des *Exercices* et toute la pratique ascétique de la Compagnie tendent à cette maîtrise volontariste. Les autres Ordres ne sont pas en reste : tous les courants théologiques et spirituels insistent sur le rôle de l'Humanité de Jésus, souvent à partir de la diffusion, par images et statues, du culte de la Sainte Enfance.

Ce «christocentrisme» apparaît souvent comme caractéristique du courant cristallisé par la doctrine de l'Oratorien Pierre de Bérulle. Dès 1611-1615 (*Conférences*), celui-ci avait mis l'accent sur l'Incarnation et l'enfance de Jésus : sa dernière oeuvre, la *Vie de Jésus*, est une méditation sur les neuf mois de la grossesse de Marie et sur la vie cachée de Jésus dans le sein de sa mère. La vie cachée : c'est aussi, bien entendu, les trente années de Nazareth, années de travail obscur, dans la condition du laïc.

«Puisqu'une très grande partie de sa vie a été occupée par cet état inconnu, on doit certes à cet état une grâce immense et de nature telle qu'elle pénètre les âmes de ceux qui, dans le monde, gardent cet état de vie!»

Le successeur de Bérulle à la tête de l'Oratoire, Condren, et le grand inspirateur de Port-Royal, Saint-Cyran (lui-même ancien secrétaire de Bérulle), mettent l'un et l'autre l'accent sur l'anéantissement du Verbe dans l'Incarnation. Tout en restant fidèles au christocentrisme bérollien, ils réinjectent de la sorte dans la doctrine de leur maître un élément capital de la mystique « néantiste » : l'anéantissement, qui est d'abord, pour eux, l'enfouissement de la seconde Personne de la Trinité dans l'humanité.

Vere tu es Deus absconditus

C'est dans ce contexte de la « vie cachée », de cet «état inconnu », qu'il faut situer l'expression «Dieu caché ». Elle est habituellement identifiée comme une référence au xvii^e siècle dans une dimension dramatique de la religion. Il s'agirait d'un Dieu qui échappe, se replie dans des ténèbres d'inconnaissance, vision tragique que Lucien Goldmann a tenté de mettre en oeuvre chez Pascal et Racine, «idée fondamentale pour la vision tragique en général et pour l'oeuvre de Pascal en particulier»². La thèse de Goldmann, largement inspirée du marxiste allemand Borkenau, n'a pas rencontré la faveur des historiens du jansénisme, et l'usage qu'il propose de

1. *Conférences*, 17 juillet 1614, «Œuvres complètes », t. 1, Paris, 1997, p. 241 (cité par Yves KRUMENACKER, «L'école française de spiritualité », Paris, 1998, p. 387).

2. Lucien GOLDMANN, «Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine », Paris, 1959, p. 45-46.

l'expression «Dieu caché» ne paraît pas correspondre au sens que Pascal lui accorde dans les différentes occurrences.

On trouve en effet dans les *Pensées*, à quatre reprises, la version latine de l'expression : *Deus absconditus, Vere tu es Deus absconditus*, en renvoyant aux Écritures, c'est-à-dire au «Second Esaïe» (*Esaïe* 45, 15), un verset que la Bible de Sacy traduit :

«Vous êtes vraiment le Dieu caché, le Dieu d'Israël, le Sauveur ».

L'expression *Deus absconditus* peut faire rêver à une lecture dionysienne, mystique, néantiste. Cependant la remise de l'expression dans son contexte biblique et spirituel conduit à reconsidérer les hypothèses proposées par Lucien Goldmann. Ce travail préalable 3, complété par le dossier exégétique du xvii^e siècle, est indispensable pour lever quelques obscurités et éviter des contre-sens.

Le Dieu «qui est caché» ou «qui se cache» traduit l'hébreu MiSTaTTèR, un participe réfléchi (hitpaél de STR), une forme rare dans la Bible hébraïque, qui n'est appliquée à Dieu que dans ce seul passage (même si l'obscurité, le retrait de Dieu, apparaît dans les *Psaumes*). Les exégètes contemporains soulignent que le thème du «Dieu caché» est ambivalent, dans la double tradition des *Psaumes*, d'une part, et de la littérature sapientielle, d'autre part. Pour le Psalmiste, l'obscurité divine ne marque pas la limitation de l'entendement humain, mais souligne l'absence, ou le retard, du salut : Dieu tarde à se manifester en raison des péchés de son peuple. La littérature sapientielle, en revanche, insiste sur cette limitation, et souligne à cet égard que Dieu échappe à toute perception et reste caché aux hommes. Cet usage double de l'expression permet au rédacteur d'Esaïe d'utiliser l'équivoque en forme de paradoxe, rapprochant en oxymore retrait et salut : «Dieu caché, Dieu sauveur», le «Dieu qui se cache» est aussi le Dieu qui sauve. Car dans tous les cas, l'initiative d'être caché appartient à Dieu, il est un Dieu qui se cache, qui se tient caché, ce qui ne l'empêche nullement d'intervenir pour sauver son peuple.

Le contexte indique bien que ce *Dieu caché* est opposé aux idoles : le Dieu d'Israël est un Dieu sans représentation, non figuré.

4. Nous suivons ici celui de Roger TEXIER «Le *Deus absconditus* des *Pensées* de Pascal », «Les problèmes d'expression dans la traduction biblique, Actes du colloque des 7-8 novembre 1986 », Cahiers du centre de linguistique religieuse, 1, Université catholique de l'Ouest, 1988, p. 168-179.

Mais il s'agit aussi, dans la tradition exégétique chrétienne, d'un Dieu qui se rend visible en Jésus-Christ : après Tertullien, saint Jérôme applique ces paroles au Fils, qui est vraiment, dit-il, le Dieu caché dans son Incarnation. La tradition théologique moderne s'est tout entière inspirée de saint Thomas d'Aquin, qui utilise ce verset⁴ pour illustrer sa conclusion : la naissance du Christ n'a pas été manifestée à tous les hommes⁵. C'est par la Passion et la Crucifixion, en effet, que s'est opérée la Rédemption, qui n'était qu'imparfaite dans la Nativité. Par ailleurs, il ne faut pas rabaisser les mérites de la foi, qui croit dans l'obscurité. Enfin, cette obscurité même du petit enfant est le signe le plus authentique, le plus véridique de l'humanité du Christ. Exégètes et théologiens chrétiens sont unanimes sur le sens de cette expression : elle désigne l'occultation de la divinité dans l'Incarnation.

L'interprétation christologique : *Christus Deus absconditus* devient un lieu commun au XVII^e siècle : le théologien jésuite Francisco Suarez accumule les références patristiques, montrant que massivement, l'exégèse chrétienne, depuis Tertullien, au II^e siècle, a interprété ce passage comme une parole de Dieu (le Père) au Fils, Dieu caché dans son humanité. Autre savant jésuite, l'exégète Cornelius a Lapide présente tout le dossier de l'expression : au sens propre, Dieu est invisible par sa nature, mais surtout, au sens authentique (*genuine*), le « Dieu caché » est Jésus. Cornelius a Lapide poursuit : dans ce chapitre du Prophète, le Christ est l'antitype du roi Cyrus. Or, de même que Dieu a mystérieusement opéré le salut des Juifs par l'intermédiaire de Cyrus, de même – et plus encore – la divinité s'est dissimulée dans la pauvreté et l'abjection humaines de Jésus, pour que les yeux ne la puissent discerner. Mais elle s'est donnée à voir par les miracles. Enfin, le sens mystique de l'expression s'applique à l'Eucharistie, où non seulement la divinité, mais aussi l'humanité, sont dissimulées sous les espèces du pain et du vin. Tous les sens sont alors trompeurs, sauf l'ouïe. La vue voit la couleur du pain, le goût goûte la saveur du pain, l'odorat sent l'odeur du pain, le toucher tâte la forme et le poids du pain. Seule l'ouïe entend la vérité : « ceci est mon corps ».

4. Et le verset d'Ésaïe 53, 3 : *quasi absconditus est vultus eius et despectus*, « son visage était comme caché, il paraissait méprisable » (Sacy).

5. « Somme théologique » III, q. 36, a. 1, concl.

L'exégète jésuite retrouve cette interprétation mystique dans la parole d'Isaac aveugle trompé par la peau de brebis dont Rébecca a revêtu Jacob, pour le faire passer pour son frère Esau : « pour la voix, c'est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains d'Esau » (*Genèse 27, 22*).

« La main touche ici les accidents du pain, mais la voix du Christ, qui ne peut ni être trompé ni tromper, et qui dit : « ceci est mon corps. » (...) Vraiment (ô Christ dans l'Eucharistie), vraiment tu es un Dieu caché, le sauveur d'Israël. Tu dissimules ici réellement ton corps, ton âme et ta divinité, mais tu te révéles dans la force et le salut que tu portes aux Israélites, c'est-à-dire aux fidèles, qui mangent dignement ce pain... »

Cet étrange secret

On peut donc aisément comprendre combien cette exégèse rejoint le souci croissant de l'humanité du Christ dans la dévotion moderne. Mais à côté de cette interprétation dévote, la dimension apologétique face au judaïsme n'est pas absente de cet usage d'un verset prophétique : l'humilité de l'Incarnation et la « défiguration » de la Passion ont été annoncées par le prophète, et l'interprétation des « chants du Serviteur souffrant » par le Christ lui-même dans les Évangiles va dans le sens de cette lecture chrétienne et figurative.

On sait à quel degré Pascal a porté cette lecture dans les *Pensées*⁶ : « le vieux testament est un chiffre » (§ 276). Dans cette même série « Loi figurative », Pascal relève que le « Dieu humilié » est « le chiffre que saint Paul nous donne » (§ 268).

Dans le projet de préface à l'Apologie, Pascal indique très précisément le bon usage de l'expression « Dieu caché » : elle permet, face aux libertins, de revendiquer les mérites de la foi, ce qui est très exactement l'argument thomiste vu plus haut : la religion n'entend pas montrer Dieu à tout venant. Elle dit au contraire « que les hommes sont dans les ténèbres et dans l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures : *Deus absconditus* ». L'Église travaille à montrer d'une part que « Dieu a établi des marques sensibles dans

7. Nous citons dans l'édition Lafuma, le numéro de la pensée étant indiqué entre parenthèses.

l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement» et que d'autre part «il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur» (§ 427). Pascal apologiste s'emploie dans les *Pensées* à utiliser cette idée-force, où les fragments 242 (où «notre religion» tout à la fois dit que Dieu est caché et en rend la raison) et 228 (qui exploite la prophétie d'Ésaïe: « [Jésus-Christ] est un Dieu véritablement caché ») doivent être rapprochés.

Mais l'originalité de Pascal se trouve dans une lettre à Mademoiselle de Roannez ; cette lettre, datée par Jean Mesnard des environs du 29 octobre 1656, porte sur le miracle de la Sainte-Épine, au cœur des préoccupations de Pascal, partagées par Mlle de Roannez, qui songeait alors entrer comme religieuse au monastère. Le miracle est ici présenté comme l'occasion à ne pas rater de voir Dieu se manifester, «puisque'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude ». Il s'agit bien de reconnaître Dieu dans Jésus incarné (« la nature qui le couvre »), et cette reconnaissance se produit avec *certitude*. Le contexte n'est absolument pas celui du *néantisme* ou de l'*obscurité des voies*. De manière très conforme à Thomas d'Aquin, Pascal poursuit, avec une antithèse qui lui est familière : si Dieu se révélait tout le temps, il n'y aurait pas mérite à croire, tandis que s'il ne se révélait jamais, «il y aurait peu de foi ». « Il se cache ordinairement », poursuit-il, mais il se découvre – rarement – « à ceux qu'il veut engager dans son service » (il s'agit, ne l'oublions pas, d'une lettre de direction adressée à une jeune fille réfléchissant sur la vocation religieuse). C'est de Jésus-Christ qu'il s'agit dans tout ce passage (« la promesse qu'il fit à ses Apôtres »...) ; « cet étrange secret », « impénétrable à la vue des hommes », est l'Incarnation. Dieu est resté couvert, tout en se révélant partiellement, dans le monde créé, puis s'est caché encore plus profondément dans l'humanité du Verbe. Une formule saisissante de Pascal indique bien l'usage paradoxal qu'il fait de l'argument :

« Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. »

Caché-révéle dans la Création, caché-révéle dans l'Incarnation, Dieu prolonge sa présence secrète dans l'Eucharistie. Quelques jours avant cette lettre, le jeudi 26 octobre 1656, le monastère avait célébré l'anniversaire de son association, en octobre 1647, avec l'Institut du Saint-Sacrement, et Pascal avait entendu une nouvelle fois l'hymne eucharistique :

*Adoro te devote, latens deitas,
Quae sub his figuris vere latitas...*

Pascal semble reprendre ici, pour Mlle de Roannez, sa propre méditation devant le Saint-Sacrement, où le fidèle est invité par les yeux de la foi à reconnaître la présence voilée, mais réelle de Jésus-Christ :

*Praestet fides supplementum
Sensuum defectui* ⁷

Toutes les liturgies du Saint-Sacrement insistent sur ce *defectus sensuum*, qui n'a que la foi pour remède. Pascal poursuit dans cette ligne : les païens ont pu reconnaître Dieu dans la Création, les protestants le reconnaissent dans l'Incarnation, il appartient aux seuls catholiques de le reconnaître aussi dans l'Eucharistie.

À ces trois présences-absences qui correspondent à trois degrés de connaissance de Dieu, Pascal ajoute une quatrième, celle de l'Écriture, avec un sens littéral, auquel les Juifs s'arrêtent, et un sens mystique. S'arrêter au sens littéral, c'est se contenter des apparences, comme ceux qui n'ont pas reconnu Dieu dans Jésus-Christ, en étant trompés par les apparences humaines, ou ceux qui s'arrêtent aux espèces du pain et du vin sans y reconnaître le corps et le sang cachés. Au siècle suivant, un office pour les Juifs, écrit dans le milieu culturel de Port-Royal soulignera :

*Sacris latens in paginis, Ô
Christe ! Judae luceas* ⁸

Pascal cite encore Ésaïe à cette occasion, dans l'autre verset (*Ésaïe* 53, 3) qui contient le participe *absconditus* : *et quasi absconditus vultus eius et despectus, unde nec reputauimus eum*, « son visage était comme caché, il paraissait misérable, et nous ne l'avons point reconnu ».

Ainsi, à l'occasion du miracle comme signe extraordinaire de révélation divine, Pascal propose une vaste méditation dont l'objet n'est pas tant «le Dieu qui se cache» que les moyens qu'il offre

7. Dans l'avant-dernière strophe de l'hymne *Pange lingua*, qui commence par les mots « Tantum ergo sacramentum » et qui était chantée à tous les saluts du Saint-Sacrement.

8. « Caché dans les saintes pages, ô Christ, tu illumineras Juda », Prières particulières en forme d'office..., s. 1., 1778 (hymne de Prime, anonyme, attribué par H. BREMOND à dom FOULON, *Hist. Litt. du Sent. Rel.* t. 10, 1932, p. 216).

pour se révéler avec certitude. Au lieu classique de l'Incarnation, l'apologiste ajoute la création et l'eucharistie, ce qui permet de mettre en oeuvre la typologie païens/hérétiques/catholiques. Il élargit le thème reçu à l'Écriture, et cette application me semble originale; elle repose la la profonde méditation de l'Écriture et les principes herméneutiques que sa réflexion sur les nombres et les *chies a* permis à Pascal d'entreprendre. Mais sa méditation ne s'arrête pas là : il n'oublie pas à qui il s'adresse, et il poursuit par une application aux circonstances spirituelles de sa correspondante :

« toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu ».

Ces formules ne doivent toujours pas être prises pour des constats d'inconnaissance. Il s'agit au contraire de démultiplier les occasions de connaître Dieu : «les chrétiens doivent le reconnaître en tout ». Il pousse sa correspondante à scruter dans les événements, peines et joies intimes de sa vie, des signes de la présence (et de la volonté) de Dieu. Loin de repousser Dieu dans un nuage d'inconnaissance, il montre à Mlle de Roannez que Dieu se révèle abondamment aux fidèles :

« rendons-lui des grâces infinies de ce que, s'étant caché en toutes choses pour les autres, il s'est découvert en toutes choses et en tant de manières pour nous ».

Cette interprétation est du reste bien exactement soulignée par l'Explication que la traduction de Sacy donne du verset d'Ésaïe 9: Cyrus étant la figure du Messie, ces paroles s'appliquent à Jésus-Christ, «selon que le reconnaissent les interprètes même les plus attachés à la lettre ». Ses fidèles l'ont reconnu, l'ont adoré et ont même donné leur vie pour lui, en lui disant :

« vous n'êtes caché que pour les infidèles qui ont mis un voile sur leur cœur ¹⁰. Mais ceux qui considèrent les merveilles que vous avez faites ont peine à vous appeler un *Dieu caché*"; puisque malgré cette bassesse apparente dont votre humilité n'a pas dédaigné de se

9. « Isaïe traduit en françois, avec une explication tirée des SS. Pères », Paris, 1673, p. 390.

10. On voit bien ici, au contraire de certaines lectures modernes, que le «voile» qui obscurcit la divinité n'est pas posé sur Dieu, mais bien sur les yeux des infidèles.

11. Italiques dans le texte.

couvrir, votre grandeur éclate par tant de miracles et visibles et invisibles, et publiée à tout le monde que vous êtes Dieu ».

Cette explication de Sacy est à l'opposé d'une vision tragique : les fidèles ont mille occasions de trouver Dieu. L'originalité de l'emploi par Pascal est d'abord dans l'importance qu'il accorde à ce thème : le verset d'Ésaïe ne semble pas figurer dans l'*Augustinus* de Jansenius. Pour résumer une enquête plus large dans les ouvrages d'exégèse, il ne nous paraît pas avoir connu de grande fortune au XVII^e siècle. Pour autant qu'elle le mentionne, l'exégèse catholique se sert de l'expression *Deus absconditus* comme d'une figure de l'Incarnation. Pascal a attaché une grande importance à ce texte qu'il cite souvent et, nous l'avons vu, dont il élargit le sens figuré. La lettre à Mlle de Roannez est la mise en oeuvre la plus exhaustive du verset que nous connaissons : Dieu est caché dans la Création, dans l'Eucharistie et dans les Écritures, tout autant que dans l'Incarnation.

Il convient cependant de souligner que l'application pratique qu'il en tire à l'usage de Mlle de Roannez (« les chrétiens doivent reconnaître [Dieu] en tout»), pour vigoureuse qu'elle soit, ne reste pas isolée.

Madeleine repentante et pénitente

L'évolution du syntagme biblique «Dieu caché », montre à la fois son étroite relation avec le développement de la dévotion à l'Humanité du Christ et son lien avec le renouveau du culte eucharistique. L'originalité de Pascal aura été son application à l'Écriture sainte et l'importance qu'il lui accorde comme argument apologétique. La peinture religieuse ne pouvait pas rester indifférente à cette évolution : le lien entre les peintres et leurs patrons était étroit, jusque dans les prescriptions et les consignes qui leur étaient données. Les clients de ces oeuvres religieuses étaient le plus souvent des religieux, pour la décoration de leur enceinte, ou de pieux laïcs, offrant à leur paroisse une scène biblique. Ces patrons étaient donc bien au fait, dans leur piété et leurs exercices de dévotion, de ce qu'ils étaient en droit d'attendre des commandes qu'ils passaient. Sans compter que certains artistes (Poussin, Philippe de Champaigne) étaient eux-mêmes proches des milieux religieux et formés par eux.

Le thème du refus du monde, de la retraite, est un appel à la vie cachée du pénitent. La Madeleine est une figure centrale, peut-être l'héroïne préférée du XVII^e siècle. Lorsque Philippe de Champaigne,

en 1647, veut quitter l'art du portrait pour « d'autres ouvrages pour lesquels il avait beaucoup d'inclination », nous rapporte Félibien, il se mit à peindre une Madeleine¹². Parmi les nombreux auteurs spirituels qui ont utilisé ce personnage emblématique, Bérulle se détache par sa netteté doctrinale de son propos¹³. Il ne se contente pas d'élévations pieuses, mais il situe la Madeleine dans un *Sitz im Leben* théologique. Il y trouve le modèle des « deux écoles sacrées en l'académie de Jésus » : celle de l'amour unissant, quand elle s'humilie aux pieds du Seigneur, et celle de l'amour séparant, quand Jésus ressuscité s'écarte d'elle. Madeleine repentante vit (pendant trois ans) à la suite de Jésus, jusqu'au pied du Calvaire, tandis que Madeleine pénitente vit (pendant trente ans) dans son absence. Ces deux « états excellents » de la sainte femme sont opérés par Jésus chez le croyant : un état d'amour saint (aux pieds de Jésus) et un état de rigueur favorable (séparée de lui), « pour sentir par un excès d'amour l'amertume de la privation de Jésus, dans un amour si vif et si grand de Jésus ».

Constamment, Bérulle transpose de l'extérieur, de l'apparence, vers l'intérieur. Ainsi dans le banquet du pharisien, où Marie la pécheresse vient implorer le pardon de Jésus :

« je vois, Seigneur, en ce banquet deux banquets différents, l'un intérieur, l'autre extérieur; l'un du pharisien qui repaît votre corps, l'autre de Madeleine qui repaît votre esprit; l'un qui vous donne du pain, à vous qui êtes le pain vivant et vivifiant descendu du Ciel, l'autre qui vous donne son cœur et son esprit navré de votre amour (...) Et toutefois, Seigneur, vous ne pensez, ce semble, et ne parlez qu'au pharisien... »

Dans la mise en scène de l'épisode comme dans son déroulement, Bérulle souligne le décalage entre ce qui est donné à voir, à entendre – Jésus dînant chez le pharisien Simon et la réalité mystérieuse qui s'opère dans l'obscurité – la conversion de Madeleine. En un seul banquet, Bérulle discerne deux banquets différents. Toutes les représentations de Jésus dans sa vie publique sont ainsi dédoublées dans leur sens, entre une lecture « littérale » et une lecture « mystique ».

12. FÉLIBIEN, « Entretiens sur les Vies et sur les ouvrages des plus excellents peintres », Londres, 1705, t. 4, p. 256-257.

13. « Élévation sur sainte Madeleine » (1627) p.p. Joseph Beaudé, Paris, 1987.

Peinture et mystique

On sait que Louis Marin a insisté sur les caractères propres à une « peinture janséniste », qu'il reconnaît chez Champaigne et dont la *Logique de Port-Royal* (d'Arnauld et Nicole, 1661) fournit la théorie. Tout repose sur l'écart entre le modèle et le signe, cette « représentation » qui masque son objet, ce que Marin désigne comme « une sorte de déhiscence du visuel et du figural »¹⁴

Louis Marin fait grand cas de la pensée 40 :

« quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses, dont on n'admire point les originaux ! »

Cette pensée, prise isolément, paraît en effet renforcer la thèse de la distance. Pascal voudrait alors souligner la perversité de la représentation, sa « vanité » à vouloir être ressemblante, comme si le fait de la ressemblance suffisait à l'admiration. Mais si cette pensée doit être rapprochée à la fois de la pensée 627 (universalité sociale de la vanité) et de la fin de la pensée 798 (« tout ce qui n'est que pour l'auteur ne vaut rien »), le sujet du fragment rie serait plus la peinture, mais le peintre, et son statut social. Il demeure que Marin a bien vu comment le système figuratif conduit à l'opacité et au flou de l'image, à tel point que « le désir de transparence des images aux choses et des noms aux images dénierait un trouble central, radical, dans l'espace même du même »¹⁵.

La crise de la représentation s'accroît dans l'Écriture qui donne à connaître à travers un texte et, plus encore, dans une traduction de ce texte : l'obscurité du texte sacré est comme redoublée dans les difficultés de la traduction, dans une double polarisation, celle du *texte* et celle de la *lecture*. Elle atteint son *akmè* dans les portraits de Port-Royal, peints d'après des masques mortuaires. Dans un monde où « Dieu a couvert la vérité d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix »¹⁶, le retrait et l'absence constituent les structures habituelles de la représentation. La figuration des choses du monde constitue la description d'un monde intérieur, plus véridique que l'autre. À côté d'un classicisme qui prétend

15. « Aux marges de la peinture: voir la voix » (1968) repris dans « De la représentation », Paris, 1994, p. 332.

16. « Mimésis et description » (1987), *ibidem*, p. 253.

17. PASCAL, « Pensées », § 840.

asservir le modèle à la représentation (et où les couleurs substituent leur aspect trompeur à la rigueur du dessin), l'art janséniste est un constant combat du trait contre la lumière, du structurel contre le formel, de la ressemblance contre l'image : alors la tête de mort des Vanités constitue le seul portrait véridique, vrai et unique portrait intérieur réservé, tandis que le visage du Christ recueilli par Véronique permet de donner à voir notre propre humanité difforme ¹⁷.

Sans majorer le caractère «tragique» du *Dieu caché*, Louis Marin a su en utiliser la problématique visuelle : dans une conférence de 1670 à l'Académie royale de Peinture, Champaigne avait proposé une véritable théologie de l'ombre en peinture :

« L'origine des ombres est trouvée dans les ténèbres originelles d'avant la création du monde par Dieu. Les ténèbres, non plus que les ombres, ne sont rien en elles-mêmes, mais Dieu s'en sert comme d'un principe de diversité et de beauté, de distinction et d'ordre entre les objets. De même que notre divin modèle s'est servi des ombres pour relever ses ouvrages, il nous est aussi de la dernière importance de l'imiter sans confusion » ¹⁸.

L'esthétique proposée par Marin, dégagée par lui des écrits de Port-Royal en général et de Pascal en particulier, rejoint de quelque manière la vision «tragique» proposée par Goldmann. Mais au caractère systématique de la lecture sociologique, Marin substitue une recherche des structures, une sémantique de la forme et du dessin. Il reste que, par touches successives, il a gommé le contenu doctrinal du propos janséniste, pour faire apparaître son contenu esthétique. Or à côté de l'esthétique port-royaliste, bien documentée par Louis Marin, un enseignement théologique précis est proposé, qui ne se distingue guère de celui que la tradition avait transmis. La connaissance de Dieu, voilée à la synagogue aveugle, est donnée, au croyant. C'est ce que Pascal enseigne à Mademoiselle de Roannez : Dieu s'est découvert en toutes choses, ce qui rend possible la vie

17. Pierre NICOLE « Sur les portraits et si l'on doit se laisser peindre », Lettre XCIII, *Essais de morale*, 1725, t. 8, p. 257-280, texte commenté par Louis MARIN dans «Figurabilité du visuel: la Véronique ou la question du portrait à Port-Royal » (1987), repris dans «Pascal et Port-Royal », Paris, 1997, p. 267-284.

18. Conférence du 7 juin 1670, p.p. André FONTAINE, *Conférences inédites de l'Académie royale de Peinture*, Paris, 1903, p. 97 s., commentée par L. MARIN dans « Philippe de Champaigne et Port-Royal », *Études sémiologiques*, Paris, 1971, p. 140 s.

chrétienne et éclaire la conscience Et comme Pascal l'écrit dans la pensée 267: « dès qu'on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir ».

La vie chrétienne ne se passe donc pas dans l'auberge d'Emmaüs, où Cléophas et son compagnon ne comprennent qui est leur interlocuteur que lorsque celui-ci a disparu de leur regard. Elle n'est pas davantage sur le chemin, quand Jésus, qu'ils n'ont pas reconnu, leur explique les Écritures. La foi discerne Dieu dans les sacrements, dans l'Église, dans l'Écriture. Plus encore : dans ce monde où tout nous parle de Dieu, il apparaît charnellement, de manière privilégiée, dans le pauvre L'enseignement de Vincent de Paul est ici à la fois social et doctrinal.

Vincent de Paul enseigne aux religieux de la Mission et aux religieuses de la Charité qu'il faut servir les pauvres, «nos seigneurs les pauvres» ¹⁹. Mais il ne faut pas y voir une quelconque revendication sociale ; il s'agit pour lui de rester attentif à y reconnaître le Seigneur pauvre et humilié. Le thème revient souvent dans ses enseignements, lettres et conférences aux religieuses : s'il faut rechercher et honorer la pauvreté, c'est afin d'imiter le Seigneur dans son abaissement, d'imiter «sa sainte vie sur terre », lui «qui a voulu travailler trente ans avant d'enseigner le prochain » ²⁰. Sans doute, le Dieu s'est caché sous la forme difforme du pauvre. Mais cette cachette est manifeste aux yeux de la foi; la charité brûlante au cœur de l'apôtre illumine le contenu, l'intérieur, au-delà de la gangue extérieure. « Dans la défiguration du Christ, nous retrouvons notre figure. Dans cette vie, par conséquent, configurons-nous fermement au Christ défiguré » ²¹.

Le thème du «Dieu caché » remplit bien au XVII^e siècle la fonction équivoque qui est la sienne dès le texte prophétique : souligner le paradoxe de l'Incarnation, où Dieu se dissimule pour mieux se montrer, où la disparition dans l'informe de la Passion et de la Croix révèle aux yeux des croyants la véritable nature de l'amour. Le centurion romain voit soudain dans le cadavre crucifié «le Fils de

19. Conférence du 19 juillet 1640, *ibidem*, t. 9, p. 26.

20. Conférence du 2 août 1640, «Correspondance, Entretiens, Documents », Paris, 1920-1924, 14 vol. et t. 15, Paris, 1970, t. 9, p. 34.

21. AUGUSTIN, «Sermons », 44, 6, 6.

Dieu », tandis que la foule juive reste aveugle. Cette fonction paradoxale de l'expression renvoie très exactement à l'Incarnation, qu'Athanase d'Alexandrie désignait comme «le paradoxe des paradoxes ». L'art figuratif par excellence, la peinture, ne pouvait pas ignorer le défi que cette spiritualité du paradoxe de la représentation constituait, et bien des toiles du XVII^e siècle illustrent les efforts d'artistes profondément immergés, par leur culture et leur clientèle, dans la réflexion doctrinale qui a nourri la spiritualité de l'«École française », regroupant autour de Bérulle ses héritiers, nombreux et contradictoires.

Jean Arnold de CLERMONT

La loi anti-sectes : quels enjeux ?

LA demande que m'a faite la revue « Communio » d'écrire un article sur les « sectes » me donne l'occasion de faire le point sur un dossier qui nous a occupés, à la Fédération protestante de France, depuis deux ans de manière intense et, à vrai dire, depuis les années 80, notamment après la sortie du rapport de monsieur Alain Vivien « Les sectes en France; expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ? »¹. Je le ferai en rappelant les étapes de ce débat, et les enjeux que j'y vois. On verra que la question est loin d'être fermée aujourd'hui, malgré l'aboutissement législatif que l'on vient de connaître.

C'est, en effet, la mission confiée à monsieur Alain Vivien par le Premier ministre Pierre Mauroy en septembre 1982, qui a alerté la Fédération protestante de France ; celle-ci a désigné le Doyen Carbonnier pour répondre à une audition de la commission le 11 février 1983. L'Église évangélique luthérienne et l'Église réformée de France avaient été consultées précédemment ; la Fédération des Églises évangéliques baptistes était reçue le même jour. D'emblée, les arguments protestants ont été affirmés clairement :

– Opposition à toute législation spéciale, qui serait une législation d'exception, visant les sectes.

1. *La Documentation Française*, février 1983.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre (Paris) en 1976, aumônier des élèves de l'École normale supérieure (depuis 1981), membre du Comité de rédaction de *Communio* francophone. Dernière publication : « Raison d'Église. De la rue d'Ulm à Notre-Dame. Entretiens avec Jean Lebrun », Calmann-Lévy, 2001. À paraître : « Divine Trinité. Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris (1998-2000) », PUP, 2001.

Cela pour deux motifs :

- La liberté religieuse ne se divise pas ;
 - Il est impossible d'élaborer un critère, qui soit techniquement acceptable, définissant « la secte » par opposition à la « communauté religieuse » ou « l'Église ».
- Enfin,
- Légitimité de l'application du droit commun aux sectes.

Le rapport Vivien ne sera publié qu'en 1985. Cela donnera au Conseil de la Fédération protestante l'occasion de publier un communiqué qui rappellera les principes énoncés ci-dessus. Dans une note préparatoire le Doyen Carbonnier avait rappelé à ce Conseil que « la société française est loin d'être habituée à une franche pratique de la liberté religieuse ». Il exhortait la Fédération protestante de France à y être particulièrement attentive.

Mais on peut se demander ce qui provoque alors un tel intérêt pour les sectes. Le rapport Vivien répond d'entrée à cette question : « *La question des sectes agite l'opinion, essentiellement par la voix de deux porte-paroles privilégiés : la famille, qui « porte plainte » lorsqu'elle est concernée, et les médias.* » Vient de s'y ajouter l'affaire de Guyana (1978). Quelques années plus tard ce sera au « Temple solaire » de relancer les passions, mais les acteurs principaux de la mobilisation de l'opinion publique n'auront pas changé, les associations familiales et les médias.

* *

Dix ans plus tard, cette double mobilisation amène l'Assemblée Nationale à constituer une Commission d'enquête sur les sectes, présidée par Monsieur Main Gest et dont le rapporteur est Monsieur Jacques Guyard. Mis en distribution le 10 janvier 1996, le rapport de cette commission² est accueilli avec beaucoup de réserve par le Conseil de la Fédération du 12 février qui, une fois encore, affirme qu'il n'est ni possible ni souhaitable d'envisager une quelconque forme de législation « anti-sectes ». Disant cela, elle soulignait les conclusions mêmes de ce rapport : « *Cela étant, il lui est apparu que*

2. « *Les sectes en France* », rapport 2468, Assemblée nationale, Alain Gest, président; Jacques Guyard, rapporteur.

*la meilleure façon de riposter au développement des sectes dangereuses n'est sûrement pas la plus spectaculaire, sous la forme d'une législation anti-sectes que l'ampleur de notre arsenal juridique ne rend pas nécessaire et qui risquerait d'être utilisée un jour dans un esprit de restriction de la liberté de pensée. L'essentiel, selon elle, est bien d'utiliser pleinement les dispositions existantes, leur application systématique et rigoureuse devant permettre de lutter efficacement contre les dérives sectaires.*³ » Mieux connaître, mieux faire connaître, sensibiliser les institutions chargées d'appliquer le droit, étaient les maîtres mots des conclusions de ce rapport⁴.

Toutefois deux aspects de ce rapport ont très vite conduit la Fédération protestante à s'interroger sur sa dangerosité.

Le plus évident était la liste des 173 « sectes retenues dans l'étude des Renseignements généraux »... dont 13 du courant « évangélique ». La Fédération protestante de France eut entre autres à accompagner les représentants de l'Église évangélique de Pentecôte de Besançon pour demander des explications sur son inscription dans une telle liste et si possible son effacement de cette liste. Il lui fut répondu qu'elle avait été établie sur la seule foi de l'enquête des Renseignements généraux, sans que la Commission parlementaire se soit livrée à quelque audition contradictoire, et que par ailleurs, la Commission n'ayant plus d'existence au-delà de la remise de son rapport, rien ne pouvait désormais être modifié. La liste était en quelque sorte coulée dans le bronze ! Il faudra une circulaire de décembre 1999 aux Préfets, pour que le ministre de l'Intérieur rappelle

3. « *Les sectes en France* », p. 126.

4. Lors du débat devant l'Assemblée nationale, le 22 juin 2000, le garde des Sceaux, ministre de la Justice, a indiqué que sur les 280 procédures pénales enregistrées au 31 mars 2000 concernant des faits criminels et délictueux commis dans le cadre d'une activité sectaire, 48 ont fait l'objet de décisions de condamnation et 119 étaient en cours.

Contrairement aux appréciations émises alors par certains députés, ces chiffres représentent un taux de condamnation très supérieur à la moyenne. Ont donné lieu à un classement sans suite ou à un non-lieu 113 dépôts de plainte, soit 40 % alors que le taux moyen habituellement constaté oscille entre 80 et 90 %.

Ces chiffres témoignent en outre d'une profonde modification de l'intérêt porté par la justice à ces affaires : le rapport parlementaire de 1995 signalait que sur 60 plaintes relatives aux sectes entre 1990 et 1995, 27 étaient alors clôturées, et 23 avaient donné lieu à un classement sans suite, soit 85 %... soit deux fois plus que pour les dernières statistiques !

entre autres que l'inscription d'une Association dans une liste de prétendues «sectes», fût-elle dans un Rapport parlementaire, n'avait aucune valeur juridique.

L'aspect intellectuellement le plus grave de ce rapport ne nous est apparu que plus tard, je veux parler de son indigence historique. Nous aurions dû la dénoncer sans attendre. Le rapport, en effet, tente de présenter le phénomène sectaire dans son évolution depuis un siècle. Il écrit :

« Une étude des sectes actuellement implantées en France montre que celles-ci se sont installées en deux vagues bien distinctes.

La première remonte au début du *xx^e* siècle, qui a vu des mouvements religieux nés pour la plupart dans des pays anglo-saxons s'enraciner dans la société française. Témoins de Jéhovah, Mormons, Pentecôtistes, Adventistes, Baptistes : tous ces mouvements issus du monde protestant vinrent joindre leur contestation de la doctrine officielle de l'Église à celle déjà exprimée par des groupes issus de la mouvance catholique (Antoinistes, adeptes du Christ de Montfavet).

La seconde vague déferle à la fin des années 1960, toujours en provenance des États-Unis, mais marquée par une plus grande empreinte orientaliste d'une part, ésotérique ou gnostique d'autre part⁵. »

Je souligne ici deux points : la liste des mouvements qui met sur un même pied les baptistes dont l'origine remonte aux premiers temps de la Réforme protestante (membres de la Fédération protestante de France !) et les Mormons ou les Témoins de Jéhovah. On me dira que la Commission parlementaire s'interdit toute incursion dans le domaine des idées. Soit ! Mais comment accepter alors que le grief qui leur est fait concerne la « contestation de la doctrine officielle de l'Église », qui ne peut être comprise que comme celle de l'Église catholique !

Je prétends que nous aurions dû être immédiatement plus réactifs sur ce rapport pour trois raisons :

— Se dessinait déjà une mise en question du qualificatif « évangélique ». La suite du rapport le confirme. Reprenant la classification

5. « Les sectes en France », p. 32-33.

des Renseignements généraux, la commission définit les groupes «évangéliques» et «pseudo-catholiques» comme des groupes qui se réfèrent à la tradition chrétienne mais sont réunis autour de personnes (pasteurs, anciens prêtres) développant une attitude de gourou. Le rapport de 1996 (« L'argent et les sectes ») sera plus expéditif en écrivant : « Les évangéliques, qui représentent des émanations extrêmes des Églises réformées, où le pasteur joue le rôle de gourou⁶. » Or nous voyons aujourd'hui les effets de telles affirmations. Depuis deux ans, plusieurs cas m'ont été rapportés de mouvements évangéliques, membres de la Fédération protestante de France, qui du seul fait de leur appellation «évangélique» ont été suspectés d'être des sectes, avec toute la charge péjorative dont ce mot est aujourd'hui chargé.

— Même si un rapport parlementaire n'est pas destiné à être un manuel d'histoire ou de sociologie, on peut s'étonner légitimement de l'ignorance des phénomènes religieux dont il rend compte. Le fait est confirmé par les principaux sociologues des religions en France qui disent n'avoir jamais été mis à contribution pour éclairer la représentation parlementaire. Sa principale source, hormis les Renseignements généraux, étant celle des associations de «lutte contre les sectes» (c'est bien ainsi qu'il faut les appeler !) dont la connaissance tient principalement aux témoignages d'anciens adeptes. Ce n'est pas là que l'on peut attendre la plus grande objectivité.

— C'est même un certain désarroi devant l'éclatement du paysage religieux dont témoignent ces rapports. Nos législateurs parlent couramment des « cultes reconnus ». La formule est en contradiction flagrante avec la Loi de séparation des Églises et de l'État; «La République ne reconnaît... aucun culte » précise-t-elle en son article 2 (1^{er} alinéa). Mais il serait tellement plus simple de déclarer «sectes» tout ce qui est nouveau, ou inconnu! Il faut bien au contraire accepter de voir et de comprendre la diversification profonde de la demande religieuse et des réponses qui lui sont données.

* *

C'est en 2000 que la question sectaire rebondit encore une fois avec la reprise par l'Assemblée nationale d'une proposition de Loi

6. « Les sectes et l'argent », rapport, Assemblée nationale, 1996, p. 13.

dont le rapporteur est Madame Catherine Picard. Le principal objet de ce texte était de créer un délit de « manipulation mentale ». La Fédération protestante, une fois encore, a réagi vivement. Tout d'abord dans la presse. Ainsi dans « *Témoignage Chrétien* » du 6 juillet 2000 :

Pour poursuivre les mouvements à caractère sectaire dans leurs actions délictueuses, on cherche à s'appuyer sur les notions de « manipulation mentale », de viol psychique, de pression psychologique... Ce sont des concepts psychiatriques flous qui risquent de soulever devant le juge des querelles d'experts et qui peuvent s'appliquer à bien d'autres cas. On sait, par exemple, que la guerre psychologique est d'abord menée par des États.

Tout mouvement politique, par exemple, qui fera de la propagande pourra être accusé par son adversaire de « manipulation mentale ». On voit tous les risques de déviation pour la démocratie, et de perversion du débat politique...

À partir d'intentions louables, celles de protéger les individus souvent les plus faibles, contre une mise en condition, pouvant conduire à des délits aliénant la liberté individuelle et mettant en cause la démocratie, on risque d'aller à l'encontre du but recherché. Faute d'avoir défini ce qu'est une « secte », l'objet du délit, une législation spécifique anti-secte peut porter atteinte aux libertés fondamentales, liberté de conscience, liberté de pensée, liberté d'expression...

En s'appuyant sur un concept flou comme la « manipulation mentale », on peut mettre en cause, non seulement des mouvements philosophiques ou religieux, mais des mécanismes fondamentaux de notre société, de la propagande politique à la publicité, dont l'action et le fonctionnement sont déjà bien encadrés par la loi. Notons que cette suspicion pourrait atteindre de très nombreux mouvements, comme la franc-maçonnerie : pour répondre par avance à ces critiques, la Grande Loge Nationale de France a dû utiliser toute une page du *Monde* ! Plus généralement, le risque est d'amener l'État à définir ce qu'il faut croire et penser, à instaurer un « religieusement correct », et une police de la pensée. Ne cherchons pas à copier les États qui ont une législation anti-sectes – ce sont tous les plus dictatoriaux et les plus réactionnaires...

Le protestantisme français a toujours affirmé son attachement à la République et à la laïcité. Il ne peut manquer de s'inquiéter de toute proposition, quelles qu'en soient les motivations, qui viserait à remettre en cause les libertés fondamentales et qui amènerait l'État à combattre des croyances, définies a priori comme illégitimes, et qui susciterait une suspicion générale à l'égard de tout mouvement philosophique ou religieux. Si c'est aux fruits que l'on peut reconnaître la valeur d'une association ou d'un mouvement religieux, c'est seulement aux délits commis éventuellement par des groupements religieux qualifiés de « sectaires » que l'on doit s'en prendre. Nous faisons confiance pour cela à nos lois et à nos institutions. Toute autre attitude constituerait un aveu de faiblesse ou un soupçon de complaisance, à l'encontre de la République, ce que nous ne saurions envisager.

Parallèlement, avec le père Vernette pour l'Église catholique, le grand rabbin Sitruk, le recteur Boubakeur, nous demandions audience au Premier ministre et aux Commissions des lois du Sénat et de l'Assemblée nationale. Aux uns et aux autres nous tenions à rappeler notre commune position :

- La conviction qu'il faut lutter contre les délits des mouvements religieux ou non à caractères sectaires, cela avec les lois en vigueur.
- Les risques que ferait courir la notion de manipulation mentale pour la démocratie.

Nous avons été partiellement écoutés. La proposition de Loi modifiée a été votée successivement par le Sénat et l'Assemblée Nationale. Si la notion de manipulation mentale a été rejetée, les termes mêmes qui la définissaient restent présents dans le texte final. Il nous restera à être extrêmement vigilants sur l'application qui pourra être faite de ce texte.

* *

Et maintenant ?

On l'aura compris, la façon dont se présente en France le débat parlementaire et public sur les sectes n'est qu'une partie émergée d'une bien plus vaste question, celle de l'évolution du paysage religieux et de sa prise en compte tant par la société civile que par la représentation parlementaire et le gouvernement.

Comment caractériser ce nouveau paysage religieux ? 7

D'abord par la profonde modification de la « demande ». Au sein d'une société qui met peut-être au premier rang de ses « valeurs », la réalisation personnelle et l'expérience immédiate, cela dans un contexte de mondialisation, la demande religieuse et spirituelle s'est profondément transformée. Chacun « bricole » à sa manière son « menu », prenant ici et là ce qui lui semble le plus adapté à son épanouissement individuel.

Cette demande est d'autant plus forte que la société contemporaine fragilise l'individu qui se sait livré à des forces économiques, sociales, culturelles qu'il ne maîtrise pas.

Dans le même temps, les structures religieuses traditionnelles ont vu leur rôle diminuer dans des proportions considérables. Les chiffres pour l'Église Catholique en France sont les plus explicites : « *Un effritement constant de l'engagement des baptisés catholiques de l'ordre de - 30 % en trente ans* ⁸. » Six Français sur dix n'ont plus de pratique religieuse.

Pour le protestantisme français les chiffres sont probablement moins pessimistes, si on les prend dans leur globalité ; les Églises luthériennes et réformées ont vu leur nombre décroître fortement dans les années 1960-1980, mais d'autres Églises évangéliques connaissaient alors une forte croissance. Toutefois les terroirs protestants ont été particulièrement touchés.

C'est dans ce contexte que « l'offre » religieuse s'est diversifiée, « surfant » sur la vague d'une demande qui reste forte. Ce que l'on appelle « secte », ou « Nouveaux mouvements religieux » se sont engouffrés dans ce créneau. Qu'il suffise ici de souligner l'essor du bouddhisme en France !

Défi considérable pour le christianisme, mais aussi perplexité pour les pouvoirs publics restés globalement à la vision de la société qui prévalait au moment de l'établissement de la Loi de séparation des Églises et de l'État.

7. On se reportera ici avec grand intérêt aux trois ouvrages suivant :

« Vers une France païenne ? », Hippolyte SIMON, Cana, 1999

« Sectes et Démocratie », Françoise CHAMPION-Martine COHEN, Seuil, 1999.

« La Religion en miettes ou la question des sectes », Danièle HERVIEU-LÉGER, Calmann-Lévy, 2001.

8. « Vers une France païenne? », p. 36.

On l'a vu, la réponse du législateur a été principalement « répressive ». Bien des raisons le justifiaient. Il est trop facile, effectivement, pour des leaders religieux ou autres, en recherche de succès numérique et souvent financier, de tirer profit d'une demande individuelle de réalisation spirituelle par ce que j'appellerai du « marketing spirituel », sans égard parfois pour la liberté des individus. On l'a dit, les déviances doivent être combattues. Mais le glissement est trop facile aussi vers la mise en cause de la liberté de croire, de penser, d'être tout simplement « différent ».

J'en prends un exemple : Dans un ouvrage d'éducation civique à l'usage des élèves de 4^e publié par Hachette *Education* sous la direction de Dany Feuillard, un chapitre est consacré aux dangers des sectes. Il comprend des « documents » titrés « attirer et séduire », « le décervelage des adeptes », « le gourou », « les enfants des sectes », « l'argent des sectes ». Tous ces documents sont des témoignages d'anciens adeptes de « sectes ». Pas un mot n'est consacré au fait religieux, aux aspirations spirituelles de l'être humain. Pas un mot sur les grandes religions et leur respect pour la liberté individuelle. Bien au contraire l'illustration du document « les enfants et les sectes » est la suivante : Sur la gauche du dessin deux personnages devisent sagement : « L'éducation des enfants est basée entièrement sur l'application de la Bible... » Et sur la droite de cette illustration, un ecclésiastique, une croix autour du cou, assène des coups violents sur les fesses d'un enfant avec un livre sur lequel est marqué « La Bible ». Parmi les remerciements en début d'ouvrage, je souligne : « Monsieur Alain Vivien, *président du Centre contre les manipulations mentales (CCMM)* ». N'aurait-on pas pu attendre mieux de ses conseils rédactionnels ?

Le Corrigé du dossier sur « Le danger des sectes » mérite d'être cité : « Pour être récent, ce phénomène n'en est pas moins alarmant, tant par son ampleur que par ses pratiques obscurantistes et son organisation de type mafieux... » Traiterait-on de l'Église catholique ou du Parti Communiste uniquement à partir de « témoignages » de ceux qui en sont sortis, filtrés de surcroît par une association adverse ?

Il faut donc avec force s'élever contre la caricature et chercher comment pourrait être reconnue dans notre société l'aspiration spirituelle de l'être humain. Nombreux sont ceux qui appellent de leurs vœux l'intégration dans le système éducatif d'un véritable enseignement des religions, hors de toute perspective confessionnelle.

Une conférence de l'Unesco est consacrée à ce sujet en novembre prochain à Madrid. Y fera-t-on écho ? Quelle représentation y aura notre pays ?

Mais c'est aussi un défi pour les Églises. Elles l'ont fort bien compris quand de façon unanime et non concertée elles ont protesté contre le retrait du préambule de la Charte européenne des Droits fondamentaux de la mention de «l'héritage religieux» 9.

C'est aussi sur le plan législatif qu'il nous faut concentrer notre attention. Car qu'on le veuille ou non la Loi de 1905, bien qu'elle s'en défende, est implicitement adaptée au cadre de «religions reconnues». Se posent ici toute une série de questions.

Il n'est tout d'abord pas illégitime de demander aux «usagers» de la loi de 1905 quelle opinion ils ont aujourd'hui, à la veille de son centenaire, sur son application. De multiples dispositions législatives et réglementaires sont venues s'ajouter à cette Loi, parfois en contradiction avec elle.

9. «Le Gouvernement Français a demandé la suppression de toute référence à l'héritage religieux dans le préambule de la Charte des Droits fondamentaux de l'Union européenne.

Le Conseil de la Fédération protestante de France, réuni le 6 octobre, s'étonne et s'attriste de cette exigence qui veut imposer un point de vue très partiel à d'autres pays de l'Union européenne.

1. À l'heure actuelle où les uns et les autres font un travail de mémoire et rappellent les références religieuses de la culture héritée de l'histoire, il est étonnant que le Gouvernement français demande la suppression de toute référence à l'héritage religieux qui, de toute manière, ne se réduit pas à l'apport du christianisme mais implique d'autres religions qui ont marqué l'histoire de l'Europe.

2. Nous regrettons vivement que l'on invoque la laïcité pour s'opposer à la référence religieuse alors que s'impose, de plus en plus, une conception ouverte de la laïcité qui, tout en s'opposant à toute emprise de la religion sur la culture et la société, fait place à la dimension religieuse au sein de l'histoire et de la société.

3. Cette position rigide dans le préambule est d'autant plus étonnante, voire contradictoire, que l'attention à cette dimension apparaît clairement dans d'autres parties de la Charte, comme par exemple dans les articles 14 et 22.

4. Comment nier qu'au cours de l'histoire, les religions aient contribué avec d'autres forces spirituelles à formuler les valeurs de liberté, d'égalité et de solidarité ? Nous regrettons que la Charte renonce à prendre en compte un tel apport.

Qui plus est, le cadre législatif européen devient de plus en plus prégnant. N'est-il pas souhaitable qu'une réflexion soit entreprise pour harmoniser des législations, même si le traitement du fait religieux selon les Traités de Maastricht et d'Amsterdam relève jusque là de la responsabilité propre des États ?

Il peut paraître assez surprenant qu'ici un mouvement religieux soit considéré comme une «secte» alors que de l'autre côté de la frontière il a pignon sur rue. Sensibilité et particularisme national. Soit ! Mais qu'advient-il lorsque apparaîtra un cadre associatif européen ?

Plus encore, et dès maintenant, il est légitime d'interroger la pratique de «reconnaissance» d'un mouvement religieux nouveau en France. Ce sont les services fiscaux qui en définitive accordent ou non cette reconnaissance ou, lorsque le mouvement se heurte à leur refus, les tribunaux. Ainsi, si la liberté d'association est totale, force est de reconnaître que les avantages accordés aux associations culturelles conduisent à un processus de reconnaissance, en contradiction avec le principe même de la «laïcité».

Les questions posées par l'Islam en France, mais aussi par les nouveaux mouvements religieux méritent que soit ouvert sans arrière-pensée un vaste chantier de réflexion sur le sujet. Son objectif premier serait d'éviter qu'une quelconque discrimination soit faite entre cultes «anciens» et cultes «nouveaux». On comprend bien qu'il ne s'agit pas seulement d'une réflexion législative, pour laquelle le rôle du Conseil d'État sera déterminant. Mais aussi d'une réflexion d'ordre historique et «philosophique». Quels sont les critères qui devront être retenus pour accorder à un «culte» les avantages reconnus aux autres ? Le nombre de membres ? L'ancienneté ? Sommes-nous en droit de faire entendre des attentes de notre société occidentale, libérale, fondée sur une hiérarchie de valeurs que nous ne voudrions par voir remises en cause ?

Il me semble que le débat doit être aujourd'hui largement ouvert. C'est bien l'intention de la Fédération protestante de France qui y invitera les partenaires les plus divers. Il faut sortir du cadre «passionnel» de la lutte contre les «sectes» pour aborder sereinement la question de la place du religieux dans la société contemporaine.

Jean Arnold de Clermont, né en 1941, marié, quatre enfants, a étudié la théologie à la faculté protestante de Paris. Pasteur depuis 1967, il a créé un centre protestant pour la jeunesse à Bangui (Centre Afrique). Pasteur à Rouen (1978-1985), il a été président du Conseil régional Nord-Normandie de l'Église réformée de France (1985-1994), puis président de la maison d'édition de l'Église réformée de France. Il participe au dialogue avec les Églises anglicanes des îles britanniques (Comité permanent luthéro-réformé) depuis 1992.

Xavier MORALES

L'ange du frère Angélique

Une vision de l'Annonciation du Prado

Du frère Jean de Fiesole, autrement appelé *Fra Angelico*, «le frère Angélique» (vers 1395-1455), plusieurs représentations picturales de l'Annonciation subsistent. L'Annonciation est l'occasion, en peinture, d'un *mystère angélique* : l'apparition d'un ange, d'un invisible, dans l'espace visible, figuratif du tableau.

La première des Annonciations (vers 1430), peinte pour l'église conventuelle de la communauté des dominicains de Fiesole et exposée actuellement au Prado, est peut-être la plus angélique de toutes. Car dans cette toile de dimensions imposantes (194 cm x 194 cm), l'ange est au centre. Venu du ciel, il s'est posé sur terre, et un instant, l'être de mouvement qu'il est par nature s'accorde à la solidité de la terre, au quasi-repos de notre monde qui se meut si lentement. L'ange s'impose au regard, il est littéralement imposant.

L'ange effroyable

« Tout ange est effroyable ». Rilke, dont je cite les premiers mots de la deuxième *Élégie de Duino*, a donc raison : cet ange central qui s'impose à mon regard est effrayant à force d'être là. Entendons-nous : il ne fait pas peur, comme les horribles démons des tentations de Saint Antoine. Non, il ne fait pas peur, il ne fait pas fuir. C'est plutôt que sa présence dégage une telle puissance d'être là, d'être indéracinablement central ! Rilke parle dès la première *Élégie* de « sa présence plus intense », *seinem stärkeren Dasein*, une présence « que nous pouvons à peine supporter », une présence qui suscite la crainte. La crainte est l'expérience d'une présence trop présente, d'une présence qui nous dépasse, d'une puissance de présence qui nous fait presque plier sous le poids, basculer sous le souffle. Cette crainte révérentielle est l'apanage de Dieu, et voici justement un être tout proche de Dieu et envoyé par lui, un messager de la puissance d'en haut.

Quel paradoxe que ce tableau ! D'une part, tout en lui, les couleurs en pastel de rose, de bleu, de vert, les gestes empreints d'une grande délicatesse, les volumes et les courbes, irradiant une douceur pacifique, rassurante. Il ne faut pas que Marie, la petite servante du Seigneur, soit effrayée par cet être surnaturel qui pénètre soudainement dans sa chambre : « N'aie nulle crainte. » Et d'autre part, il y a cette force imposante, cette figure qui s'impose au centre, cet ange qui fait irruption et occupe avec puissance une place dans notre monde – au contraire de l'ange qui chasse Adam et Ève, en haut à gauche, et qui n'est qu'un buste flottant, sans consistance, sans incarnation.

Oui l'ange Gabriel est incarné : il s'impose parce qu'il prend de la place, il s'impose de tout le poids de la matière, et d'une matière non pas inerte, ni éthérée, une matière pour l'occasion, mais d'une matière *animale*. L'ange que l'on voit sur cette Annonciation est animal, comme les Vivants de la vision d'Ézéchiel. En face de la fragile humanité de la Vierge, et reléguant la déchéance de nos premiers parents au second plan, l'ange déploie ses ailes inhumaines. Les plumes sont celles d'un animal, le paon, et leur marron semé d'yeux évoque les fauves puissants, les forces sauvages de la nature luxu-

riante et brute. De fait, l'ange central fait transition entre trois « sites » : 1. le ciel, Dieu le Père en haut à gauche, dont on voit les mains, c'est-à-dire la surnature ; 2. la terre, l'exubérance naturelle, la jungle d'où ont l'air de fuir Adam et Ève, nature tropicale et étouffante, espace de la chute, qui occupe le tiers gauche du tableau ; 3. l'ordre maîtrisé de la maison de la Vierge, espace du rachat, qui remplit les deux tiers droits. Cette maison est posée par-dessus la terre, son sol de marbre rétablit la solidité du « plancher des vaches » et *sauve* des insécurités de la glaise déchue.

L'ange fait transition, ou plutôt, il représente analogiquement, lui, le spirituel soudain animal, l'invisible soudain imposant, une transformation générale qui perturbe, brouille, estompe le tranquille et désespérant cloisonnement entre ces trois sites. Le ciel, la terre, l'humanité qui y habite, ne sont plus séparés. C'est justement cette nouvelle que vient porter l'ange ! Et l'irruption de l'ange commence déjà la transfiguration de la matière. Dans le mouvement de se poser sur le marbre, face à la Vierge, une échancrure du manteau rose de l'ange laisse voir le vert du revers du manteau et le bleu de sa chemise. Aussitôt, ces couleurs cachées sous le manteau et dévoilées par le mouvement du messager contaminent le marbre sur lequel l'ange pose ses pieds en nuances vivantes, de sorte que le vivant venu du ciel (l'ange) envahit l'inerte tiré de la terre (le minéral) par l'intermédiaire du vêtement qui le couvre. Le bleu constellé du plafond met un ciel dans la maison, ouvre la maison fabriquée par l'homme sur l'infiniment haut, et les ailes ocellées désignent un regard multiplié, un regard qui embrasse tous les espaces, qui les contient tous, celui de Dieu et de son dessein.

L'ange n'est en fait que temporairement le centre. Il est le centre du tableau, le centre de ce mouvement d'invasion de la matière par l'esprit, du haut gauche (Dieu) au bas droit (Marie la créature), en passant par l'humanité primitive, « un peu moindre qu'un Dieu », placée au-dessous de la main de Dieu, au-dessus de l'ange Gabriel. Mais dans l'ordre du rachat, qui concerne les deux tiers droits du tableau, le véritable centre, l'auteur réel de cette transformation, est Dieu le Père. Son dessein pour les hommes, avant d'être annoncé à Marie, avait été révélé au prophète Isaïe, dont on voit la face, sculptée sur le linteau de la maison, au milieu de ces deux tiers droits.

Le surnaturel et la féerie

Revenons pourtant à l'ange. La matérialité qu'il assume n'est pas simplement le support nécessaire de son invisibilité naturelle, le subterfuge pictural qui fait apparaître et montre les symboles du code iconologique (« ceci est un ange, car il a des ailes »). Sa matérialité ne s'excuse pas ; excessive, en tout cas animale, elle est *merveilleuse*. Elle est merveilleuse, car en assumant cette matérialité presque sauvage, l'ange transforme la matière, lui donne soudain par surimposition, en se posant sur elle, les caractères de l'angélique, c'est-à-dire sa douceur évanescence (couleurs) et son mouvement (ondes du marbre). Bref, il fait surgir le surnaturel dans la matière.

L'ange est lui-même au seuil entre nature et surnaturel : être créé, il appartient donc au monde extra-divin, à ce qui obéit à une nature. Mais il porte les messages de la grâce, de ce qui échappe à la nature, de ce qui est absolument libre et gratuit, le surnaturel. Osera-t-on dire qu'il y a quelque chose de *féerique* dans cet ange ? La fée est classée au rayon « phénomènes surnaturels », et pourtant elle appartient à la nature, à la terre, elle est un génie de la matière. Le féerique fait trembler les dimensions du monde, il est toujours de l'ordre de l'irruption du surnaturel dans la nature. À défaut, donc, de pouvoir employer au sens strict l'adjectif « surnaturel » pour l'ange, on pourrait dire alors qu'il est féerique. C. S. Lewis, dans sa trilogie de science-fiction, décrivait des anges invisibles et pourtant matériels, invisibles à force de vitesse et de pureté, et pourtant décelables par leur ombre bruissant sur le sol.

Le peintre angélique, ministre du visible, et tout à la fois serviteur de l'invisible, a assumé jusqu'au bout cette visibilité, cette matérialité. Il nous donne ainsi à voir une avant-vision de la matière transfigurée par l'esprit, le mariage du ciel et de la terre, le monde nouveau.

Pour découvrir l'invisible, un autre peintre angélique, ou démonique, William Blake, avait choisi la technique de la corrosion : c'était alors « le mariage du ciel et de l'enfer », une réconciliation des contraires opérée par l'eau-forte qui corrode la surface de la plaque de cuivre. Corroder la surface qui recouvre, c'est découvrir. Mais cette découverte, ce dévoilement, se faisait au prix d'une inversion de toutes les valeurs, car la technique à l'eau-forte fon-

ctionne comme la photographie, par négatif, les creux et les pleins inversent les noirs et les blancs. Fra Angelico choisit la « typologie » Là encore, il s'agit de « gravure » (*typos*), mais non pas sous un mode subversif. Là encore, il s'agit d'un art « défiguratif », comme la plaque de cuivre défigurée par l'eau-forte, mais non violent ! Il n'est défiguratif que parce qu'il fait confiance aux « figures » : ce qui n'est pas visible est représentable par ce qui lui est dissemblable. L'ange invisible est représentable par la visibilité brute de la matière. Bien plus, le visible fait signe vers l'invisible, sans fossé, car l'invisible a envahi de sa grâce le visible, il l'a déjà racheté.

Voir l'illustration page suivante, au verso de la couverture.

Xavier Morales, né en 1975, prépare une thèse sur la théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie.

L'ANNONCIATION

FRA ANGELICO

(1387-1455)

Musée du Prado, Madrid

© Dagli Orti

