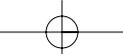


CRÉÉS POUR LUI

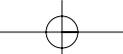


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

CRÉÉS POUR LUI

« Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que omnia propter ipsum (Deum) facta sunt, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers. »

Descartes à Chanut
6 juin 1647, AT V, 53-54.



Sommaire

ÉDITORIAL

Nicolas AUMONIER : **Créés pour Lui**

7

PROBLÉMATIQUE

Régis BURNET et Xavier MORALES : **Créés à l'image de l'homme à venir**

11

Le double mystère de la création de l'homme et de son salut trouve sa vraie lumière dans le Verbe incarné, à la fois image selon laquelle nous sommes créés, et homme à venir vers lequel nous tendons. C'est ce mystère qu'ont voulu manifester l'auteur de la *Lettre aux Colossiens* et la tradition patristique, c'est « la joie et l'espérance » que Vatican II a rappelées au monde.

Laurent LAVAUD : **L'homme pour Dieu**

23

Notre temps est la proie de deux tentations apparemment contradictoires : le repliement de l'homme sur sa valeur intrinsèque et son évanouissement dans le divin. La pensée chrétienne échappe à ce double écueil en affirmant que l'homme ne peut être pour Dieu qu'en habitant pleinement son humanité : c'est là la logique de la Croix révélée en Jésus-Christ.

QUESTIONS DISPUTÉES

Xavier TILLIETTE : **Trinité et création**

37

Pourquoi Dieu crée-t-il le monde ? Et comment la Trinité de Dieu laisse-t-elle sa trace sur ce que Dieu fait ? Comment penser un lien entre la création et cette œuvre particulière de Dieu qu'est l'incarnation du Fils ? De Malebranche à Hegel, en passant par Platon, Schelling, Soloviev et quelques autres, ces questions sont aussi posées à la philosophie.

Jacques ARNOULD : **Évolution et finalité**

53

La querelle est toujours vive entre savants et croyants pour savoir si l'évolution dispense ou non de parler de finalité. Le Christ, maître des temps et de l'histoire, nous en révèle le sens, non pas en nous faisant comprendre le passé, mais en nous ouvrant l'avenir comme un présent toujours neuf.

SOMMAIRE

Andreas-Pazifikus ALKOFER : **La nature, fondement problématique de l'action**

69 Le concept de nature est complexe. En partie factuel et historique, en partie normatif, par l'indisponibilité naturelle à laquelle il renvoie, il est ouvert au progrès technique, mais rappelle à l'action qui se fonde sur lui que tout progrès technique n'est pas synonyme de progrès moral.

Irène FERNANDEZ : **Cassandra**

83 Devant les menaces que font peser sur l'homme les prétentions de l'anthropotechnologie – en l'absence de toute référence morale – devant cette véritable « béance de la pensée », le chrétien est-il condamné au rôle ingrat de Cassandra ?

SIGNETS

Henri CAZELLES : **Citoyens de deux cités**

95 Comment le chrétien devenu par son baptême citoyen de la cité divine peut-il participer à la vie de la cité terrestre ? La réponse de l'histoire, des premiers temps bibliques à l'époque contemporaine, est explicite : il est indispensable d'établir une distinction radicale entre les deux cités, fondée sur des repères moraux d'inspiration religieuse, si contestés qu'il puissent être.

René GIRARD : **Concupiscence et désir mimétique**

111 Le désir est mimétique. Il est bon si l'exemple qu'il suit est bon. Jésus imite le Père et nous en propose l'imitation redoublée par la sienne. L'imitation de Jésus-Christ est ce désir de la bonne imitation, et s'oppose à un mimétisme *rivalitaire* ou concurrentiel cherchant à conquérir la première place.

Paul GUILLON : **Quatre poèmes**

118 *Agonie, Marie, Paris-Bretagne, Anastasis*

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Nicolas AUMONIER

Éditorial

Créés pour lui

LA lettre de Paul aux Colossiens affirme, en parlant du Christ : « Tout est créé par Lui et pour Lui » (*ta panta di autou kai eis auton ektistai*, 1,16) : le Christ est à la fois médiateur et destinataire de la création, et d'une création *ex nihilo*. Or, même si la médiation rédemptrice et la destination créatrice ne peuvent être séparées, ce cahier de *Communio* a choisi de travailler surtout sur la deuxième partie de la formule de Paul : tout a été créé *pour* Lui. Une telle affirmation contient plusieurs difficultés. D'une part, sommes-nous toujours conscients d'avoir été créés *pour* Dieu ? De ne pas être des choses qui seraient seulement faites pour être possédées par Lui, mais d'être bien plutôt des êtres libres destinés à faire de leur vie une réponse à son acte créateur ? D'autre part, si l'homme est pour Dieu, le premier à l'avoir été est le Christ. Le Christ comme fin est le vrai commencement. L'homme est donc pour Dieu par le Christ, ce qui signifie non seulement que l'homme ne peut être pour Dieu sans que Dieu ne soit pour l'homme, mais aussi que l'homme est d'une certaine manière la fin de la création. Sommes-nous en train de renouer avec des causes finales si décriées par les scientifiques auxquelles, comme chrétiens, il nous faudrait recommencer à croire ? Mais l'expression de saint Paul a-t-elle un sens identique à celui des causes finales ?

Il est d'autant plus facile d'instruire le procès des causes finales qu'elles ne disent rien de très précis. Tel dit qu'il se promène *pour* sa santé. Mais la santé n'est la cause finale de la promenade que si

ÉDITORIAL _____ **Nicolas Aumonier**

cela a un sens de se promener *pour* sa santé. Or la santé, comme cause finale de la promenade, semble être un attracteur plus subjectif qu'objectif du désir de se promener. Quelqu'un a dû me dire que cela me ferait du bien et je l'ai cru. Ou bien j'ai peut-être cru en faire moi-même l'expérience. Mais non seulement je puis vouloir me promener en vue d'un autre but que la santé (par curiosité, ou pour admirer le paysage), et la santé n'est pas la seule cause finale de la promenade, mais aussi rien ne me garantit qu'il existe une connexion nécessaire entre la promenade et la santé, de sorte qu'en effectuant l'une, je poursuivrais l'autre, ce qui fait que je peux poursuivre vraiment un faux but, ou poursuivre faussement un vrai but. La critique a donc beau jeu de s'exercer en affirmant que le bien n'est pas ce que je désire en soi, mais seulement le nom que je donne à mon désir. Toutes les causes finales seraient ainsi des projections plus ou moins conscientes de mes désirs, et le refuge de mon ignorance des causes réelles : « la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance ».

Il était courant, dans les milieux biologiques d'il y a quarante ans, d'affirmer que tout ce qui était vrai de la bactérie l'était de l'éléphant, et donc aussi de l'homme, plus petit que ce dernier. Or, l'une des plus belles enquêtes causales qui soient se déroula sur le terrain de la nutrition bactérienne, héritière des mystères de la fermentation du pain et du vin : était-ce un sucre, extérieur à l'organisme unicellulaire bactérien et digéré par lui, qui donnait sa forme à l'enzyme organique capable de le digérer, ou bien ce sucre n'induisait-il qu'indirectement une réponse à sa présence ? En découvrant la possibilité qu'une structure chimique soit indépendante de la structure enzymatique dont elle induisait la présence, les grands biologistes Jacques Monod, François Jacob, André Lwoff et leurs collaborateurs établirent que la capture de ce sucre par l'organisme sélectionnait un type d'action particulière dans cet organisme (en l'occurrence la levée d'un obstacle qui empêchait la fabrication de cet enzyme). La β -galactosidase n'était pas fabriquée *pour* digérer le lactose, mais la présence du lactose à l'extérieur puis à l'intérieur de la bactérie sélectionnait la réponse appropriée. Ce que l'on avait pris pour une cause finale (la production de l'enzyme déclenchée par la présence du lactose *pour* que l'enzyme le digère) n'était qu'un simple processus de rétroaction. Si la description d'une fonction conduisait naturellement l'esprit à admettre une cause finale, l'explication biologique remplace celle-ci par la sélection d'un processus régulé.

Créés pour lui

Or ce n'est pas au sens d'une intentionnalité, ni à la manière d'une fonction biologique que le Christ est celui *pour qui* tout a été créé. L'événement de la Rédemption affecte toute la création, et en bouleverse le sens. La création *par* Lui est *pour* Lui au sens où le Christ récapitule et transfigure tout en Lui. C'est la Résurrection qui convertit le regard et qui est le vrai point de vue à partir duquel toute l'histoire humaine reçoit le sens que le Christ lui donne. Le Christ est donc la fin de l'histoire au double sens de son accomplissement et de son terme. Par suite, le sens l'emporte définitivement sur la valeur. La problématique de la valeur redevient ce qu'elle n'a jamais cessé d'être : païenne et arbitraire puissance d'évaluer. La vie n'est pas une valeur, mais une réalité sauvée par le Christ, et donc créée *pour* Lui. Enfin, la problématique du respect est débordée par l'amour qui embrase et saisit tout. Si tout est créé pour Lui, il ne faut pas seulement s'en tenir au respect de la loi morale, à la manière de Kant, mais il faut prendre conscience de cet amour auquel nous sommes appelés, et aimer vraiment. Si l'homme passe infiniment l'homme, c'est parce que le Christ est aux avant-postes de l'amour immense auquel nous sommes appelés. Le Christ n'est donc pas une *cause* finale, ou une explication rationnelle, fût-ce par attraction rétroactive, qui nous permettrait de dormir tranquilles. Si tout est créé pour Lui, c'est que tout est appelé, par la force de sa Résurrection, à avoir du sens à ses yeux, à Lui être soumis et remis, pour qu'Il le présente au Père dans l'Esprit. Que tout ait été créé pour Lui : tel est le don qui nous est fait, *pour* nous mettre en mouvement. La finalité universelle qu'est le Christ n'est pas une explication causale, mais un appel à aimer totalement.

Nicolas Aumonier, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, enseigne la philosophie à l'École supérieure d'Arts appliqués Duperré, au Lycée Turgot et à l'Université Paris-I Panthéon-Sorbonne. Docteur de philosophie sur « Qu'est-ce qu'une cause dans un micro-organisme ? » (décembre 1999). Prochaines publications : *L'euthanasie*, PUF, collection « Que sais-je ? » (en collaboration) et *Jacques Monod et la causalité biologique*, PUF, 2001. Membre du Conseil de rédaction francophone de la revue *Communio*.

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 L'ÊTRE**,
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-FAYARD

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

Chez votre libraire

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Régis BURNET et Xavier MORALES

Créés à l'image de l'homme à venir

LE *Catéchisme de l'Église catholique*, lorsqu'il parle de la création, s'appuie sur l'hymne de la *lettre aux Colossiens* :

Si Dieu crée avec sagesse, la création est ordonnée : « Tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids » (Sagesse 11, 20). Créée « dans » et « par » (Colossiens 1, 16) le Verbe éternel, « image du Dieu invisible » (Colossiens 1, 15), elle est destinée, adressée à l'homme, image de Dieu, lui-même appelé à une relation personnelle avec Dieu (§ 299 ; cf. § 291).

Néanmoins, si la proposition selon laquelle Dieu a créé le monde par son Verbe éternel est confirmée par le prologue du quatrième Évangile, qui, parlant du « Verbe qui était au commencement auprès de Dieu », dit que « tout est advenu à l'être par son intermédiaire » (*Jean* 1, 2-3), les versets de *Colossiens* présentent une réalité bien plus mystérieuse. Ce n'est pas, en effet, de Dieu, sans distinction personnelle, ni du « Verbe éternel » qu'il s'agit, mais, ce qui est bien plus mystérieux, de « Notre Seigneur Jésus-Christ » (*Colossiens* 1, 3), « le premier-né de toute la création » (*Colossiens* 1, 15), c'est-à-dire *le Verbe incarné, l'homme-Dieu*.

Que veut donc dire l'auteur de *Colossiens*, lorsqu'il affirme que « tout a été créé par lui et pour lui » (*Colossiens* 1, 16), c'est-à-dire par le Christ, image incarnée du Dieu invisible ? Quel sens donner à l'humanité à venir du Verbe créateur ?

PROBLÉMATIQUE ————— *Régis Burnet et Xavier Morales*

Nous proposons d'introduire cette question par deux mises au point : une interprétation du contexte de la *Lettre aux Colossiens*, puis un parcours patristique.

La lettre aux Colossiens

Une expression inscrite dans un contexte très particulier

L'expression *par lui et pour lui* s'insère dans une unité analysable par elle-même : l'hymne des versets 15 à 20. Ce contexte lui confère un statut très particulier puisque l'authenticité de *Colossiens* est fortement discutée et que l'hymne christologique pose des difficultés nombreuses.

1. Depuis le XIX^e siècle, la *Lettre aux Colossiens* a fait l'objet de débats abondants et passionnés¹. En effet, des différences de vocabulaire, de style, de théologie et de situation historique existent avec les lettres authentiques de l'apôtre. Par exemple, *Colossiens* contient 87 mots inconnus des lettres pauliniennes dont 34 sont uniques dans le Nouveau Testament. Elles ont permis à certains exégètes de conclure à une rédaction tardive. Pour ne citer que les questions théologiques, on remarque que l'accent porte davantage sur la place prééminente du Christ que sur sa mort et sa résurrection, source de la justification dans les lettres authentiques ; en ce qui concerne l'ecclésiologie, alors que le Paul authentique réservait le mot « Église » aux petites communautés locales, il l'emploie ici pour désigner une réalité mystique qui ne se peut décrire que par l'image du Corps du Christ² ; enfin, le lecteur de *Colossiens* se voit confronté à une eschatologie déjà réalisée qui domine l'eschatologie future, comme si les chrétiens, par le baptême, étaient déjà ressuscités.

2. Au sein même de la lettre, une entité particulière se détache : l'hymne christologique (1, 15-20)³. Il s'agit sans doute d'un hymne

1. Pour une bibliographie (hélas peu récente) sur la *lettre* : Wolfgang SCHENK, « Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985) » in W. HAASE & I. TEMPORINI (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 25.4, Berlin/New York, De Gruyter, 1987, p. 3327-3338.

2. En 1 Co 12, 12-14, Paul employait certes cette image, mais elle qualifiait les rapports à l'intérieur d'une communauté. Sur ces questions, l'ouvrage de Lucien Cerfaux (*La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, Éditions du Cerf, Unam Sanctam 10, 1942) reste irremplaçable.

3. Pour une étude complète de cet hymne, l'ouvrage le plus récent est celui de Christian STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, Tübingen, Mohr, WUNT II. 131,

Créés à l'image de l'homme à venir

chrétien préexistant et connu des lecteurs, que l'auteur réutilise en le modifiant⁴, afin de pourfendre le faux enseignement des docteurs de la vallée du Lycos : un mélange de théories philosophiques vulgarisées – cynique, stoïcienne, médio-platonicienne –, de religions à mystères – dont la région était friande – et de judaïsme populaire (comme le prouve l'insistance sur les « éléments du monde »). Par cet hymne, l'auteur entend montrer la prééminence absolue du Christ sur la création elle-même, puisque *Ta panta di' autou kai eis auton ektistai*, « toutes choses sont créés par lui et pour lui ».

D'où vient la formule ?

Telle qu'elle se présente, la formule peut avoir plusieurs origines, que les exégètes ont cherché à mettre en lumière.

1. *La théologie proprement paulinienne*. En *1 Corinthiens* 8, 6, Paul affirme : « À nous, un seul Dieu, le Père, de qui tout [vient] et vers qui nous [allons], et un seul Seigneur, Jésus le Christ, par qui tout [vient] et par qui nous [sommes] ». L'idée d'une finalité de la création, et du Christ médiateur de toutes choses, remonte bien au Paul authentique. Seulement, *Colossiens* applique aussi au Fils d'être la finalité, ce que les lettres pauliniennes disaient du Père.

2. *La littérature de sagesse*. La Sagesse, image de la bonté de Dieu (*Sagesse* 7, 26) qui coopère avec Dieu à la création (*Proverbes* 3, 19) puisqu'elle fut créée par lui au commencement (*Proverbes* 8, 22), fournit certains traits définitoires au Christ de l'hymne⁵. Toutefois, l'idée d'une création faite *pour* la Sagesse n'est jamais présente dans l'Ancien Testament⁶. À la limite, l'expression s'approche davantage de la reformulation par Philon d'Alexandrie du thème de

2000. En français : Jean-Noël ALETTI, *Colossiens 1, 15-20*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, Analecta Biblica 91, 1981 dont les résultats se retrouvent dans son commentaire de la lettre (*Lettre aux Colossiens*, Paris, Gabalda, Études Bibliques II, 20, 1993).

4. Pour une proposition récente de reconstruction, voir Jérôme MURPHY O'CONNOR, « Tradition and Redaction in Colossiens 1, 15-20 », *Revue Biblique* 102, 1995, p. 231-241. Les modifications les plus vraisemblables sont, au verset 18, « il est aussi la tête du corps, c'est-à-dire l'Église », au verset 20, « en faisant la paix par le sang de sa croix ».

5. Pour une étude de l'influence des thèmes de la littérature de sagesse sur les lettres pauliniennes, un ouvrage irremplaçable : André FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris, Gabalda, Études Bibliques, 1966.

6. *Ibid.*, p. 211.

PROBLÉMATIQUE ——— Régis Burnet et Xavier Morales

la Sagesse : dans son traité *De Cherubim* (125-127), le philosophe juif (né vers - 20) dit de la création qu'elle émane de Dieu (*huph'hou*) et qu'elle s'origine dans la matière (*ex hou*) par la médiation du Logos (*di' hou*).

3. *L'exégèse juive de la Genèse*. Dans la littérature juive, on trouve de nombreuses déclarations sur la finalité de la création : le monde fut créé pour Moïse, selon certains, pour David, selon d'autres, pour le Messie... Ces affirmations s'appuient sur les récits de la Genèse qui accordent à Adam une sorte de prééminence sur l'univers : de la prééminence à la finalité, le passage s'avère aisé. On peut donc comprendre la formule *pour lui* comme une sorte de *midrash* implicite de la Genèse⁷.

4. *La philosophie stoïcienne*. Dernière influence possible, les spéculations stoïciennes sur le Logos. Pour qualifier l'empire du Logos sur l'univers, les stoïciens faisaient en effet référence aux causes aristotéliennes⁸ pour condenser dans une formule son action. Norden, qui fut le premier à les étudier, nomma ces formules *Allmachtsformeln*, formules d'omnipotence⁹. Ces formules étaient passées dans le discours philosophique sous forme de stéréotype. Les chrétiens auraient pu les connaître grâce aux prédicateurs populaires, vulgarisateurs de la philosophie, dont on découvre aujourd'hui l'importance pour l'Antiquité. Norden prétend même que l'on peut retrouver l'une de ces expressions – figée en formule liturgique – dans la *Lettre aux Romains* (11, 36) : « de lui, par lui et pour lui, tout ».

L'ambiguïté de la formule

L'examen du contexte et des diverses origines possibles de la formule crée certaines ambiguïtés, que l'exégète n'est pas en mesure de résoudre, d'autant que c'est sur elles que s'appuie la féconde théologie qui s'en empare.

1. *La formule est-elle théologique ou liturgique ?* On peut comprendre cette formule comme une élaboration théologique (dont l'origine paulinienne reste à démontrer) de la prééminence du Christ forgée

7. Christian STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, *op. cit.*, p. 157. Le *midrash* est un commentaire assez libre de l'Écriture.

8. Le cas est attesté par Sénèque (*Ep. Mor.* 8, 3, 65).

9. Emil NORDEN, *Agnostos Theos : Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin, Deichert, 1913, p. 240-250.

Créés à l'image de l'homme à venir

pour faire pièce aux erreurs des docteurs de Colosses et assurer l'absolue supériorité du Christ sur les mystérieuses entités citées dans le reste du verset : « trônes », « seigneuries », « principautés », « autorités ». Mais il est également loisible d'y voir une doxologie inspirée des spéculations stoïciennes sur le Logos et les causes d'Aristote : il conviendrait alors de minimiser son contenu et sa fonction théologique.

2. *Le modèle est-il celui du Nouvel Adam ou celui de la Sagesse ?* L'intertextualité mise en place par la formule *par lui et pour lui* plaide, on l'a vu, à la fois pour la thématique du Nouvel Adam d'une création nouvelle et pour celle de la Sagesse de Dieu. Même si, comme le prétendait Bergson, causalité et déterminisme ne sont qu'un, l'angle d'attaque est bien différent. L'image du Nouvel Adam oriente en effet vers l'eschatologie et fait du Christ le but de la création¹⁰. Au contraire, l'image de la Sagesse dirige le regard vers la Genèse et fait du Christ en quelque sorte le modèle et l'étalon de la création.

2. *Le Christ est-il uniquement le médiateur et la cause finale de la création ?* Cette question n'est rien d'autre que la reformulation de la question précédente. À première vue, le jeu des prépositions *par et pour* semble confirmer cette lecture¹¹ : le Christ est médiateur de la *création*. En revanche, le reste de l'hymne unit la création et la *rédemption* comme les divers aspects d'un même processus. D'ailleurs, alors que le début du verset 16, qui est sur le même plan que notre formule, dit : « *en lui furent créées toutes choses* » en utilisant un verbe à l'aoriste (*ektisthe*), notre verset utilise le parfait (*ektistai*). Autrement dit, lorsqu'il n'est question que de la création, on parle de l'événement historique, qui a eu lieu une fois pour toutes (sens événementiel de l'aoriste). Il n'est pas encore question de cause finale : l'événement de la création a eu lieu « dans » le Christ, avec tout le flou que comporte cette expression. En revanche, dans la suite du verset, c'est dans la création comme réalité continue, qui subsiste depuis l'instant où elle est advenue (sens résultatif du parfait), que se dévoile la cause finale. Sans doute, cette précision doit-elle être mise en rapport avec le verset 20 : « par lui [Dieu a

10. « Le Verbe Éternel est le but de l'Universel, comme il en était le point de départ » John Barber LIGHFOOT, *Colossians and Philemon*, London, Macmillan, 1897¹², p. 153.

11. Validée par André FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, *op. cit.*, p. 211.

PROBLÉMATIQUE ————— *Régis Burnet et Xavier Morales*

trouvé bon] de réconcilier toutes choses pour lui ». La cause n'est finale qu'en fonction de la rédemption, exprimée comme réconciliation du monde avec Dieu. Le Christ est bien la clef qui permet d'ouvrir la clef du mystère divin : en lui, création et rédemption sont un. Bref, la création, comme phénomène continu, ouvert vers l'avant par la rédemption, est tournée eschatologiquement vers le Christ comme vers son terme.

De Tertullien à Vatican II

Dans les lignes qui suivent, nous proposons d'ouvrir le thème suggéré par *Colossiens* suivant une ligne de perspective particulière, qui conduit, au fil d'un parcours cavalier, de Tertullien à Vatican II, en passant par la théologie orientale. Pour rapide qu'il soit, ce parcours n'est pas arbitraire, il s'oriente depuis le grand défenseur du salut de la chair et de l'humanité incarnée jusqu'au Concile qui, dans *Gaudium et Spes*, cherche à discerner les éléments d'un humanisme légitime, faisant droit à la matérialité de l'homme autant qu'à sa spiritualité ; et il passe par une théologie qui, en mettant en avant la notion de divinisation, assume, moyennant cette transfiguration, l'entière humanité, jusque dans sa corporalité. La façon dont l'Église de Vatican II a voulu se réapproprier la tradition patristique, et en particulier la tradition orientale, est ainsi justifiée par la nécessité, dans le dialogue avec le monde, d'accueillir la requête de l'homme à la recherche d'un humanisme qui fasse droit à sa liberté, c'est-à-dire à une autonomie où l'homme est norme de lui-même, en proposant de nouveau le Christ, c'est-à-dire justement le Dieu fait homme, comme norme de l'homme.

À l'image du Verbe incarné

Comme les remarques qui précèdent sur *Colossiens* l'ont montré, la médiation et la finalité exprimées par les prépositions de 1, 16 doivent être mises en relation avec le thème de l'image. La création « par lui et pour lui », c'est la création « à son image » (*Genèse* 1, 26). Le « premier-né d'entre les créatures » est aussi « l'image » (*Colossiens* 1, 15), car si « il les a aussi prédestinés à être configurés à l'image de son Fils », c'est « afin qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères » (*Romains* 8, 29).

Où est, en l'homme, l'image de Dieu ? À partir du III^e siècle, la majorité des Pères de l'Église, et en particulier l'école d'Alexandrie,

Créés à l'image de l'homme à venir

rejetant tout risque d'anthropomorphisme, en ont exclu la corporalité et toute la matérialité de l'homme : le corps de l'homme ne saurait être ce par quoi il est créé à l'image de Dieu, car Dieu n'a pas de corps. Pour eux, l'image de Dieu en l'homme réside dans l'une ou l'autre de ses facultés incorporelles, résumées finalement dans sa « logicité », sa faculté discursive qui est empreinte en lui du Logos, du Verbe Dieu ¹².

Cependant, une autre réponse est possible. C'est d'abord Paul lui-même qui l'ébauche en liant le thème de l'image à celui de l'Adam. Cette image à laquelle nous sommes configurés n'est autre que le « deuxième homme » (*I Corinthiens* 15, 47), le « dernier Adam » (*I Corinthiens* 15, 45), dont « le premier » n'était que la « figure » anticipatrice (*Romains* 5, 14), et dont « nous porterons l'image » (*I Corinthiens* 15, 49). Bref, dans le mystère de la création de l'homme, son humanité toute entière, pétrie de terre comme celle d'Adam et habitée par l'Esprit comme l'Adam descendu du ciel, et non seulement l'élément logique en lui, à l'exclusion de sa matérialité, est assumée par celui « à l'image duquel » (*Genèse* 1, 26) il est créé. Et cette image, dans les derniers temps, est manifestée dans le Verbe incarné :

[Dieu] revêtit de ses propres traits l'ouvrage ainsi modelé, afin que même ce qui apparaîtrait aux regards fût de forme divine ¹³.

Lorsque le Verbe de Dieu devint chair, (...) il montra l'image dans toute sa vérité, étant lui-même devenu cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable ¹⁴.

12. Sur l'image de Dieu chez les Pères de l'Église, la bibliographie est abondante. On consultera un rapide condensé dans P. NELLAS, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, Paris, 1989, « L'archétype de l'homme : le Verbe incarné », p. 25-32 ; autre synthèse dans J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961, p. 355-390 ; une anthologie commode est réunie dans A. G. HAMMAN, *L'homme icône de Dieu*, PDF, 70-71, Paris 1998. Les études particulières abondent, surtout sur les théologiens alexandrins. Cf. encore Origène, *Hom in Gn* 1, 13, SC 7 bis, qui exclut la corporalité de la ressemblance, tout en citant *Colossiens* 1, 15 ; pour Clément d'Alexandrie, la ressemblance porte entre Logos divin et logos humain, *Protreptique* X, 98, 2-4.

13. Irénée, *Démonstration* § 11, SC 406, p. 99. *Contre les Hérésies*, V, 16, 2.

14. Irénée, *Contre les Hérésies*, V, 16, 2, SC 152. Cf. aussi *Démonstration* § 22, SC 406, p. 115. A. ROUSSEAU repousse néanmoins l'interprétation courante selon laquelle « l'Image de Dieu est le Fils incarné, et c'est à l'image de

PROBLÉMATIQUE ——— Régis Burnet et Xavier Morales

Cette solution est celle que Tertullien, à l'instar de bon nombre de théologiens du II^e siècle¹⁵, a choisie pour défendre le salut de la chair contre les gnostiques. La chair doit être sauvée, car Dieu n'a pas dédaigné de la créer de sa propre main :

En effet, lorsqu'il pétrissait la glaise (cf. Genèse 2, 7), c'est au Christ qu'il pensait, l'homme à venir (homo futurus) (Romains 5, 14), ce que signifie à la fois « la glaise », et « le Verbe chair » (Jean 1, 14), et ce que signifiait alors aussi « la terre ». Voici en effet comment le Père s'adresse au Fils : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Et Dieu fit l'homme », c'est-à-dire justement ce qu'il a façonné, « il le fit à l'image de Dieu », c'est-à-dire du Christ. Car le Verbe est Dieu, lui qui « constitué en image de Dieu, n'a pas considéré comme un crime d'être égal à Dieu » (Philippiens 2, 6).

C'est ainsi que cette glaise qui revêtait déjà alors l'image du Christ à venir dans la chair, n'était pas seulement une œuvre de Dieu, mais une promesse de sa part¹⁶.

La même idée revient dans un autre commentaire de Genèse 1, 26 :

Le passage qui suit distingue entre les personnes : « Et Dieu fit l'homme, à l'image de Dieu il le fit » (Genèse 1, 27). Pourquoi pas « à son image », si celui qui le faisait était unique et qu'il n'y avait personne à l'image duquel il le faisait ? Or il y avait quelqu'un à l'image duquel il le faisait, le Fils, bien entendu, qui, parce qu'il était l'homme à venir (Romains 5, 14) plus certain et plus vrai (homo futurus certior et verior), avait fait en sorte que l'homme soit dit son image, l'homme qui, à ce moment, devait être formé de la glaise, image et ressemblance du vrai homme¹⁷.

Dans le Verbe incarné, l'humanité est plus parfaite, plus vraie, en comparaison d'Adam qui n'en est encore que l'ébauche. C'est donc en regardant vers cette humanité à venir qui sera assumée par Dieu,

cette Image, qu'il contemplait dans sa prescience éternelle, que Dieu aurait modelé la chair du premier homme, car c'est bien en cette chair que réside l'image de Dieu » (p. 258), car « pour Irénée, l'homme a été fait à l'image de Dieu lui-même. (...) [Nul besoin] d'édulcorer le tranchant de cette affirmation » (p. 259). Dans l'Incarnation, « l'Archétype divin lui-même, sans cesser d'être lui-même, s'identifie à son image » (p. 260).

15. W. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 15-19, cite Méliton, Cyprien, Lactance, Irénée...

16. Tertullien, *De Resurrectione Mortuorum*, VI, 3-5, Corpus Christianorum II, 1954, p. 928. Trad. fr. *La résurrection des morts*, PDF 15, Paris, 1980.

17. TERTULLIEN, *Contre Praxeas*, XII, 4, *ibid.*, p. 1173.

Créés à l'image de l'homme à venir

comme vers sa destination, que Dieu façonne l'homme. L'image de Dieu en l'homme, c'est son humanité rachetée, chair et esprit, parce que l'image de l'homme est en Dieu, par le Verbe qui va s'incarner. L'homme, en étant créé à l'image de Dieu, est créé à l'image de l'homme racheté, du nouvel homme.

Or si l'image de Dieu est l'humanité nouvelle du Verbe incarné, le Verbe n'est plus seulement, comme dans la théologie des Apologistes, héritée du stoïcisme, une médiation cosmologique par laquelle Dieu, tout en conservant sa transcendance, fait advenir la création à l'être. Le Verbe n'est plus seulement celui « par lequel » la création advient. Il est aussi la fin de la création, dont l'homme est le couronnement, puisqu'il est la figure de sa perfection. Le Verbe est aussi, parce qu'il est le Verbe qui va s'incarner, celui « pour qui », et plus exactement « vers qui » la création advient. La solution de Tertullien permet de donner à *Colossiens* 1, 16 un sens fort et solide. Le Verbe est à la fois cause motrice, en tant que médiation cosmologique, et cause formelle-finale de la création.

La prédestination du mystère de l'Incarnation

L'idée selon laquelle l'homme a été créé à l'image du Verbe incarné, après une longue éclipse, réapparaît au moment où l'Incarnation est définie comme la « visée téléologique de la création »¹⁸.

Maxime le Confesseur (580-662) présente « le mystère de l'union hypostatique comme le fondement et le but du cosmos » dans la *Question 60 à Thalassios* :

Voilà le mystère grand et caché. Voilà la fin bienheureuse à cause de laquelle toutes les choses ont été constituées (cf. Colossiens 1, 17). Voilà le but divin projeté avant le commencement des êtres, que nous définissons comme « le but projeté par avance, à cause duquel sont toutes les choses, et qui n'est à cause de rien ». Voilà la fin sur laquelle Dieu fixait les yeux lorsqu'il a produit les substances des êtres. Voilà proprement le terme de la Providence et des choses prévues, terme selon lequel a lieu la récapitulation (cf. Éphésiens 1, 10) jusqu'à Dieu de ce qu'il a fait. (...) [Le Verbe, en s'incarnant], a montré en lui la fin à cause de laquelle les choses faites ont clairement reçu le commencement de l'être.

18. À propos de Maxime et de la prédestination de l'Incarnation, cf. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, p. 92-103. L'expression citée se trouve à la p. 92.

PROBLÉMATIQUE ————— *Régis Burnet et Xavier Morales*

*Car c'est à cause du Christ, c'est-à-dire du mystère selon le Christ, que tous les siècles et ce qui est dans les siècles ont reçu dans le Christ le commencement de l'être et leur fin*¹⁹.

L'union entre l'humanité et la divinité, réalisée hypostatiquement dans l'Incarnation du Verbe, est « la fin, le but, le terme » (*telos, skopos, peras*) « à cause duquel » (*di' ho, hou heneka*) Dieu a créé le monde. Le Verbe n'est pas seulement la médiation par laquelle Dieu a créé l'homme, il est aussi, en tant qu'il devait unir à lui l'humanité, la cause finale de la création, on pourrait dire que c'est en lui que l'homme atteindra le lieu final « jusqu'auquel » la création sera récapitulée, et qui n'est autre que la divinité. Maxime fait suivre ici la « récapitulation » de *Éphésiens* 1, 10 de la préposition « pour », *eis*, de *Colossiens* 1, 16 et 1, 20, pour marquer ce but final : l'humanité, couronnement de la création, a été créée par Dieu pour être à terme introduite par lui dans la vie divine, pour être unie à lui dans son Fils. « L'incarnation est aussi la finalité du cosmos, préfigurant en sa Tête l'aboutissement du Dessein : (...) l'avènement du mystère théandrique préconnu dans le Conseil divin.²⁰ »

À ce passage célèbre de Maxime, on peut comparer une homélie de Grégoire Palamas (1296-1359) pour le Baptême du Christ²¹. Pour Grégoire, le Christ, lors de son Baptême, accomplit ce qui avait mal tourné lors de la création d'Adam : dans sa divino-humanité, l'homme est remodelé « à l'image de la nature trihypostatique », c'est-à-dire à l'image de la Trinité qui est « l'Archétype de l'image qui se trouve dans nos cœurs »²². Il n'est donc pas question que l'image selon laquelle l'homme est créé soit le Verbe incarné : c'est la nature divine. Cependant, la conformation à cet Archétype, voulue lors de la création comme sa fin, n'est vraiment accomplie que par l'Incarnation du Verbe :

La fondation même du monde, depuis le commencement, regardait vers lui, qui est baptisé ici-bas comme Fils de l'homme, et qui est désigné par le témoignage d'en haut comme l'unique Fils bien-aimé

19. Maxime le Confesseur, *Question 60 à Thalassios*, PG 90, col. 621, A 6-15, B 8-12.

20. A. Riou, *op. cit.*, p. 97-98.

21. Grégoire Palamas, *Douze homélies pour les fêtes*, trad. J. Cler, Paris, 1987, homélie IV, p. 65-79.

22. *Ibid.*, § 2, p. 68.

Créés à l'image de l'homme à venir

*de Dieu, par qui et pour qui toute chose existe, comme dit l'Apôtre (Colossiens 1, 16). Par conséquent, la création de l'homme, au commencement, se produisit pour lui, car l'homme fut façonné à l'image de Dieu, afin qu'un jour il puisse contenir l'Archétype. Le commandement donné par Dieu (...), les paroles et les œuvres de Dieu (...), toutes les réalités supra-célestes (...), tendaient vers ce but : l'économie divino-humaine qu'ils ont servie du début jusqu'à la fin. Oui, la bienveillance est la volonté primordiale, bonne, et parfaite de Dieu ; et le Christ est le seul en qui le Père mette sa bienveillance, se repose, et se plaise parfaitement*²³.

En rapportant la « volonté primordiale » de Dieu à la bienveillance à l'égard du Christ, c'est-à-dire du Verbe uni hypostatiquement à l'humanité, Grégoire donne à l'Incarnation une antériorité logique à l'égard de la création : Dieu a prédestiné l'Incarnation avant de prédestiner la création ! C'est en ce sens que l'Incarnation est le but, la cause finale de la création de l'homme à l'image de Dieu. On entrevoit une réponse originale à la question *Cur Deus homo* ? Pourquoi Dieu s'est-il incarné ?

De fait, les remarques que L. Veuthey fait dans son petit livre sur Jean Duns Scot (1266-1308)²⁴ pourraient s'appliquer à ce passage de Grégoire Palamas²⁵ : « la raison de la création » est aussi « la raison de l'Incarnation » : c'est la réponse d'amour infini à l'amour infini de Dieu, réalisée en premier lieu et le plus parfaitement dans l'union hypostatique du Verbe avec l'humanité, puis destinée à être réalisée dans les hommes rachetés. Dans l'ordre des intentions, vient d'abord le Christ, puis l'humanité qui, dans le Christ comme en son couronnement, sera unie à Dieu, puis toute la création, car « Dieu veut le monde sensible pour l'homme prédestiné » et « l'homme est donc le but et la fin de la création »²⁶.

23. *Ibid.*, § 12, p. 78-9.

24. L. VEUTHEY, *Jean Duns Scot*, Paris, 1967, cf. p. 78-92.

25. Ce passage pourrait être amplifié par la comparaison avec Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, chap. 6, SC 361, p. 120-125, et l'opuscule de Nicodème l'Hagiorite traduit par P. NELLAS dans l'ouvrage cité plus haut.

26. Ox. 3 d 32 q un. n. 6 cité d'après VEUTHEY.

Créés à l'image de l'homme à venir

L'humanité est devant nous

Lorsque le Concile Vatican II reprend l'interprétation de Tertullien étudiée plus haut, son but est bien de définir un « homme nouveau » (Éphésiens 4, 24), un homme pour l'avenir, qui n'est autre que le Christ :

Finalemment, le mystère de l'homme ne trouve sa vraie lumière que dans le mystère du Verbe incarné. Car Adam, le premier homme (1 Corinthiens 15, 45a), était la figure de l'homme à venir, le Christ Seigneur (Romains 5, 14). Le Christ, dernier Adam (1 Corinthiens 15, 45b), dans la révélation du mystère du Père et de son amour, manifeste plus pleinement l'homme à l'homme, et dévoile sa vocation si élevée. (...) Celui qui est l'image du Dieu invisible (Colossiens 1, 15) est l'homme parfait, qui rend aux fils d'Adam la ressemblance divine qui avait jusqu'alors été défigurée par le premier péché²⁷.

La norme de l'humanité n'est pas le « premier homme ». L'homme n'a pas à chercher son sens dans une origine passée qui ne peut plus être atteinte depuis la chute, et qui n'était de toute façon qu'une ébauche, la figure de « l'homme parfait » encore caché. Il ne trouvera pas sa vocation dans un retour vers soi et l'obscurité de sa naissance, de ses désirs, de ses échecs. La norme de l'humanité n'est pas en deçà, mais au-delà d'elle-même ; on ne la trouvera pas dans un homme primordial, ou dans une prétendue antériorité de soi à soi, mais dans une Parole qui vient du dehors, et qui est en même temps « l'homme à venir ». C'est une formidable espérance pour tout homme : *dans le Christ, l'humanité est devant nous*, fondée dans ce qu'elle est prédestinée à devenir, par la foi et dans l'union avec Dieu dont les dons de grâce la parfument. C'est bien ce que l'auteur de *Colossiens* voulait annoncer : que la création n'est pas fermée dans son origine manquée, mais ouverte par la rédemption et tournée vers l'union avec Dieu comme vers son terme.

Régis Burnet, né en 1973, ancien élève de l'ENS, agrégé de lettres modernes, travaille à une thèse sur le genre épistolaire chrétien. Auteur avec C. Bizot de *Pierre l'apôtre fragile*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

Xavier Morales, né en 1975, ancien élève de l'ENS, agrégé des lettres, prépare une thèse sur la théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie.

27. *Gaudium et Spes*, § 22.

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Laurent LAVAUD

L'homme pour Dieu

S'INTERROGER sur la relation de l'homme à Dieu ne revient pas à poser une question annexe ou périphérique de l'anthropologie. Il ne s'agit pas, parmi les diverses dimensions qui définissent l'humanité, de se situer dans un secteur particulier qui serait celui de la capacité de l'homme à se tourner vers Dieu. Car la réponse à la question : « l'homme peut-il être pour Dieu ? » engage la compréhension globale de ce qui définit notre humanité. Selon la réponse qu'on y apporte, on ne parlera pas du même homme. Il ne faut donc pas commencer par définir ce qu'est l'homme pour poser ensuite, comme en surplus, la possibilité de son rapport à une éventuelle transcendance. C'est bien plutôt la possibilité ou l'impossibilité de ce rapport qui oriente au préalable notre vision de l'homme et de son rapport au monde.

Or on ne pourra penser justement la relation de l'homme à Dieu que si l'on définit un équilibre qui évite et la dilution de l'homme en Dieu et la réduction de Dieu à la mesure de l'homme. Dans le premier cas, l'identité individuelle de l'homme est envisagée comme ce qui doit être dépassé pour adhérer à l'unité du principe. On ne pourrait tendre vers Dieu qu'en s'épurant de soi, qu'en abandonnant tout ce qui constitue la particularité propre à chaque individu. Dans le deuxième cas, il s'agit de définir une absolue autonomie de la raison humaine. En ce sens, la fin de l'homme doit pouvoir être pensée indépendamment de l'affirmation de l'existence de Dieu. Historiquement, la première position dégagée trouve un représentant

PROBLÉMATIQUE _____ **Laurent Lavaud**

éminent dans le courant néoplatonicien, avec lequel le christianisme a dû, au début de son histoire, à la fois entrer en dialogue et marquer sa différence. La seconde position s'enracine, elle, dans la conception kantienne de la liberté humaine.

Cependant certaines représentations contemporaines du rapport de l'homme au divin s'apparentent de façon plus ou moins lointaine à ces courants de pensée, ou en constituent des dérivées. On peut rapprocher du premier courant toutes les formes de religiosité pour lesquelles la progression vers le principe divin passe par l'annihilation progressive du moi. Que l'on pense ici par exemple à la fascination qu'exercent aujourd'hui les spiritualités orientales sur les sociétés occidentales. De la branche kantienne dérive une forme moderne d'humanisme athée où les normes de l'action humaine ne se définissent que par une régulation interne à la raison universelle. Or, l'opposition immédiate de ces deux manières de se représenter – ou de refuser de se représenter –, dans la société actuelle, la relation de l'homme au divin masque une connivence profonde. Une fois consommée la mort philosophique de Dieu annoncée par l'athéisme contemporain, l'Absolu n'a pas pour autant été totalement éradiqué de la conscience humaine. Refoulé, si l'on peut dire, il revient au galop sous les formes les plus diverses.

Le défi pour la réflexion chrétienne est donc de définir, entre ces deux pôles extrêmes et secrètement connivents, une manière propre de penser la relation de l'homme à Dieu, où aucun des deux membres ne se trouve sacrifié à l'autre. Le pivot central de cette réflexion sera constitué par la notion de *personne*, c'est-à-dire par la capacité de tisser une relation avec autrui qui non seulement préserve, mais encore fortifie la liberté de chacun. C'est bien sous la forme d'une relation libre, de personne à personne, qu'il faudra envisager la relation de l'homme à Dieu. Notons cependant que les deux libertés en jeu dans cette relation ne sont pas réductibles l'une à l'autre : il faudra prendre soin d'articuler deux modes de libertés, infini en Dieu et fini en l'homme. En approfondissant donc l'enracinement de la liberté humaine dans la liberté divine, se révélera un trait de l'homme que le christianisme seul nous donne à penser pleinement, et que l'on peut décrire en deux temps. Tout d'abord, l'existence humaine ne se réduit pas à sa simple et immédiate facticité : elle s'enracine dans une origine et tend vers une fin. Cette origine et cette fin coïncident en Dieu : l'homme vit par Lui et pour Lui. Ensuite, et c'est là le point essentiel, il ne s'agit pas de penser notre rapport à cette ori-

L'homme pour Dieu

gine et à cette fin comme une extase vers une transcendance qui surplomberait de haut notre existence. Être pour Dieu ne signifie pas que l'homme se divinise en fuyant son humanité. L'homme n'est pleinement pour Dieu que dans la mesure où il tisse une relation avec lui dans sa propre histoire : c'est ce que nous annonce le christianisme.

La conversion vers le principe

On ne saisira profondément la manière dont la philosophie aborde la question de la fin de l'homme en Dieu que si l'on pose aussi parallèlement la question de son origine. Comprendre comment l'homme tend vers Dieu requiert de comprendre comment il vient de Dieu. Or dans la pensée de Plotin, fondateur du néoplatonisme, l'existence humaine ne s'explique que par une dégradation progressive de la puissance qui émane du principe. Entre l'âme humaine et l'Un, on trouve deux niveaux intermédiaires : celui de l'âme du monde, dont s'est détachée l'âme individuelle, et l'Intellect qui est à la fois le premier être qui émane de l'Un et le principe d'engendrement de l'âme du monde. Cela signifie que l'identité de l'homme est une identité déchue : l'âme n'est devenue humaine que par l'oubli de ce qu'elle était originellement. L'individu est vraiment lui-même non pas en assumant et en habitant sa condition au sein de la nature sensible, mais au contraire en se détournant de celle-ci pour se convertir vers sa destinée intelligible. Pour le dire de façon un peu abrupte, l'âme ne peut trouver son salut et revenir vers le dieu qu'en se « déshumanisant ». Ce qui implique principalement deux choses. En premier lieu, qu'elle se dépouille de tout ce qui définit son identité particulière : l'âme individuelle doit renoncer à être elle-même pour amorcer un mouvement de conversion vers l'origine. En second lieu, qu'elle délie tous les liens qui l'attachent à son propre corps : car le corps est justement la manifestation première de l'isolement et de l'affaiblissement de l'âme qui s'est pour ainsi dire éloignée d'elle-même.

On mesure ici l'écart avec la pensée chrétienne pour laquelle ce n'est qu'en s'humanisant pleinement que l'homme parvient à Dieu. Les deux attitudes dégagées dans le néoplatonisme se trouvent donc totalement renversées. Tout d'abord l'homme ne tendra vers Dieu qu'en investissant ce qui définit son identité individuelle, ou pour

PROBLÉMATIQUE _____ **Laurent Lavaud**

être plus précis son identité singulière. Définissons en effet l'identité individuelle d'un homme comme ce qui le distingue biologiquement de tous les êtres humains alors que son identité singulière sera constituée par son histoire propre, absolument irréductible à toute autre. C'est en donnant sens à son histoire personnelle que l'homme peut vivre pour Dieu et non en exténuant ses forces spirituelles à chercher un ailleurs inaccessible. De même le corps ne doit pas être vécu comme un obstacle à notre rapport à Dieu. Il est la médiation première par laquelle la personne humaine se constitue comme être de relation. Si c'est donc l'homme tout entier qui doit trouver sa fin en Dieu, il ne pourra y parvenir en faisant l'économie de son propre corps.

Un autre point de divergence entre le christianisme et le néoplatonisme est constitué par la conception de l'altérité entre l'homme et le divin. Dans le néoplatonisme, le principe est conçu comme l'absolument autre : il n'y a aucune commune mesure entre l'Un et l'ensemble de la réalité qui en émane. Pour éviter toute confusion entre le principe et ce qui en procède, Plotin affirme que l'Un est à la fois au-delà de l'être et de la pensée, qui sont les premiers produits de la puissance jaillissant de l'Un. Il y a donc dans le système un hiatus originel entre l'Un et le non-un, entre l'identité du principe et la multiplicité du réel. La question centrale est alors : quelle relation peut-on établir avec ce qui est au-delà de toute relation ? Si l'on prend au sérieux l'Absolu, comme le fait le néoplatonisme, il faut, semble-t-il, préserver son isolement, sa solitude radicale. Être pour le divin revient alors nécessairement à tendre vers lui sans jamais pleinement l'atteindre. L'homme ne rencontre jamais sa fin dans le principe divin : il alimente un désir toujours déçu, mais toujours renouvelé, parce que se nourrissant d'une altérité irréductible. Pour que la fin de l'homme puisse être véritablement Dieu lui-même, il faudrait en définitive que symétriquement Dieu puisse être pour l'homme : ce qui est inconcevable dans le néoplatonisme.

Le christianisme, quant à lui, pense l'altérité en préservant à la fois la distance entre le Créateur et sa créature, et la possibilité de tisser une relation entre la personne divine et la personne humaine. C'est que dans la réflexion chrétienne l'altérité de Dieu est précédée par l'altérité en Dieu : la relation de l'homme à Dieu est, si l'on peut dire, préfigurée par la relation entre les personnes de la Trinité, et plus précisément, comme on le verra, par la relation du Fils à son Père. Ce qui nous importe pour l'instant est que la relation à l'Absolu

L'homme pour Dieu

n'est plus aporétique dans la mesure où, par la Trinité, la relation se trouve intégrée dans l'Absolu. L'altérité de l'homme est accueillie par avance dans l'être même de Dieu.

La conformité à la loi

Mais avant d'approfondir la méditation chrétienne de la relation de l'homme à Dieu, il nous faut interroger la possibilité de poser une fin pour l'homme indépendamment de l'affirmation de l'existence de Dieu. Il va s'agir ici de penser, aux antipodes de la position néoplatonicienne, une intériorisation de l'Absolu dans les limites du sujet humain. Cette intériorisation a lieu dans le cadre de la pensée kantienne par la réflexion sur la loi morale que la conscience humaine rencontre en elle-même comme un « fait » de la raison. Du point de vue moral, l'homme se définit pour Kant par sa capacité à obéir à la loi qui lui est fixée par sa raison. Ce qui signifie que la raison humaine est autonome : elle a la propriété de tirer d'elle-même la loi qui doit régir la volonté, sans avoir besoin de la recevoir de l'extérieur (auquel cas on dirait qu'il y a hétéronomie de la loi par rapport à la raison). La liberté se définit pour Kant par cette coïncidence entre la volonté et la loi dictée par la raison : elle n'est rendue possible que si la volonté est « pure », c'est-à-dire si elle est totalement désintéressée, si elle obéit à la loi sans chercher à en tirer un quelconque profit.

Par rapport à notre recherche, deux points de la réflexion kantienne doivent retenir notre attention. Le premier repose sur cette autonomie de la raison humaine. Le danger qu'elle fait courir à l'homme est, pour le dire brièvement, de court-circuiter la grâce, c'est-à-dire de confisquer l'ouverture au don gratuit de Dieu. Certes, la loi morale, par son caractère absolu, dépasse d'une certaine manière l'humain. Elle ne saurait être réduite à une norme pratique que l'homme se fixerait à lui-même pour s'orienter dans l'action. L'homme ne fait que découvrir en lui ce principe, il n'en est pas le maître. Pourtant la loi morale ne constitue pas non plus un principe divin. La loi n'est pas, comme dans la Bible, le signe de la présence de Dieu dans l'histoire de l'homme. C'est là que réside toute l'ambiguïté de la loi morale kantienne. Elle introduit au cœur de l'homme un absolu qui, sans se réduire à l'homme concret empirique, n'ouvre pas non plus à la transcendance de Dieu. Entre l'homme *a priori*, doué de facultés

PROBLÉMATIQUE _____ **Laurent Lavaud**

pures, et l'homme historique, toujours intéressé dans l'action, un abîme s'ouvre qu'aucune grâce divine ne saurait combler.

Le deuxième point qu'il faut souligner est le fait que pour Kant l'homme doit être considéré « comme une fin en soi et jamais comme un moyen » (c'est là la seconde formulation de l'impératif catégorique qui traduit l'exigence de la loi). La définition de l'homme comme fin en soi est profondément liée à l'autonomie de la raison humaine. Cette autonomie permet à Kant d'envisager l'homme comme une personne, c'est-à-dire comme un être qui a une valeur absolue, à la différence des autres êtres ou choses de la nature qui n'ont de valeur que pour nous. Cette valeur absolue, intrinsèque de l'homme fonde selon Kant la dignité de la personne humaine. Tout semble donc dit : l'homme est l'être qui trouve sa fin en lui-même, et la question de son être pour Dieu semble dans le fond n'être qu'une question seconde, voire superflue. Il reste cependant que si l'on conteste la totale autonomie que Kant accorde à la raison humaine, il faudra aussi repenser la valeur absolue de la personne humaine, dont le socle est justement constitué par cette autonomie. Il ne s'agit pas de nier ou même de contester la dignité absolue de la personne (Kant est d'ailleurs sur ce point l'héritier du christianisme), mais de rechercher si cette dignité peut réellement trouver son fondement ultime dans l'homme seul.

Le champ de la réflexion morale n'évite pas, cependant, la question de l'existence de Dieu. Dieu a bien, chez Kant, une place et une fonction, mais pour ainsi dire à l'horizon de la liberté humaine. Sa fonction est de garantir la possibilité de ce que Kant appelle le « souverain Bien », c'est-à-dire la possibilité de l'accord entre la vertu et le bonheur. Si Dieu est requis, c'est donc essentiellement selon Kant pour que l'homme puisse être heureux en étant libre, c'est-à-dire en obéissant à la loi morale. Or la possibilité de la coïncidence entre le bonheur et la vertu repose elle-même sur la possibilité de l'harmonie entre la nature et la liberté : Dieu doit être postulé comme créateur d'un ordre naturel qui ne contredise pas l'accomplissement de la liberté. C'est donc, si l'on peut dire, une eschatologie régulatrice que construit la philosophie kantienne : l'ensemble de l'histoire humaine doit être lu « comme si » elle tendait vers une fin constituée par cette harmonie espérée entre la nature et la liberté. Dieu se définit donc comme un « postulat de la raison ». C'est en effet ce postulat qui seul permet de soutenir l'espérance en une réalisation finale de la liberté dans la nature.

L'homme pour Dieu

Cependant il faut bien souligner l'écart entre le « fait de la raison » que constitue la loi morale et le « postulat de la raison » qui réside dans l'affirmation de l'existence de Dieu. Rien n'empêche en définitive de penser la destination morale de l'homme indépendamment de tout rapport à Dieu. La liberté n'a d'autre fondement que le pur jeu des facultés humaines que sont la raison et la liberté. L'homme sans Dieu demeure donc un homme libre. En d'autres termes, nul n'est besoin de la foi pour que la morale soit sauve. Le lien établi par Kant entre la dimension morale de l'homme et sa destinée eschatologique est finalement assez fragile du fait de la dissymétrie entre la première et la seconde. Il lui manque, pour renforcer ce lien, une méditation approfondie de l'Incarnation. Kant ne retient en effet que la dimension humaine du Christ : celui qu'il appelle le « saint de l'Évangile » doit servir de modèle aux autres hommes dans la mesure où en lui la liberté, c'est-à-dire la soumission de la volonté à la loi morale, a été accomplie de façon parfaite. La considération de la divinité du Christ ne doit pas intervenir ici selon Kant : c'est la seule perfection de l'homme qui pourra avoir valeur d'exemple.

Pourtant, en focalisant sa réflexion sur la seule nature humaine de la personne du Christ, Kant court-circuite une nouvelle fois le rapport à Dieu et s'interdit de penser la nécessaire solidarité entre les deux dimensions de la fin de l'homme, à savoir sa finalité en l'homme et sa finalité en Dieu. Car, comme nous allons le voir, cette solidarité ne trouve sa pleine révélation que dans la compréhension de ce qui nous est manifesté par la personne du Christ.

La relation filiale

La question anthropologique de la fin de l'homme ne peut faire ici l'économie d'un prolongement christologique. Car l'équilibre de la personne du Christ, à la fois totalement pour les hommes et totalement pour Dieu, nous sort de la double impasse où nous étions jusqu'à présent enfermés. Elle évite en effet aussi bien la fuite hors de l'humanité dans le but de s'évanouir dans le divin, que le repliement sur la dignité de l'homme, qui fait de l'affirmation de l'existence de Dieu un luxe sans réelle nécessité.

Consentir à l'initiative divine

Or le point d'ancrage de cet équilibre de la personne du Christ est sa filiation au Père. Ce que nous révèle la vie du Christ est que

PROBLÉMATIQUE _____ **Laurent Lavaud**

fondamentalement l'être pour Dieu n'est pas une initiative de l'homme. Pour entrer dans la logique de la filiation, il faut renoncer à voir dans la finalité de l'homme en Dieu un projet spirituel ou moral qui partirait du sujet humain pour s'achever dans le divin. Une telle conception repose en effet sur une double illusion. Tout d'abord l'homme ne peut se hisser de lui-même à Dieu. À force de s'épuiser vers une transcendance toujours insaisissable en ne comptant que sur ses propres forces, l'homme est en danger d'idolâtrie : l'idole constituera en effet un substitut pratique à la transcendance, une fin taillée à la mesure de l'homme, qu'il aura pour ainsi dire toujours disponible sous la main. La seconde illusion propre à une conception de l'être pour Dieu qui partirait de l'homme est de croire que cette initiative humaine apporte quelque chose à Dieu, augmente sa gloire ou sa puissance. Comme le rappelle Irénée : « Dieu n'avait pas besoin de l'homme ¹. » L'homme a été créé de façon absolument gratuite. Aussi en retour la vie de l'homme pour Dieu ne peut être qu'une réponse absolument gratuite, qui ne fait rien gagner à Dieu.

L'être pour Dieu s'inaugure donc par une dépossession, un désaisissement fondamental. Se dépouiller de l'illusion de la maîtrise et consentir à l'initiative divine, tel est le premier pas qui nous fait entrer dans la logique de la filiation. L'enjeu fondamental est ici l'articulation entre ma liberté propre, qui est une liberté finie et la liberté infinie de Dieu. On ne saurait contester, dans le cadre d'une pensée chrétienne, que la liberté humaine est une liberté autonome : sur ce point le christianisme et le kantisme sont en accord. Mais la divergence apparaît lorsque Kant tente de faire reposer la valeur intrinsèque de l'homme sur cette seule autonomie. L'homme s'absolutise alors, au double sens où il se prend lui-même comme absolu et se coupe ainsi de toute relation. L'autonomie déchoit alors en indépendance. Or le mouvement authentique de la liberté est justement le mouvement inverse : la liberté fait l'expérience de sa propre finitude et éprouve sa dépendance radicale vis-à-vis d'une autre liberté, infinie, qui ne cesse de venir à elle pour l'alimenter. L'autonomie de la liberté ne doit pas être vécue comme une autocratie, mais comme le signe premier de ce que je suis donné à moi-même par Dieu.

1. Irénée, *Adversus Haereses*, IV, 14, 1.

L'homme pour Dieu

Voici donc la première figure de la finalité de l'homme que doit nous révéler la christologie : l'ouverture de notre liberté à la liberté infinie dans laquelle elle prend sa source. Cela se traduit en Christ par le consentement à la volonté du Père : « Que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse » (*Luc 22, 41*). Ici réside le lieu le plus profond de rencontre entre la personne humaine et la personne de Dieu : dans le décentrement de ma volonté propre qui permet l'accueil de la volonté de Dieu. On voit qu'il ne s'agit nullement d'une pure et simple annihilation de mon identité : ma volonté n'est pas niée ou contrainte, mais elle est maintenue dans la coïncidence avec celle du Père.

Dieu donc ne cesse de précéder l'homme. Tel est le premier pas pour que l'homme puisse trouver sa fin en Dieu : consentir à l'Amour qui vient vers lui. Mais quelle peut être alors la réponse de l'homme ? Comment peut-il amorcer de lui-même un mouvement de retour vers le Père ? Dans un premier temps, si l'on pose abstraitement l'homme face à Dieu, le fini face à l'Infini, il semble que l'on soit dans l'aporie. Que je reçoive mon être de Dieu, que de la liberté infinie de Dieu jaillisse par une création gratuite ma liberté finie, on peut encore tenter de le penser. Mais que ma liberté finie, déficiente, infidèle, puisse être d'une certaine manière intégrée dans la perfection et l'infinité de Dieu, comment le concevoir ? Encore une fois il faut en passer par le Christ, et ce à un double titre. Tout d'abord, la possibilité pour l'homme de s'offrir à Dieu est préinscrite dans la logique immanente de la Trinité, et plus précisément dans la relation du Fils éternel à son Père. Ensuite, cette possibilité a été révélée dans l'histoire du Salut par l'Incarnation et la résurrection du Christ.

Le Fils pour le Père

La distance infinie entre l'homme et Dieu, entre la créature et le Créateur est préfigurée en Dieu lui-même par l'altérité entre le Fils et le Père. D'une part, l'engendrement éternel du Fils par le Père est ce qui rend possible une création de l'homme par Dieu qui ne soit pas une simple expulsion de la finitude hors de l'être divin. Le fait que l'homme fini reçoive son être de la puissance infinie de Dieu n'instaure pas une séparation ou une rupture entre le Créateur et sa créature, parce que la relation de création est anticipée en Dieu par la manière dont le Fils se reçoit éternellement du Père. De ce fait,

PROBLÉMATIQUE _____ **Laurent Lavaud**

même s'il faut toujours prendre garde, comme l'écrit Balthasar, « à garder une césure entre le « oui » éternel qui exprime la volonté de Dieu à l'égard de lui-même, et le « oui » qui scelle sa décision de créer le cosmos »², l'homme créé, par l'écart même qui le sépare de Dieu, devient participant de la distance d'amour qui relie le Fils au Père.

D'autre part, le Fils est sans restriction pour le Père. On trouve là, à l'intérieur même de la Trinité, le modèle absolu de ce qu'est l'être pour un autre, sans aucune réserve ou retenue. La glorification du Père par le Fils (*Jean* 17, 1) qui se manifeste en plénitude sur la Croix, se réalise éternellement dans la Trinité par cette orientation fondamentale de la personne du Fils vers la personne du Père. En tant donc que l'homme, image de Dieu, a été créé en Christ, image éternelle du Dieu invisible (*Lettre aux Colossiens* 1, 15) il hérite de cet être pour le Père qui définit l'orientation fondamentale de la personne du Fils (nous sommes « héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ », *Lettre aux Romains* 8, 17).

Dieu pour l'homme

Cependant la nature humaine est une nature blessée, et l'image de Dieu en elle est défigurée par le péché. Toutes les difficultés rencontrées pour définir l'être pour Dieu de l'homme s'enracinent ici : l'homme, comme le fils prodigue de l'Écriture, a dilapidé l'héritage reçu de Dieu, et il éprouve en conséquence les plus grandes peines à se saisir lui-même comme originellement tourné vers Dieu. L'image de Dieu en l'homme devait donc être restaurée pour que soit aussi rétablie la finalité de l'homme en Dieu. C'est là le sens de l'Incarnation et de la Rédemption : le Christ par sa mort et sa Résurrection ramène l'homme dans le sein du Père. Une nouvelle fois est pleinement manifeste l'antériorité de l'initiative divine : si Dieu n'est pas pour l'homme, il est impossible de penser que l'homme puisse être pour Dieu. Mais le point essentiel est que la restauration par le Christ de la nature humaine ne signifie pas une projection miraculeuse de l'homme dans le jardin d'Éden, comme s'il s'agissait d'effacer la faute pour revenir aux origines. La possibilité d'être pour Dieu, d'orienter ma vie vers Dieu est toujours confiée à ma liberté, c'est-à-dire que c'est à moi de réaliser cette possibilité dans

2. H. U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, p. 225.

L'homme pour Dieu

mon histoire personnelle. Or l'histoire du Christ parmi les hommes révèle que l'homme qui s'offre pleinement à Dieu doit aller jusqu'à la Croix. La mort du Christ en croix dévoile le sens le plus extrême et le plus essentiel de l'être pour Dieu : un don libre et total de soi qui va jusqu'à l'acceptation de la mort. De plus, dans la Croix se trouve réalisé, de façon extrême et radicale, l'équilibre recherché depuis le début de cette réflexion : la coïncidence absolue entre l'être pour Dieu et l'être pour l'homme. Le Christ en croix est totalement disponible à la volonté du Père, il le glorifie en manifestant l'orientation éternelle du Fils vers le don d'amour du Père. Mais la Croix est aussi le signe de l'amour infini de Dieu pour l'homme : « Dieu à cause du grand amour dont Il nous a aimés, alors que nous étions morts par la suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ » (*Lettre aux Éphésiens* 2, 4-5).

L'homme pour le Christ

La Croix place donc la personne humaine à la jonction de la relation vers Dieu et de la relation vers l'homme. Que notre vie doive passer par la Croix signifie que nous ne pouvons rencontrer Dieu qu'en allant à la rencontre de l'homme, et que symétriquement une relation authentique à l'homme passe par une juste relation à l'amour de Dieu. Mais la Croix a aussi une dimension eschatologique, c'est-à-dire qu'elle dessine l'avenir de l'homme en Dieu : « il a plu à Dieu de tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix » (*Lettre aux Colossiens* 1, 19-20). Que la création soit « pour le Christ » signifie que l'ensemble de son histoire est eschatologiquement orientée vers sa « récapitulation » finale dans le Fils (*Lettre aux Éphésiens* 1, 10). Or, comme l'écrit Balthasar, « le point d'insertion du monde dans le Fils assure du même coup sa position dans la Trinité »³. Dire que l'homme est « pour le Christ » signifie donc qu'il est appelé, en entrant dans la dynamique du Fils, à pénétrer dans le cœur de Dieu, à participer à la vie trinitaire. De plus, en tant que c'est le Christ qui constitue la « porte » (*Matthieu* 7, 13-14) d'accès à la vie de Dieu, l'homme par la médiation du Fils se trouve offert au Père, participant ainsi au mouvement d'action de grâces par lequel le Fils offre sa propre vie : « quand toutes choses lui

3. H. U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, p. 226.

PROBLÉMATIQUE _____ **Laurent Lavaud**

auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis pour que Dieu soit tout en tous » (*I Corinthiens* 15, 28).

La figure d'ensemble de la finalité de l'homme se trouve alors dessinée. En premier lieu, l'homme ne saurait être pour le Christ sans être aussi pour l'homme. C'est dans l'autre homme que je rencontre le visage de Jésus-Christ « chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Matthieu* 25, 40). Et en second lieu, l'homme en étant pour le Fils se trouve en même temps orienté vers le Père et offert à son amour : ainsi lui est-il donné de prendre part à la gloire du Christ (*Lettre aux Romains* 8, 17).

Conclusion : servir et rendre grâces

Notre époque se caractérise par la conjonction des deux logiques délogées au début de cette réflexion. L'homme a déclaré son indépendance et a confisqué l'Absolu à son profit : l'universalité de l'humain en chaque homme doit garantir sa valeur intrinsèque et son irréductible dignité. Cette première logique peut être décrite dans les termes d'un « titanisme »⁴ humaniste : l'homme qui vit sa relation au divin comme un asservissement tente de prendre sa place. Il faut reconnaître que cette attitude de l'homme est dans une certaine mesure un signe de santé : sa liberté revendique ses droits face à toutes les idolâtries qui menacent de l'aliéner. Mais la liberté humaine est menacée d'étouffement à fonctionner en circuit clos. On assiste alors dans la conscience sociale à un retour de l'Absolu qui en avait été refoulé : une seconde logique, que l'on peut qualifier de « mysticisme abstrait », vient se greffer sur la première. La soif d'Absolu que l'homme ne peut totalement déraciner de son identité spirituelle tend alors à s'investir dans des principes idéalisés qui ont pour trait commun d'être impersonnels. On peut en voir un symptôme dans le succès des sagesses orientales ou dans la fascination pour les religions « new age ». Or, le risque est grand, par un paradoxal retour de balancier, que l'homme lui-même se trouve finalement sacrifié dans ces commerces extatiques avec l'Absolu.

4. Ce terme est emprunté à H. U. BALTHASAR, *La dramatique divine*, p. 368.

L'homme pour Dieu

Tenir ensemble l'histoire humaine la plus concrète et l'exigence d'ouverture à la transcendance, c'est-à-dire penser solidairement l'être pour les hommes et l'être pour Dieu : tel est le projet du christianisme. Et ce double projet trouve une illustration exemplaire dans l'attitude du Christ au soir du Jeudi saint. Le lavement des pieds d'abord, révèle par le geste le plus humble, le plus familier, la figure la plus haute que peut prendre la relation de l'homme pour l'homme : le service de son frère. Mais cette attitude du Christ, dans la dramatique d'ensemble du Jeudi saint, ne doit pas être saisie isolément. Elle doit être inscrite dans la continuité de l'institution de l'Eucharistie. En effet, au moment où il prend le pain et le vin, le Christ commence par « rendre grâces » (*Luc 22, 17 et 19*). La prière d'action de grâces, par laquelle l'ensemble de la personne humaine et de son rapport au monde se constitue en offrande pour le Seigneur, ne fait que prolonger le geste d'agenouillement devant son frère, dont Jésus-Christ a montré l'exemple. Ces deux attitudes entrent dans une même logique, qui est la logique de la Croix, par laquelle à la fois le Christ glorifie son Père et sauve l'humanité de la mort.

Laurent Lavaud, 27 ans, marié. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie.

CAHIERS DE L'ÉCOLE CATHÉDRALE

HANS-URS VON BALTHASAR

Le cardinal Hans-Urs von Balthasar a laissé une œuvre théologique immense. L'École Cathédrale, lieu de formation du diocèse de Paris, en publie deux textes importants : « Théologie et Sainteté » et « Qui est l'Église ? »

Qui est l'Église ?

traduit et présenté par Maurice Vidal, p.s.s.

Source à la fois de réflexion et de méditation, le texte de Hans-Urs von Balthasar offre un regard complet sur le mystère de l'Église. Église, personne à part entière ? Église, corps ou épouse du Christ ? Église, Christ lui-même ? Par sa foi virginale, sa pure espérance et son total amour, Marie, mère de Dieu, en est proposée comme le centre et le modèle.

2001 – prix : 79 F/12,04 €

Théologie et Sainteté

traduit par Maurice Vidal, p.s.s. et présenté par Mgr Philippe Barbarin, évêque de Moulins.

Indispensable pour entrer dans l'œuvre immense laissée par Hans-Urs von Balthasar, ce livre retrace la vie du théologien et permet de mieux connaître sa pensée. La version définitive de « Théologie et Sainteté » y est présentée pour la première fois en français. Elle dévoile sa conception du théologien : « *jamais la connaissance ne doit s'éloigner de l'attitude de la prière initiale pour s'adonner à l'activité cognitive...* ».

1999 – prix : 79 F/12,04 €

Bon de commande

Nom : Prénom :

Adresse complète :

Téléphone :

Oui, je souhaite commander les Cahiers de l'École Cathédrale suivants :

« Qui est l'Église ? » 79 F (12,04 €) × exemplaire(s) :

« Théologie et Sainteté » 79 F (12,04 €) × exemplaire(s) :

Frais de port 15 F (2,28 €) =

Je joins un chèque à l'ordre de l'École Cathédrale, d'un montant de F (ou €)

Je souhaite connaître les publications déjà parues et être régulièrement informé(s) des nouveautés.

Bon de commande à retourner à : École Cathédrale – 8, rue Massillon
– 75004 Paris. Tél. : 01 42 34 99 40/Fax : 01 43 25 67 49/Email :
eco/cath@aol.com

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Xavier TILLIETTE

Trinité et création

La théologie nous apprend que, dans la Trinité, les actions *ad extra* sont indivises, *indivisa*. Ainsi l'action extérieure par excellence, la création, est l'opération commune des Trois Personnes, indépendamment de la périchorèse intradivine. Le Père, d'où tout procède, est l'Origine et la Source, le Fils ou le Verbe est le Créateur proprement dit, à la fois artisan du cosmos et, par son Incarnation, Premier-Né de toute création, le *Creator Spiritus* enfin entretient de son souffle tout ce qui vit, se meut et existe, au commencement « Il planait sur les eaux » ou mieux « Il couvait » le chaos, la masse informe et vide. L'étude ancienne, mais toujours valide, quoique rédigée parfois dans un langage désuet, du Père de Régnon¹, explique au mieux les relations des Trois Personnes entre elles, et leurs missions, telles qu'elles s'expriment dans le grand symbole de Nicée-Constantinople. Pour les ébauches d'une doctrine trinitaire dans l'Ancien Testament, c'est le Père Lebreton et son ouvrage classique² qu'il faut consulter.

1. Théodore DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 volumes, Réteaux, Paris, 1892-1898.

2. Jules LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, 2 volumes, Beauchesne, Paris, 1927-1928.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Xavier Tilliette****Problématique**

On trouve de telles ébauches avant tout dans les Livres sapientiaux. Évidemment il a fallu l'interprétation rétroactive des écrits néotestamentaires et de la théologie pour identifier la Sagesse et le Verbe, la Sagesse et le Fils. Cet *husteron proteron* est légitime dans la mesure où la Bible est inspirée. La Sagesse hypostasiée se prête à une telle transposition, puisqu'elle est la Sagesse de Dieu, Sa parèdre coéternelle. Dans ce contexte de personnification de la Sagesse, une place de choix revient à la sublime prosopopée de *Proverbes VIII*. Elle a enchanté Schelling, comme nous le dirons, qui l'a intégrée à sa théogonie transcendantale. Elle n'a pas moins fasciné les poètes, et notamment Paul Claudel, qui en a fait un texte-clef. Il prétend être tombé sur cette page le soir même de sa conversion, ce qui est peut-être une *vaticinatio ex eventu*. La Sagesse créatrice est rapportée par lui non seulement au Logos johannique, sur les pas de la Tradition, mais à Marie, l'éternel Féminin, la Vierge « enfantée avant les collines » (*Proverbes VIII*), à la Femme dans la pensée de Dieu, à l'Église sans rides et immaculée, à l'âme enfin dans sa relation filiale et virginale. Ce grand symbole figuratif éclaire toute l'œuvre de Claudel et lui communique des irisations infinies.

Les jeux de la Sagesse aux côtés du Créateur impliquent pour ainsi dire la nécessité d'introduire une médiation, un intermédiaire, entre Dieu et sa création. Le traité *De Deo creante* s'attache surtout à définir la relation de dépendance entre Dieu et ses créatures, le rôle de la Providence, la possibilité de conjoindre l'éternité et le temps, la création *ex nihilo*. Ce sont là des questions philosophiques que les théologiens ne sauraient esquiver. La création *ex nihilo* est une notion ontologique forgée pour rendre compte de l'existence du monde face à l'existence de Dieu. Au théorème de l'Idéalisme (Hegel, Schleiermacher) « Pas de Dieu sans monde », la philosophie chrétienne avait répliqué par avance, et bien avant Voltaire, qu'il n'y a pas d'horloge sans horloger, pas de monde matériel sans le vouloir et l'action de Dieu. Toutefois pour saint Thomas, sans la Révélation, on ne pourrait pas trancher entre l'éternité du monde et la *novitas mundi*³, le monde qui a commencé. Ainsi la foi enseigne qu'il y a

3. *Summa theologica* Ia Q. 44-49; cf. A. SERTILLANGES, *La Création*, 1927, éd. de la *Revue des jeunes*.

Trinité et création

un commencement du monde (et donc une fin), non pas un commencement impensable dans le temps, mais un commencement du temps. Cette énigme impénétrable du commencement, qui taraude les philosophes, se cache sous des questions qui paraissent parfois oiseuses, ou seulement ingénues comme les posent les enfants ou les poètes : que faisait Dieu avant la création ? pourquoi a-t-il créé ? Le néant originel justifie-t-il l'appellation de Grand Solitaire, de Célibataire des mondes, selon un mot de Chateaubriand, repris par Madame de Staël⁴ ? Dieu s'ennuyait dans son splendide isolement auquel il a mis fin :

Comme las de son pur spectacle,
Dieu lui-même a rompu l'obstacle
De sa parfaite éternité ;
Il se fit Celui qui dissipe
En conséquences son Principe,
En étoiles son Unité⁵.

Mais derrière l'hypothèse mythique de l'ennui divin se creuse la question abyssale du néant qui retentit à intervalles dans la philosophie occidentale et qui s'est intensifiée avec l'avènement du nihilisme. Elle apparaît masquée sous la conjecture de l'anéantissement du monde, évoquée par Descartes, Malebranche, Berkeley et jusqu'à Husserl, et carrément dans les grandes interrogations modernes : pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien (Leibniz) ? Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien (Schelling) ? Pourquoi y a-t-il l'être et non pas le néant (Heidegger) ? Mais il faudrait remonter jusqu'à Parménide ! Leibniz tient une réponse toute prête avec le principe de raison suffisante : rien n'a lieu sans raison, l'existence a sa cause, dans la bonté de Dieu, dans l'économie de la création. Schelling, selon les moments, arbore deux réponses : le Tout suffit à combler amplement le rien de l'interrogation – et : le créé est en vue de la créature, pour le bien de la créature, une finalité qui reprend l'optimisme de Leibniz. Heidegger refuse l'alternative : être et néant coïncident, le néant, la nuit, est l'ombre portée de l'être. Ce que Sartre transposera dans son ontologie anthropologique

4. CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme* (« l'éternel célibataire des mondes » première p., I. 1^{er}, ch. 9) ; Germaine de Staël (« le grand célibataire du monde », appliqué à l'homme, *De l'Allemagne* III, 7).

5. Paul VALÉRY, « ébauche d'un serpent ».

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Xavier Tilliette**

avec la conscience néantisante ou le « manchon de néant » qui enveloppe les étants.

Il est certain que la formule de création *ex nihilo* – que Schelling a mis tant de temps à admettre – ne facilite pas l'éclosion d'un monde plein et total, d'une unitotalité que l'on accole spontanément à Dieu, sans pour autant verser dans le panthéisme. Descartes est si créationniste qu'il prône la création des vérités éternelles, ce qui est à tout le moins un paradoxe. Mais une phrase isolée et remarquable de Hegel dans la Préface de la *Logique* invite à réfléchir : les énoncés de la *Logique*, dit-il, reproduisent « une représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence, avant la création du Monde et d'un esprit fini »⁶. C'est une répétition encore plus radicale de l'adage *Dum Deus calculat fit mundus*. Car ce qui occupait la pensée de Dieu avant la création, si l'on en croit les théorèmes de la Logique, c'étaient bel et bien les règles et les lois qui régissent l'homme et l'univers. Et la chute de l'Idée dans la Nature obéit au schème de la Création-Incarnation qui gouverne cet extraordinaire système que son abstraction défend des mains profanes. Le rythme ternaire qui s'est emparé d'emblée de la philosophie hégélienne embrasse nécessairement la transposition spéculative des énoncés dogmatiques, Trinité et Création. Nous y reviendrons.

La philosophie chrétienne ne s'est pas approprié sans difficulté le dogme de la création. Passer de l'Acte pur à l'Acte créateur ne va pas de soi. Aussi bien est-il plus aisé de concevoir un Dieu épars, une âme du Monde, qui donne à tout la vie, le mouvement et l'être. Mais la philosophie spéculative d'inspiration chrétienne s'est concentrée sur la relation d'indépendance qu'implique la notion de création plutôt que sur l'éclosion impensable d'un univers, qui d'ailleurs exerce depuis toujours l'imagination scientifique. Les penseurs de la vision en Dieu placent pour ainsi dire simultanément, dans une sorte d'éclair, Dieu et son œuvre – un peu comme le mystique énonce : « Dieu et son œuvre est Dieu ». L'ontologisme de Gioberti telescope en quelque sorte Dieu et l'être créé. La première maxime, l'évidence même, de sa pensée s'articule : Dieu est, je suis créé, d'un seul mouvement, tout le reste découle de cette proposition simple et double. La démarche initiale de Malebranche était plus complexe. Avec lui s'amorce un début de spéculation trinitaire⁷.

6. Werke (1833), III, p. 36.

7. Cf. entre autres Henri GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1926.

Malebranche

Le Dieu de Malebranche n'a pas besoin de la création pour Sa gloire, dont Il est le seul Juge. S'Il crée, c'est par un geste totalement libre, arbitraire et gratuit. Néanmoins il existe *un* motif de la création, qui Le pousse à créer sans sortir de Lui-même, c'est l'Incarnation, le grand dessein divin. Malebranche reprend l'idée de Duns Scot et de l'école franciscaine. Seul Dieu peut rendre à Dieu un hommage congru, digne de Lui. C'est Dieu qui répond à Dieu, toute la création est en vue de l'Incarnation, dont elle dessine le pourtour, le parvis. Ce n'est pas l'Incarnation de toute éternité chère à Schelling, qui d'ailleurs ne la met pas en phase avec la création. Dieu serait alors conditionné par son Incarnation et donc par sa création. Or « rien ne peut satisfaire Dieu sinon Dieu lui-même », la proposition vaut autant pour la création que pour la Rédemption. L'Homme-Dieu est donc le motif, la fin et le pivot de la création, il en est la justification, il offre la preuve que Dieu agit sans jamais déroger à son propre être immuable. Dieu est Dieu et agit en Dieu, selon l'ordre et en conformité avec la simplicité de Ses Voies. D'après plusieurs interprètes, Jésus-Christ est vraiment le centre du système, sa raison d'être. Il y a toutefois un passage assez curieux des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* où dans une prosopopée le Christ déclare : « L'œuvre par laquelle Dieu qui se satisfait pleinement à soi-même a voulu prendre la qualité basse, pour ainsi dire, et humiliante de Créateur. » Mais c'est un trait isolé.

Malebranche contourne la Trinité, vérité impénétrable. Car les principes de la philosophie chrétienne ne suffisent pas à tout. Dieu pouvait se passer de l'Incarnation. Sa perfection, garantie par l'ordre, n'en a nullement besoin, et Il préfère sa sagesse à son œuvre. La concentration christologique se produit donc à l'étiage de l'œuvre. Et le Christ, garant de l'œuvre, prend bien garde d'en abuser. Il ne demande qu'un minimum d'entorses à l'ordre. L'Incarnation se prolonge en construction de l'église, édifice du Temple éternel. Tout est par et pour le Christ, *Primogenitus omnis creaturae*, (*Colossiens* 1,15) et il le restitue en hommage filial. « Le Christ est le centre du monde, dit magnifiquement Henri Gouhier, et sa grande ombre le couvre tout entier.⁸ » Dieu a fait le monde le plus parfait

8. H. GOUHIER, *op. cit.*, p. 33.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ Xavier Tilliette

possible compatible avec ce qu'Il se doit à Lui-même, sa Gloire, sa justice, la simplicité de ses voies. Le péché n'a été en somme qu'un accident. Le perfectionnement ultime a lieu avec l'œuvre insurpassable du Christ. Pour Martial Gueroult, qui réduit au minimum l'instance chrétienne, l'Incarnation dans le système est seulement le premier « facteur compensatoire ». Dans une perspective plus religieuse, elle garde son opacité de mystère, émanée de la spiritualité kénotique de Charles de Condren. Le Christ n'est que cause occasionnelle, mais il travaille sans arrêt, il tâche d'épargner à Dieu les volontés particulières qui dérangent la volonté générale. Mais en dépit de son statut humilié, qui se proroge en quelque façon au-delà de l'existence terrestre, le Christ de Malebranche est surtout le Christ céleste, l'Architecte du temple Saint. La Passion et la Crucifixion sont derrière nous, ce qui importe c'est le Médiateur dans son existence éternelle, le sceau de l'Incarnation est toutefois assez fort pour que soit conjuré tout monophysisme. Tout, ici-bas, est « plein de Jésus-Christ »⁹.

L'héritage de Platon

L'Incarnation est ainsi le lieu de la coïncidence de la génération éternelle et de la génération temporelle du Fils, elle est la fin de la création, selon le dicton d'Ostre que Schelling se plaît à répéter « la corporéité est la fin des voies (ou des œuvres) de Dieu », et que la dernière en date des christologies philosophiques, celle de Michel Henry, illustre superbement dans le volume *Incarnation*¹⁰. Selon l'intuition imagée d'Irénée, Dieu avait en vue sa propre humanité quand il pétrissait la glaise d'Adam. Mais à la mentalité grecque répugnait le réalisme biblique de la création – plus encore au gnosticisme qui multiplie les étages et les intermédiaires. Aussi Platon, dans le *Timée* qu'on a pris longtemps pour un texte chrétien, fait-il intervenir le Démon, l'exécuteur, qui assume si l'on peut dire le travail matériel. Le Démon, qui sera Prākṛiti dans la fameuse parabole de Claudel¹¹, est artisan en imitation, il travaille et façonne les objets d'après leurs modèles éternels, les Idées, et cela à partir

9. *Traité de la Nature et de la Grâce*, 2^e Disc., Seconde p., § LVIII (éd. Ginette Dreyfus, Vrin, 1958, p. 237).

10. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

11. « La légende de Prākṛiti » (*Figures et Paraboles*, O.C. V, p. 195-224).

Trinité et création

d'une matière plastique, molle comme cire, plus un lieu qu'une chose, la mystérieuse *chôra*. Malheureusement la copie des êtres éternels obéit à une procédure inexprimable, qui défie la description. Le point de jonction ou de contact entre le monde intelligible et le monde sensible est insaisissable :

Quant à ce qui y entre et en sort, ce sont des imitations des êtres éternels, des empreintes qui en proviennent, d'une manière difficilement exprimable et merveilleuse, dont nous remettons l'examen ¹².

C'est une fin de non recevoir. Mais à la turbulence du chaos et à la malléabilité de la *chôra* s'ajoute l'éclair de l'instantané, l'*exaiaphnês*, dont la fulguration déclenche le processus de spatialisation et de temporalisation ¹³.

Indépendamment du contexte mythico-poétique, la problématique de l'instant a ceci d'intéressant qu'il est l'intersection de l'éternité et du temps et qu'il place au-dessus du devenir l'Acte même de Dieu, la souveraine soudaineté de son geste, sa Révélation fulgurante. Que la lumière soit ! *Dixit et creata sunt*. La philosophie y a vu l'éclair de la liberté, qui illumine l'abîme, la magie de l'Acte Pur pour qui voir et faire sont une seule et même chose. Le philosophe de la liberté, Jules Lequier, a épilogué sur tout ce que recèle ce simple mot : créer, ou cet autre : commencer ¹⁴. De cette liberté initiale, créatrice, jaillissante, les penseurs français, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson... étaient pénétrés.

La théosophie

L'écart de Dieu et du monde est ainsi comblé par la liberté, mais là s'arrête toute représentation. La théosophie a voulu en savoir plus, et, surtout chez Jacob Boehme dans l'*Aurora* elle a entraîné Dieu et sa Création dans un tumulte de représentations. La Création est quelque chose qui arrive à Dieu, un événement gigantesque de la vie divine. Elle retentit par contrecoup sur la vie divine trinitaire

12. *Timée* 50 c ; cf. 51 a.

13. Cf. Jean-François MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à Atlantide*, PUF, Paris, 1996, p. 204-205.

14. « Commencer est un grand mot » (Jules LEQUIER, *Œuvres complètes*, éd. J. Grenier, p. 44). « La philosophie de Lequier n'est qu'une prise au sérieux du mot créer » (Jean GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier*, p. 210).

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Xavier Tilliette**

elle-même, si bien que théogenèse et cosmogenèse se confondent en une théocosmogenèse qui, malgré la fulgurance de l'acte, déclenche un devenir en Dieu, un devenir de Dieu. Bien que le visionnaire – Boehme, Paracelse, Weigel – n'ait pas voulu enfreindre l'orthodoxie théologique, à cause de la profusion d'images physiques et alchimiques la Nature naturante et Dieu ou la Nature de Dieu se côtoient dangereusement. Dieu aux prises avec les forces qu'il a enfantées est engagé dans une tragédie, le fond abyssal et obscur – *Ungrund* – de son être déchaîne un orage cosmique qui peu à peu s'apaise sous l'influence du Fils. Car le processus est trinitaire et intratrinitaire, même si la part de l'Esprit est peu accentuée. Comme la création – le cosmos – émerge du chaos en sa forme éclatante, la relative indistinction du Fils et du Monde, notable déjà dans le *Timée*, persiste dans la spéculation théosophique et jusque dans le *Bruno* de Schelling, où la Passion du Christ se mêle à la douleur de la Nature asservie.

Schelling

Mais les plus profondes traces des élucubrations boehmiennes se trouvent dans le grand projet inachevé, sinon avorté, du même Schelling en sa période médiane, à savoir les *âges du Monde* (*Weltalter*) dont il n'a réalisé que la première partie, le Livre du Passé, et quelques fragments des deux autres. La version originale de cette première partie n'a été publiée qu'en 1946. Dans l'évocation de la Révélation-Création elle est constellée de réminiscences théosophiques, empruntées à Boehme, mais également mystiques (Pseudo-Tauler, Silesius), d'ailleurs fort belles. La description de l'*Urwesen*, l'*Être primordial*, écartelé entre le courroux qui ferme et qui contracte et l'amour qui ouvre et dilate, est un moment inoubliable : c'est la tragédie de l'unique Solitaire, en lutte avec ses contradictions, torturé par les affres de la décision, que nul ne peut aider ni secourir. Ce n'est qu'un moment, qui cède à l'apparition de la Sagesse, aurorale et enfantine, où l'on n'a pas de peine, d'après *Proverbes VIII*, à reconnaître les traits du Fils, du Premier Né. Mais le philosophe inspiré a voulu passer du domaine de la représentation à celui du concept, et il a amorcé une spéculation trinitaire laborieuse, qu'il a brusquement interrompue et remise au lendemain. Elle sera relancée, à un degré extrême d'abstraction, dans la métaphysique de la philosophie positive, qui utilise différemment la

Trinité et création

séduction de la Sagesse. Seule subsiste de l'imagerie théosophique et alchimique l'idée, à peine un vestige, du Fils comme le sauveur du Père (qu'il délivre de ses ténèbres originelles).

Déjà, en dépit de la pression de Baader, Schelling dialecticien tendait à simplifier les constructions théosophiques. La suite des sephiroth kabbalistiques et des hypostases bohémiennes fait place à un système plus scientifique, élaboré sur la philosophie de la Nature, des puissances ou forces fondatrices, soumises à des avatars et à des métamorphoses, qui selon les cas se présentent comme éléments naturels, ou comme éons temporels, ou comme Personnes divines. Les trois Principes ou *Potenzen* figurent donc, à leur cime extrême, les Trois, Père, Fils, Esprit, comme ils sont engagés dans le devenir, l'histoire et l'eschatologie. Il faut donc admettre un devenir de Dieu, et d'ailleurs l'Incarnation, en allemand *Menschwerdung*, incite à l'admettre. C'est dire que Schelling fait fond sur la Trinité économique, en l'occurrence sur l'Histoire du Salut, scandée, comme chez Hegel, par le règne, ou la domination successive, des Trois Personnes. Toutefois, dans sa philosophie positive tardive, élaborée avec un souci de rigueur, Schelling a préservé la Trinité dite immanente ou essentielle, elle plane au-dessus de la geste historique et créatrice. Seulement c'est une Trinité encore potentielle, indistincte, une Trinité modaliste ou sabellienne. Les Personnes ne se détachent que grâce au processus – à la grande aventure – de la Création. C'est ce que le philosophe appelle la théogonie éternelle ou transcendante, qui se projette en « histoire de Dieu ». Mais il a le souci de maintenir envers et contre tout la pure « Limpidité » divine et de se démarquer de l'axiome de Hegel et de Schleiermacher, ces frères ennemis : il n'y a pas de Dieu sans monde. De même, après une longue résistance, il a validé la *creatio ex nihilo*, l'appel du non-être à l'être, et donné ainsi à la liberté divine tout l'espace qu'il lui faut pour naître, hors la « douceur d'être et de n'être pas » (Valéry). C'est pourquoi il a manifesté un intérêt pour la kabbale d'Isaac Louria, avec sa théorie du *zimzoum* ou contraction, retrait divin pour faire place à la création. Une vue qui a séduit Claudel, et que vient de reprendre à des fins éthiques l'historien du gnosticisme Hans Jonas, sans oublier Simone Weil¹⁵.

15. Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt-M., 1984 (trad. fr., Payot, 1994). Simone Weil parle même de *décréation*, c'est-à-dire d'extrême exinanition, d'anéantissement.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Xavier Tilliette**

Malgré ses efforts Schelling, marqué par son hérédité, n'est pas parvenu à statuer une doctrine de la création qui laisse la transcendance intacte et comme immunisée. L'héritage des *Weltalter* persiste dans la représentation du chemin douloureux et triomphal du Seigneur de l'être dans l'aventure humaine. Les évolutions divines reçoivent de la collusion avec le monde humain leur pathos, leur élan dramatique, de même que leur certitude victorieuse. L'image du Dieu souffrant n'a jamais déserté un philosophe pour lequel la manière humaine copie la manière divine. C'est une direction de pensée si impressionnante que, sans parler de théologiens modernes, protestants et catholiques, elle a atteint des penseurs aussi différents que Max Scheler ou Whitehead, l'un et l'autre n'étant pas ignorants de Schelling. La proximité d'Ernst Bloch, ce Schelling marxiste, est plus sujette à caution, car elle s'allie à des prémisses feuerbachiennes.

La Trinité, sous la physionomie des puissances, est à l'œuvre continuellement dans le monde naturel et humain. Mais dans ce que Schelling nomme d'après l'écriture la catabole (*katabolè*, fondation) le rôle de premier plan est dévolu à la seconde Personne, au Fils. C'est Lui le protagoniste de l'altération qui met en mouvement l'être universel, c'est Lui qui par les ébats de la Sagesse aliène et charme la rigueur du Père, et qui émerge de la profondeur dans le procès cosmogonique, dont il assume toutes les phases, ancestrales et mythologiques. Quant à l'Esprit, toujours à surseoir, toujours futur, il est dans les philosophies comme dans les théologies, en apparence le parent pauvre ou, comme on l'a dit, « le Dieu inconnu »¹⁶. En réalité, comme beaucoup de ses contemporains (Vigny : « Ton règne est arrivé, pur Esprit, Roi du Monde ! »), Schelling est séduit par les thèses du joachimisme, et l'Esprit apparaît dans une perspective eschatologique : l'esquisse d'ecclésiologie, à laquelle le philosophe tenait beaucoup, s'achève avec l'église johannique, église d'une religion épurée, toute spirituelle. D'autre part, c'est l'Esprit qui, d'emblée, caractérise la divinité immanente ou essentielle, avant qu'elle ne s'engage dans l'économie salutaire. En cela Schelling ne se distingue pas de son rival Hegel.

16. Victor DILLARD, *Au Dieu inconnu*, Beauchesne, Paris, 1938.

Soloviev

Dans la mouvance de la philosophie schellingienne de l'Identité, il convient de faire une place de choix à la très belle doctrine trinitaire de Vladimir Soloviev dans le troisième livre de son écrit français de 1889, *La Russie et l'église universelle*. Elle se prolonge en développements sophiologiques et cosmogoniques, la théorie de la création enchaîne sur la doctrine trinitaire par l'intermédiaire de la Sophia, à laquelle se rattache l'âme du Monde.

Les trois hypostases coéternelles sont la triple manifestation de l'essence divine ou de l'être absolu. Elles sont déduites de l'*unitotalité* (ou uniplénitude). Car l'unité véritable n'est pas opposée à la pluralité, elle ne l'exclut pas mais, dans la jouissance calme de sa propre supériorité, elle domine son contraire et le soumet à ses lois. La mauvaise unité est le vide et le néant, la véritable est l'être un qui a *tout* en lui-même... Cette unité positive et féconde..., parfaite, produisant et embrassant tout, commence le Credo du chrétien : *in unum Deum Patrem Omnipotentem*.

La trinité est toute dans l'unité, et cette unité absolue du tout, ou substance universelle, est la *Hochmah*, la Sophia, elle-même possédée par Dieu selon une triple manière d'être, qu'elle énonce elle-même en *Proverbes VIII*. Elle est l'ouvrière de la création extra divine, laquelle est un processus graduel et laborieux. étant donné en effet que l'état potentiel – hors de Dieu – est tout dans la division, le Jeu de la Sagesse divine consiste à composer le chaos, à réguler l'anarchie, la pluralité indéterminée, *apeiron* et mauvais infini, comme il y a une mauvaise unité. La Sagesse est la raison suprême, elle est *tout* dans l'unité. Cette sagesse essentielle pénètre le chaos à la fois par la puissance jumelée à la vérité et par la justice associée à la bonté. Tel est le Jeu de la Sagesse, comme Schelling, que Soloviev suit de près, l'avait évoqué. La création est donc l'extradivin comme le divin retourné, renversé. *Omnia simul in uno*. À la Sagesse essentielle intradivine s'oppose la créature de l'âme du Monde, qui en est le fondement caché, pure puissance, matrice du futur monde extradivin. Elle est l'*aoristos dyas*, la dyade louche capable de se détacher, mais aussi de s'attacher au Verbe et de se lier à la Sapience. Ici Soloviev reprend à sa façon l'épopée des *âges du Monde*.

Le récit de la Création débute avec le monde supérieur, dénué de sang et de larmes, la liberté des purs esprits. Il a lieu dans la Sagesse primordiale (*reshit*), principe féminin de tout l'être. Ce n'est pas

QUESTIONS DISPUTÉES _____ Xavier Tilliette

l'âme du Monde, c'est la Sophia qui est l'Ange gardien du monde, qui abrite sous ses ailes toutes les créatures pour les élever peu à peu à l'être véritable comme l'oiseau couvant ses petits. Elle est l'être céleste et lumineux, séparé des ténèbres. Ensuite vient le procès cosmogonique, jusqu'à l'homme en qui l'éternelle Sagesse, unité de tout et des contraires, trouve ses délices et la joie parfaite. L'homme, la femme et la société forment les composantes de sa jouissance, dans lesquelles s'entrevoient le Christ, la Vierge et l'église. Soloviev souligne la différence entre le Logos (grec) et la Sophia (russe), c'est le peuple russe qui a connu la Sophia, aux côtés du Christ et de sa Mère : sainte Sophie, l'incarnation sociale de la divinité dans l'église universelle.

Hegel

« Dieu est Esprit » est le leitmotiv de la philosophie hégélienne de la religion. Celle-ci est une pneumatologie autant qu'une philosophie de la Croix. Mais Hegel raisonne sur les théologoumènes – comme la création *ex nihilo* – et les données dogmatiques à un degré d'abstraction où Schelling, captivé par le grand Fait du Monde, délibérément ne veut pas atteindre. Baader, qui affecte de loger à la même enseigne Hegel et Schelling, a tort. Pour Hegel la création du monde n'a jamais été une écharde dans la chair du système. La représentation d'un créateur du monde veut dire que le fini est « un moment essentiel de l'infini dans la nature divine » ; et plus loin : « La détermination fondamentale de l'esprit, qu'il est cette différence et la position de la différence, c'est là la création, qu'ils veulent toujours avoir.¹⁷ » On perçoit la pointe d'agacement. Dans ces conditions, la création est un moment de la vie du Concept ou de l'Idée.

La philosophie hégélienne, comme on le sait, est intimement une philosophie trinitaire, par son rythme ternaire, par sa dialectique à trois temps, par sa théologie sous-jacente. Elle regarde moins la Trinité essentielle, sur laquelle c'est l'office des théologiens de spéculer, que la Trinité économique, pour qui vaut la maxime « pas de Dieu sans monde ». Dans la *Philosophie de la Religion* la Trinité se déploie en : royaume du Père – royaume du Fils – royaume de

17. « L'esprit fini est (...) lui-même posé comme un moment de Dieu » (*Philosophie der Religion*, éd. Glockner, XX, p. 341 et p. 193-194).

Trinité et création

l'Esprit. L'axiome générateur du système est en effet que la Révélation est exhaustive, Dieu n'est pas jaloux, il est l'*Ens manifestativum sui*, il n'y a en lui rien de caché. Cette évidence nous détourne de scruter curieusement les arcanes de la divinité, ses faits et gestes, c'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'interroger comme Schelling sur l'Acte créateur. Certes il n'y a pas stricte homologie entre la logique spéculative et la théologie de la création, encore moins entre la triplicité Logique-Nature-Esprit et le triple Royaume. Le processus logique n'est pas l'histoire concrète, même s'il en est la vérité philosophique. C'est ne rien comprendre à Hegel que d'identifier le *Schattenreich* des concepts et la profusion de la vie. « Grise est la théorie, mais vert l'arbre de la vie.¹⁸ » Hegel formalisé, sans référence aux êtres et aux choses, n'est plus qu'une coquille vide.

Nous suivons, en résumant outrageusement, les rares interprètes qui se sont risqués sur ce terrain difficile, en particulier Albert Chapelle et Claude Bruaire, dont les indications sont très pénétrantes. Qu'il soit entendu qu'il s'agit d'une réflexion spéculative sur la représentation religieuse. En termes spéculatifs la création est le libre jugement – *Urteil*, ou « partition originaire » – du Concept absolu. Elle est imparfaite dans la représentation juive, où elle désigne seulement la pure extériorité de l'être : le concept ne revenant pas à soi de la diaspora. Elle est adéquate au contraire dans la représentation chrétienne. Pour celle-ci, en effet, l'Idée ou le concept surmonte sa différence, la négativité absolue que révèle la scission destine l'Autre ou l'Altérité à la réintégration. Le négatif – toujours chez Hegel – est créateur, est le ressort dialectique inusable. Le P. Chapelle insiste à bon droit sur cette « négativité créatrice »¹⁹.

Il faut s'attarder à ce moment crucial de l'Absolu ou de l'Idée. Il a suscité bien des commentaires et parfois des sarcasmes. Pour la transition de l'Idée à l'Autre de soi, à la Nature, Hegel utilise une batterie de notions dont les plus courantes sont l'aliénation (*Entfremdung*) et l'extériorisation (« *Entfremdung* »), mais (« *Entäusserung* ») est le terme qu'emploie Luther pour traduire l'exinanition ou la kénose de *Philippiens 2, 7*. Les traducteurs français proposent aussi : désappropriation, dépossession, dessaisissement, détachement. Un autre mot, plus rare en l'occurrence, est *Entzweiung*, scission, division. Deux vocables énigmatiques complètent la liste :

18. Le vers du *Faust*, cité dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

19. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion. II La dialectique. A Dieu et la création*, Paris, 1967, p. 131-137.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Xavier Tilliette**

entlassen, dont Schelling fit des gorges chaudes, et *entschliessen*. *Entlassen* signifie détacher, mettre en congé, renvoyer, affranchir, chaque fois au réfléchi, mais il ne faut pas oublier la connotation mystique de *Lassen*, le délaissement, l'abandon. *Entschliessen*, dans le contexte, est un quasi synonyme : se départir, se résoudre, s'exclure. Manifestement Hegel n'a pas voulu donner un sens trop fort à ces verbes qui n'impliquent aucune annihilation, aucune extermination. L'*ex nihilo* imparfait est rejeté du côté de la pensée juive. Le Père Chapelle résume très bien l'essentiel de cette phase déterminante :

L'Esprit créateur s'ordonne tout entier à la créature qui surgit éternellement en lui comme la position effective de son effacement, de sa partition dans son Verbe, et de son avènement comme négativité, comme Esprit²⁰.

Pour la circonstance Hegel redonne à l'intuition intellectuelle sa pleine signification kantienne d'intuition créatrice ou productrice²¹, à condition d'y joindre la médiation de l'Idée désappropriée qui s'accomplit en esprit comme le Logos de la création naturelle.

Hegel a-t-il sauvé la non identité de Dieu et du monde ? Oui, mais c'est au sein de l'identité de l'identité et de la non identité, Dieu Esprit absolu se réalise par le retour à soi du monde et de l'esprit fini. A-t-il, contrairement au *Timée*, sauvé la non-identité du Monde et du Fils ? Oui, mais là encore, du fait que la spéculation « se meut dans le pur élément de l'identité spirituelle » (A. Chapelle)²², les oppositions ne sont pas tranchées ; quoique distinctes la génération du Fils et la création du monde déteignent l'une sur l'autre. Mais c'est la conséquence de l'ouverture nécessaire de la vie trinitaire immanente à son altérité historique. C'est dans l'embrasure de l'Engendrement divin qu'apparaît la Création de l'homme, dont cet Engendrement est l'Image parfaite. Par quelque biais qu'on la prenne, la spéculation hégélienne ne dissocie jamais ce que la représentation offre souvent comme *membra disjecta* : la Trinité et la création, l'infini et le fini.

Ces quelques notations sont bien loin d'épuiser la thématique de la Création, avec toutes ses variantes dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la *Logique*, l'*Encyclopédie* et la *Philosophie de la Religion*. L'effort spéculatif de Hegel est sans équivalent, sauf peut-être chez

20. *Id.*, p. 141.

21. *Id.*, p. 142-145.

22. *Id.*, p. 160.

Trinité et création

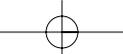
Nicolas de Cuse. Nous concluons avec le Père Chapelle (qui ne se rallie pas à une certaine sévérité de Bruaire à l'égard de la gnose hégélienne²³) :

Il ne faut pas se représenter la création divine du monde naturel comme un fait irréversible et dépassé. C'est plutôt l'action éternelle et infinie du Dieu éternel. Dieu n'a pas créé le monde, « une fois » et « de toute éternité ». Il est en son éternité éternellement créateur. « En Dieu », dans l'absoluité de l'Idée logique et l'infinité active de son concept, le monde surgit « éternellement »²⁴.

Xavier Tilliette, S. J., né en 1921. Dernière publication : *Schelling. Une biographie* (éd. Calmann-Lévy, 1999). De parution prochaine : *La Mémoire et l'Invisible* (Klincksiek-Les Belles Lettres), *Les philosophes lisent la Bible* (Éditions du Cerf).

23. Claude BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1964, cf. A. CHAPPELLE, *op. cit.*, p. 102-103, 107-108.

24. A. CHAPPELLE, *op. cit.*, p. 216.



Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Jacques ARNOULD

Évolution et finalité

Une invitation à réintroduire le Christ
dans le discours sur la création

Fascinant Charles Darwin

Plus d'un siècle après sa mort, presque un siècle et demi après la publication de son maître-livre, *L'Origine des espèces*, Charles Darwin continue à fasciner les croyants, en particulier ceux des religions monothéistes. J'entends par fascination un double mouvement de répulsion et d'attrance. Ainsi le vide nous fascine-t-il : il nous attire à lui, surtout si nous souffrons du vertige et, simultanément, nous cherchons à nous en écarter, de peur d'y tomber. De même en est-il de l'effet produit par l'éminent Anglais, enterré, ne l'oublions pas, dans l'abbatiale de Westminster, non loin d'Isaac Newton : Darwin fascine toujours, suscitant l'enthousiasme des uns (en septembre 1997 s'est tenu à Paris un colloque s'intitulant *Pour Darwin*) et l'ire des autres (en particulier, ceux qui s'en prennent aux héritiers du savant anglais, décortiquant leurs moindres discours, théories, suppositions mêmes, pour tenter d'y déceler une contradiction susceptible de permettre la mise à l'écart, la fin du paradigme darwinien). Je n'en donnerai ici que deux exemples.

Les mouvements créationnistes, apparus aux États-Unis durant la seconde moitié du XIX^e siècle, en réaction aux idées évolutionnistes issues des travaux de Charles Darwin puis de ses successeurs, continuent de défrayer la chronique... mais, surtout, à empêcher dans certains États américains l'enseignement de la biologie de l'évolution. En août 1999, le comité de l'éducation de l'État du Kansas a adopté

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

une recommandation selon laquelle l'enseignement de la théorie darwinienne de l'évolution ne devait plus être considéré comme obligatoire. Recommandation depuis abrogée, mais qui ne fait qu'entériner une opinion largement répandue au sein de la société américaine : il y a quelques années, un sondage de la *National Science Foundation* a révélé que seuls 11 % des Américains estiment que c'est l'évolution et non pas Dieu qui a donné à l'humanité sa forme, son visage actuel. De même, qu'il s'agisse des origines de l'univers, de l'apparition de l'homme ou de quelque domaine que ce soit, seule la Bible a raison, affirment les créationnistes chrétiens, souvent issus des Églises protestantes. Lecteurs concordistes des Écritures, ils partagent avec leurs homologues fondamentalistes musulmans, le rêve intégriste d'une société où la loi positive se confondrait avec la loi divine. Avec eux, pas question d'oublier les prérogatives divines ! Toutefois, que deviendraient-ils s'ils perdaient (par miracle, certes) leur bouc émissaire ? La pauvreté de leur théologie, l'absence d'esprit critique et scientifique, même à l'égard des textes bibliques, bref l'étroitesse de leur dogmatisme apparaîtrait au grand jour. Mais, pour l'heure, Darwin est toujours là, qui les fascine.

Même fascination chez les catholiques. Après l'affaire Teilhard de Chardin qui a suscité tant de débats dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle, l'Église catholique, dans l'élan du Concile Vatican II, a opéré son *aggiornamento* : elle s'est davantage ouverte au monde, s'est intéressée non seulement aux sciences humaines, mais aussi à l'astronomie et à la cosmologie (le procès de Galilée paraît bien loin désormais), enfin à la biologie. Pourtant, là aussi, l'évolution telle que la décrivent et la théorisent Darwin et ses héritiers (quels que soient d'ailleurs les liens de « filiation » entre eux) continue à interroger les fidèles. À tel point qu'en 1996, Jean-Paul II a consacré à ce sujet son discours annuel devant l'Académie Pontificale des Sciences. La théorie de l'évolution, affirme-t-il, est « plus qu'une hypothèse » et mérite d'être considérée par les chrétiens pour ce qu'elle est : une théorie scientifique ou plutôt, précise le pape, des théories, élaborées à partir de faits et qui doivent être examinées dans le contexte et avec les outils de la science. Il conviendra toutefois de veiller, ajoute-t-il, au contexte dans lequel émergent ces théories. D'une part, elles sont rarement indemnes des convictions philosophiques et idéologiques de leurs auteurs ; d'autre part, elles peuvent sinon toujours induire du moins soutenir des courants d'opinion contraires à la morale chrétienne. Ainsi, que nul ne se

Évolution et finalité

méprenne : Jean-Paul II ne réhabilite pas Darwin (d'ailleurs jamais explicitement nommé dans ce discours), il invite au contraire les catholiques à porter leur attention sur la conception de la personne humaine, sous-jacente au courant évolutionniste, scientifique ou non. Il y a en effet un saut fondamental (ontologique, précise le pape) entre le règne animal et l'espèce humaine, un saut que les processus évolutifs ne peuvent pas totalement expliquer. Là aussi, Darwin, avec ce déguisement simiesque dont les caricatures l'ont si souvent affublé, continue à intriguer, à fasciner les croyants. Mais quelles en sont les raisons ?

À cette question, les deux exemples précédents permettent de donner un début de réponse. Les idées de Darwin mettent sinon en danger du moins en cause deux éléments fondamentaux de la foi et de la tradition chrétiennes : le statut de la Bible et la dignité de la personne humaine. Il faut être honnête : Darwin n'est pas le seul, ni le premier à le faire. Les exégètes, surtout protestants, avaient commencé bien avant lui à poser les prémices de l'exégèse moderne ; les astronomes, depuis Copernic et Galilée, avaient de leur côté délogé l'humanité du centre du cosmos pour le placer sur une planète quelconque, au sein d'un univers infini ; le Français Lamarck avait, un demi-siècle avant la publication par Darwin de *La Descendance de l'Homme*, émis l'hypothèse d'une origine animale de l'humanité. Alors, pourquoi cette fascination exercée par Darwin, ses idées, ses successeurs et jamais démentie ? Sans doute parce que le savant anglais s'en prend à l'une des rares questions qui puissent susciter autant de passions, celle du « pourquoi ? » des choses, des êtres, de la réalité. La question de la finalité.

Conflit des « magistères » et unité de la personne humaine

Après la crise provoquée par l'affaire Galilée, les relations entre le domaine des sciences, alors en plein développement, et celui de la religion (en tout premier lieu, l'Église catholique) s'étaient apaisées autour d'un compromis : au domaine de la religion serait réservée la question du « pourquoi ? », au domaine des sciences celle du « comment ? ». Ainsi, l'interrogation sur la finalité, celle de l'univers comme celle de l'humanité, resterait dans le giron de la religion : elle seule se pensait en mesure de découvrir et de recevoir, d'interpréter et d'enseigner la volonté de Dieu, le plan de Dieu, les

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

desseins de Dieu, dont la réalité terrestre, œuvre du Créateur divin, constitue déjà un formidable miroir. À chacun donc son domaine et, si possible, à tous de ne pas empiéter sur celui de son adversaire. Telle était déjà la revendication de Galilée dans sa célèbre *Lettre à Christine de Lorraine*, lorsqu'il reprend les propos du cardinal Baronio : « l'intention du Saint-Esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non comment va le ciel »¹. Cette revendication trouve un écho dans la bouche de Thomas Huxley, un des premiers partisans de Darwin, qui, lors d'un débat public organisé à Oxford en 1860, affirme à son adversaire, l'évêque anglican Samuel Wilberforce, ne pas avoir honte d'avoir un singe pour ancêtre mais, au contraire, de se sentir gêné de voir un homme brillant se perdre dans des questions scientifiques auxquelles il ne comprend rien (il s'agit bien entendu de son interlocuteur). Et le paléontologue américain contemporain, Stephen Jay Gould, s'inscrit dans une perspective analogue lorsqu'il prône, dans son ouvrage, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »*, ce qu'il appelle le « non-empiètement des magistères » scientifique et religieux, ou encore lorsqu'il cite l'un des deux « découvreurs » de l'ADN, Francis Crick : « Mais pourquoi les évolutionnistes cherchent-ils toujours à apprécier la valeur de tel ou tel trait avant de savoir comment il est fait ? »².

Gould a parfaitement raison de qualifier d'irénique son appel au non-empiètement : depuis l'affaire Galilée, les champs de la science et de la religion n'ont jamais vraiment cessé de s'affronter. Pourtant,

1. Galilée cite également Augustin, dans son commentaire du livre de la *Genèse* : « il faut dire brièvement, en ce qui concerne la figure du ciel, que nos auteurs ont connu cela qui est la vérité mais que l'esprit de Dieu qui parlait par eux n'a pas voulu enseigner ce qui est inutile au salut » (*De Gen. ad litt.*, II, 9).

2. Stephen Jay GOULD, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! » Science et religion, enfin la paix ?*, Paris, Seuil, 2000 et *La Foire aux dinosaures. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil (Science ouverte), 1993, p. 127. Appliquer l'expression de magistère au domaine scientifique n'est probablement pas très heureux, même si celui-ci a été et est encore tenté d'emprunter au domaine religieux un certain nombre de ses « manières », jusqu'à prétendre parfois le remplacer. Il conviendrait de fait de s'interroger sur le mode de reconnaissance ou d'exclusion au sein des différentes communautés scientifiques, sur le rôle joué par les conférences et les colloques, sur celui des revues les plus prestigieuses et leurs comités de lecture. De même faudrait-il s'interroger sur le rôle que prétend tenir ce « magistère » scientifique au sein de la société : n'est-il pas en décalage avec celui que tiennent les théologiens (les plus proches des chercheurs) vis-à-vis du Magistère ecclésial et des fidèles ?

Évolution et finalité

même si l'histoire moderne semble donner l'avantage à la science, la deuxième moitié du ^{XX}e siècle a montré, dans le phénomène du retour des mythes³, que, contrairement à l'idée de Max Weber et d'autres penseurs avec lui, le développement de la science moderne n'a pas entraîné un désenchantement conjoint du monde, ni un dépouillement de toutes ses composantes irrationnelles et magiques. Au contraire, force est de reconnaître que plusieurs grandes réussites technoscientifiques, plutôt que de chasser l'irrationnel, ont contribué à raviver, au sein des sociétés occidentales du moins, quelques-uns des plus puissants mythes qui appartiennent à leur tradition. Sans doute ne faut-il pas confondre recours aux mythes et retour au religieux ; mais les deux phénomènes n'en sont pas pour autant entièrement indépendants, ce qui fait parfois dire au philosophe des sciences Dominique Lecourt : « Gare aux théologiens ! »

De fait, l'appel de Gould risque d'en rester au stade du vœu pieux : les siècles de la modernité n'ont pas fait oublier ou disparaître les conflits et les tensions entre la science et la religion chrétienne. Est-ce possible ? Est-ce même souhaitable ? Toutes deux se présentent en effet comme deux rivales qui prétendent, l'une comme l'autre, offrir à l'humanité les moyens de son propre accomplissement, soit dans cette existence (la science comme pourvoyeuse de progrès), soit dans une autre (la religion comme chemin vers un Paradis). Une seconde limite aux propos de Gould tient à l'unité de la pensée et de l'existence humaine : à moins de verser dans la schizophrénie, c'est bien un seul et unique individu qui entreprend de connaître et de maîtriser le monde, qui réfléchit et célèbre sa foi. Cela ne signifie pas qu'inscrire la pensée scientifique et la pensée religieuse dans l'existence et le dynamisme d'un individu soit aisé, mais seulement que tenter de le faire paraît somme toute assez « naturel »...

La rupture de l'ancienne alliance

Dès lors, le sacrilège de Darwin ne consiste pas uniquement ni même avant tout à affirmer que « l'homme descend du singe » (c'est du moins ce que ses contemporains avaient compris), autrement dit à ramener l'humanité au rang d'une espèce biologique parmi les

3. Cf. Dominique LECOURT, *Prométhée, Faust, Frankenstein. Fondements imaginaires de l'éthique*, Paris, Synthélabo (Les empêcheurs de penser en rond), 1996.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

autres. Pas plus d'ailleurs qu'à mettre en doute l'inerrance des textes de la Genèse. La « faute » de Darwin est de nier l'existence d'une finalité stricte au sein de la nature, de laisser celle-ci à la merci de « la conservation des variations accidentellement produites, quand elles sont avantageuses à l'individu dans les conditions d'existence où il se trouve placé » (*L'Origine des Espèces*). Autrement dit, les processus de variation, de sélection et d'amplification, tels que Darwin et ses successeurs les décrivent et en font la théorie⁴, ne correspondent à rien qui puisse rappeler, évoquer ou illustrer l'accomplissement d'un plan issu d'une Intelligence suprême et créatrice. Ce qui conduit Jacques Monod à écrire, au terme de son livre *Le Hasard et la Nécessité* : « L'ancienne alliance est rompue : l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres⁵. »

L'ancienne alliance est effectivement rompue : celle de l'harmonie entre la foi en un Dieu créateur et ordonnateur de toutes choses et l'aimable contemplation du cosmos, à la manière d'un William Paley pour qui le monde apparaissait comme une montre et Dieu comme l'Horloger de génie. Au moins jusqu'au début du XIX^e siècle, il paraissait bien difficile de briser une telle harmonie et d'imaginer un monde ancien qui soit différent du nôtre, à moins de faire appel à des catastrophes de l'ampleur du Déluge biblique et à des créations successives pour expliquer les gisements fossilifères. Et même l'introduction de l'idée de transformisme par Lamarck était encore

4. Pour user de la terminologie introduite par Thomas KUHN, cette théorie ou plutôt ces théories appartiennent au paradigme darwiniste. Celui-ci a une histoire de plus d'un siècle et demi, rassemble divers champs de la biologie moderne (systématique, paléontologie, génétique, écologie, etc.), a été et est encore le lieu de débats entre évolutionnistes, à propos des différents moteurs de l'évolution, de leur place respective, des rapports entre macroévolution et microévolution. Aucune de ces théories ne prétend tout expliquer, et le « rêve » de tous les néodarwiniens est de parvenir à construire un nouveau paradigme. Mais, pour l'heure, la grande majorité des biologistes travaillent au sein de ce paradigme. Il ne revient pas aux théologiens de juger de la pertinence de théories qui prétendraient écarter définitivement l'approche de Darwin et de ses héritiers.

5. Jacques MONOD, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 194-195.

Évolution et finalité

respectueuse d'une telle vision finaliste : sa conception était celle d'un ordre de la nature, « soumis » à une tendance à la complexification et à une transformation progressive des espèces ; il n'était même pas nécessaire de faire appel à des phénomènes catastrophiques...

L'ancienne alliance dont parle Monod trouvait sans doute sa forme la plus achevée dans les sociétés et les cultures fondées ou marquées par un lien profond avec la nature, comme le sont, par exemple, les traditions animistes. La tradition issue de la Bible, juive puis chrétienne, avait de fait largement relâché ce lien, avant tout, il est vrai, pour éviter tout ce qui aurait ressemblé à une sacralisation des forces naturelles : non seulement le soleil et la lune devenaient, sous la plume du rédacteur du premier chapitre de la Genèse, deux luminaires dans le firmament, mais plus généralement le jardin d'Éden puis le désert du Négev, la terre de Canaan et, finalement la création tout entière n'étaient plus qu'un décor, planté une fois pour toutes par le Créateur et devant lequel se déroulait ce qui seul était digne d'intérêt : le drame de l'humanité, l'histoire du salut des humains... et, avant tout, de leurs âmes. En dehors de cette histoire, suite de l'Histoire Sainte, de celle du peuple élu, aucune autre histoire n'intéressait les théologiens. De fait, la théologie cosmique d'Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène ou d'Athanase, qui affirmaient que le Christ mettait en œuvre, au sein du monde matériel, son pouvoir de conduire tout l'ordre créé à son achèvement, par l'intermédiaire de la collaboration de l'humanité, cette christologie était abandonnée par les Alexandrins puis par les Pères occidentaux, au profit d'une dichotomie entre nature et grâce, entre univers physique et acte rédempteur. Plus tard, au temps des Réformateurs, cette attitude se trouvait confirmée dans la priorité donnée à l'expérience personnelle intérieure. Et il a fallu finalement attendre le *xx*^e siècle et les écrits de Pierre Teilhard de Chardin pour constater un regain d'intérêt en faveur de la christologie cosmique.

Cette alliance retrouvée, entre le croyant et le cosmos, n'en reste pas moins marquée par une vision ordonnée et finalisée de la réalité ; la pensée scientifique, philosophique et théologique de Teilhard de Chardin, de par son héritage lamarckien, offre sans conteste un exemple de cette cosmologie, ne serait-ce que par la notion d'orthogénèse. Cette idée, celle d'une évolution dirigée, constitue un chaînon essentiel de la réflexion teilhardienne... même s'il n'est pas toujours aisé d'en déterminer les contours dans l'œuvre du jésuite⁶. Un

6. Cf. Thomas A. BLAIR, *Two Evolutionary Theories : Neo-Darwinism and Teilhard de Chardin*, Doctoral dissertation, St John's University (N. Y.), 1972 ;

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

commentateur de Teilhard de Chardin reconnaît que l'orthogénèse « ne relève pas précisément de la science elle-même, qui se contente d'observer et de théoriser, à l'intérieur du monde phénoménal, mais de cette lumière, dans le savant, qui postule un fondement, une raison d'être, à ce qu'il constate »; sans elle, « le monde semble devoir basculer dans l'absurde⁷ ». Offrir une telle place à l'idée d'orthogénèse permet à Teilhard de Chardin de contempler le monde dans la perspective du triomphe final du Christ, qui se confond avec le Point Oméga de l'évolution et de l'histoire: le jésuite n'ignore pas le mal mais sa vision résolument optimiste ne s'y arrête pas⁸. Simultanément, sa crainte de voir l'évolution « rater » parce qu'elle est désormais entre les mains de l'humanité n'est probablement pas sans lien avec sa vision finalisée, au point de lui faire tenir des propos de type eugéniste (sans doute avant tout fondés sur l'idée selon laquelle l'espèce humaine doit faire aussi bien que la nature, pour obtenir des individus et des sociétés « parfaites »). Toutefois, cette alliance retrouvée (mais influencée par Lamarck) est menacée elle aussi par la vision évolutionniste de Darwin et de ses héritiers, au profit d'une vision historique non finalisée.

Prendre l'histoire au sérieux

Avec Darwin, non seulement le monde perd sa finalité « horlogère » ou « théâtrale », mais, de plus, l'histoire fait irruption au sein de la réalité. Si la révolution copernicienne avait entraîné le passage d'un monde clos à un univers infini, celle de Darwin met toute chose en mouvement, qui plus est, sans direction affichée d'avance. *Exit* les nostalgies et les mythes de l'éternel retour, les calculs et les frayeurs échafaudés sur l'idée de prédestination. Place à l'histoire, non plus seulement Sainte, mais aussi naturelle (au sens strict du

Jacques ARNOULD, « L'orthogénèse, chaînon essentiel de la pensée teilhardienne », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 98 (1997) 3, p. 261-274.

7. Maurice CORVEZ, *De la science à la foi. Teilhard de Chardin*, Paris, Mame, 1964, p. 167-169.

8. Voir l'appendice au *Phénomène humain*, dans lequel Teilhard de Chardin reconnaît que nulle part dans cet ouvrage les mots de douleur et de faute n'ont été prononcés: « Du point de vue où je me suis placé, le Mal et son problème s'évanouiraient-ils, ou ne compteraient-ils donc plus, dans la structure du Monde ? » (Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 345).

Évolution et finalité

terme, et pas seulement descriptif à la manière de Linné) et cosmologique, avec ses trophées mais aussi ses rebus. Cette histoire dont Henri-Irénée Marrou disait dans sa *Théologie de l'histoire* qu'« elle-même n'est pas encore acquise, elle aussi peut toujours rebondir, se renouveler, elle n'aura tout son sens que parvenue à sa fin ».

Il n'est pas possible d'évoquer ici toutes les manières dont les théologiens ont réagi à la révolution darwinienne, mais ceux qui ont accepté de la prendre au sérieux, même pour la critiquer, n'ont pas manqué d'en subir eux aussi la fascination. Car, à côté des réelles difficultés et même des contradictions qu'elle présente vis-à-vis de la tradition chrétienne, la vision évolutionniste du monde, héritée de Darwin, conduit à considérer à nouveaux frais plusieurs thématiques indispensables à la réflexion théologique. La plus importante, sans doute, est précisément celle de l'histoire. Prendre l'histoire au sérieux, c'est redécouvrir et s'interroger sur un pan entier de la foi juive puis chrétienne, celle de l'élection, qui, sans craindre le jeu de mots, rime avec sélection. Confesser la possibilité d'une élection, n'est-ce pas en effet admettre que l'histoire, celle d'un peuple qualifié d'élus, n'est jamais totalement déterminée (sinon pourquoi parler de choix ?) ni indéterminée (où serait alors le choix de Dieu ?). Et s'il en était de même pour l'œuvre de création tout entière ? Ne savons-nous pas que l'histoire du vivant s'est effectuée et s'effectue encore à l'intérieur d'un « jeu des possibles », pour reprendre l'expression de François Jacob ? Autrement dit, au sein de contraintes qui sont autant des limites difficilement franchissables que des points d'appui. Faut-il dès lors voir en Dieu Créateur un bricoleur de génie, pour filer la métaphore proposée par François Jacob ? Sans pour autant verser dans le fidéisme, les théologiens sont bien obligés de reconnaître que le mode d'action de Dieu leur reste inconnu ; mais est-ce tellement étonnant ? Si la contemplation du monde a longtemps servi de preuve à l'existence d'un Dieu Créateur, celle-ci a désormais rejoint la place qui devrait lui être naturelle en christianisme, celle du *Credo*, de la confession de foi : pour un croyant, dire que Dieu est Créateur, qu'il agit au sein du monde et sur le monde lui-même, relève autant de la foi que proclamer la résurrection du Christ ou celle des morts à la fin des temps. Autant d'articles de foi dont le « comment » nous échappe.

Les croyants ne sont pas les seuls à être renvoyés, par les propos évolutionnistes, à leur foi et à ses fondements ; c'est le sort de tous ceux qui ignoraient trop facilement l'histoire du monde ou la plaçaient sous la garde d'un déterminisme strict. En fait certainement

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

partie un large faisceau d'idées qui appartiennent aux courants écologistes, quelle qu'en soit la profondeur ou la radicalité ; je fais bien entendu référence à la *deep ecology* (ou écologie radicale). Témoin d'une pensée néofinaliste et antidarwinienne, le philosophe allemand Hans Jonas développe dans *Le Phénomène de la vie* l'idée d'après laquelle l'être humain n'est que le sommet d'une volonté finalisatrice dont les traces sont visibles jusqu'aux formes vivantes les plus élémentaires⁹. Deux prétentions lui sont donc interdites : celle de vouloir se détacher de ce fondement ontologique naturel, celle de chercher à poursuivre l'évolution. L'autolimitation apparaît comme l'une des exigences les plus immédiates qui lui soient imposées, par la nature (sa nature) elle-même. L'éthique de Jonas, telle qu'il la propose dans *Le Principe Responsabilité*, est donc celle d'une conservation, portée par une vision évolutive et finalisée de la nature. Dans cette perspective, l'humanité constitue une « fin » de l'évolution, de l'histoire naturelle, mais non pas sa fin ultime, car elle est, comme toutes les espèces vivantes, éphémère. Aux revendications anthropocentriques doit donc succéder une perspective davantage biocentrique, voire cosmocentrique, comme d'autres courants, en particulier écologistes, le défendent : *nature knows best*, « la nature sait mieux » appartient à leurs principes fondateurs.

Sans doute cette propension à mettre en question la place centrale revendiquée jusqu'alors par l'humanité trouve-t-elle dans les travaux de Darwin un soutien ; mais jusqu'à quel point ? La place qu'occupe désormais l'espèce humaine au sein de la biosphère terrestre (cet anthropocentrisme pratique dont parle Dominique Bourg) n'est-elle pas le résultat d'une histoire parfaitement naturelle, celle de luttes incessantes pour la vie ou, plus souvent, pour la survie ? Si le vainqueur en est l'humanité, pourquoi celle-ci n'en profiterait-elle pas ? Est-il possible de trouver, au sein du vivant lui-même, des arguments prônant l'arrêt de toute existence biologique, au nom des risques qu'elle comporte nécessairement ? Si ces arguments existent, il ne faut pas les chercher dans la nature elle-même, mais plutôt dans la culture dont est porteuse notre humanité et par conséquent dans ce qui lui confère son originalité.

9. Sur la *deep Ecology* d'Arne NAESS, et sur Hans JONAS, voir l'article de Jacques ARNOULD, « Gnose et écologie », *Communio*, XXIV, 2, mars-avril 1999 : *La tentation de la gnose*, p. 57-71, 62-68. Pour une écologie chrétienne, voir *Communio*, XVIII, 3, mai-juin 1993 : *L'Écologie/Heureux les doux*, particulièrement p. 51-107 (note de *Communio*).

Retour à l'origine

À côté d'une prise au sérieux de l'histoire, c'est sans doute à une réflexion sur les notions d'origine et de commencement qu'invitent les théories évolutionnistes contemporaines. Ces deux notions sont trop souvent confondues, pour n'en garder que la dimension chronologique à laquelle se réduit d'ailleurs l'idée de commencement. Les créationnistes donnent l'exemple malheureux d'une telle réduction, par leur lecture littérale du livre de la *Genèse* et leurs tentatives, jusqu'alors vaines, de prouver que le texte biblique dit vrai et concorde avec la chronologie échafaudée à partir des fossiles et des roches. Ils oublient que, pour une part, certes variable selon les situations, les commencements nous échappent : le mur de Planck des physiciens en offre un exemple et presque un symbole¹⁰... Les raisons de cette limitation de notre connaissance des commencements sont nombreuses. Elles peuvent être dues aux capacités de nos appareils de mesure et de nos théories ; elles relèvent aussi de la difficulté, voire de l'impossibilité, de définir sans ambiguïté la réalité dont le commencement est recherché. La seule réponse possible relève le plus souvent du choix, dans une perspective analogue à celle évoquée par Monod au terme de son livre *Le Hasard et la Nécessité*.

Retrouver ses origines ou celles de notre monde ne se réduit pas à répondre, même hypothétiquement, à la question du commencement. L'idée d'origine comporte effectivement une dimension chronologique analogue à celle de l'idée de commencement ; mais elle fait également la synthèse entre celle d'« originel » ou d'« originaire » (ce qui est posé comme le point de départ, le fondement d'un processus historique, d'une existence biologique entre autres) et celle d'« original » (ce qui est visé en lui-même, comme immanence et identité de soi) : elle ne refuse donc pas l'idée d'un commencement, d'un point de départ historique, mais donne une place éminente au principe fondateur de l'être, à la cause d'un phénomène donné. Dès lors, dire que Dieu est à l'origine du monde, ce n'est pas le réduire à donner la chiquenaude initiale, ni lui faire porter la responsabilité d'un nouveau Déluge. La notion traditionnelle de *creatio continua* (création continuée) retrouve ainsi une forme de jeunesse : Dieu,

10. Dans le cadre de la théorie dite du *big bang*, il est possible de « remonter » le temps jusqu'à 10^{-43} seconde de l'hypothétique commencement de notre univers ; « au-delà », les lois de la physique ne sont plus valables : notre connaissance se heurte à un mur...

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

confesse le croyant, est au fondement de chaque être, lui confère sa singularité, son originalité, ici, maintenant et pour toujours. C'est là leur grandeur, à Dieu comme à chacune de ses créatures.

Confondre commencement et origine, c'est prendre le risque d'appréhender la réalité comme la répétition, l'imitation d'un archétype céleste qui relève du passé, autrement dit d'un commencement historique. Une telle confusion n'a pas seulement pour conséquence de verser dans le refus de l'histoire, de considérer toute forme d'innovation comme potentiellement néfaste ou la vie humaine comme une chute hors de la sphère divine. Confondue avec le commencement, l'origine perd toute efficacité génératrice possible pour tout instant qui ne coïnciderait pas avec le commencement, qui n'en serait pas sa répétition. Plutôt que de chercher à lire les faits d'un commencement temporel, qui ne pourra être reconstitué que laborieusement et partiellement, le croyant a donc mieux à faire : confesser la relation de génération et d'origine (selon les deux sens d'originel et d'original) qui existe entre Dieu et ses créatures, une relation qui a effectivité *hic et nunc*, ici et maintenant, et qui donne sens aux créatures, même si ce n'est que « leur » sens et guère au-delà.

Une nouvelle création, dans le Christ

Ce qui précède pourrait être compris comme une invitation à rejeter le passé pour ne s'intéresser qu'au seul présent ; suivie à la lettre, une telle attitude serait elle aussi menacée de clôture, dans la mesure où elle ne serait qu'une autre forme de refus de l'histoire. Ce qu'il convient de souligner, c'est avant tout la nécessité d'accorder au passé la place la plus juste, dès lors qu'il s'agit de trouver, de donner sens à l'histoire de l'espèce humaine et de la création en général. Le « déjà » ne permet pas de connaître entièrement le « pas encore » et, inversement, la révélation du « pas encore » ne doit pas fausser la vision du « déjà ». S'il y a effectivement une convergence entre les deux histoires, celle appréhendée comme souvenir et celle appréhendée comme espérance, elles ne concernent pas leur contenu (ce qui reviendrait à confondre *a priori* et *a posteriori*) mais plutôt leur conséquence : de même que l'eschatologie ne cesse d'introduire une rupture, celle de la nouveauté, au sein même de l'histoire, de même le passé porte la marque des ruptures, des nouveautés, de la contingence. Dès lors, l'espérance messianique, l'espérance chrétienne,

Évolution et finalité

celle qui, en fin de compte, fonde le sens de l'existence, doit avant tout être cherchée dans le présent, aussi fugitif soit-il, là où le croyant reconnaît et confesse le mystère de l'origine.

Dans cette perspective, les êtres vivants relèvent d'un équilibre dynamique de type événementiel, marqué par la vie et la mort; l'événement est compris non pas seulement comme le produit éventuel d'un choix humain, mais comme une véritable facticité; l'événement n'est pas avant tout finalisé, mais au contraire il est lui-même finalisant. Parce qu'ils sont nés pour mourir, qu'ils se reçoivent d'un état antérieur pour parvenir à un nouvel état, l'existence des êtres vivants est d'abord un fait «qui s'impose à nous, dans nos existences communes ou particulières, au travers de l'objectivité des choses, dans leur immédiateté d'abord presque étrangère, et jusque dans la trace repérable qu'elle porte de certaines volitions informatrices¹¹». Cette existence n'en présente pas moins un caractère accidentel, lorsqu'elle est reconnue, jusque dans sa contingence, par le questionnement de l'homme: pourquoi j'existe? Pourquoi ces existences autour de moi?

Parce que l'humanité est contrainte de reconnaître le caractère événementiel du vivant, parce que le croyant affirme que ce vivant est l'œuvre d'un Dieu créateur, le théologien peut avancer l'idée selon laquelle la personne humaine (et, avec elle, toutes les créatures) est «contemporaine de l'origine». La formule paraît n'être qu'une simple lapalissade, comme le reconnaît Pierre-Jean Labarrière, dans la mesure où la question de l'origine, ai-je montré, ne se réduit pas à l'étude d'un point de départ, d'un commencement, mais resurgit littéralement à chaque instant. Cette lapalissade n'en possède pas moins une efficacité critique redoutable, dans la mesure où elle ramène tout questionnement comme toute réponse à la racine, au principe, bref à l'origine (selon sa double signification d'originel et d'original). En d'autres termes, parler de la création, c'est d'abord parler d'un événement, celui d'être créature *hic et nunc*. L'avenir reste inaccessible à notre connaissance, et même à notre foi, du moins dans sa réalisation concrète; quant au passé, quelles que soient les découvertes paléontologiques, elles demeurent bien modestes au regard de l'immensité de l'histoire, en même temps que frappées d'un caractère hypothétique. Une fois affirmée la

11. Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris, Desclée, 1977, p. 102.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Jacques Arnould**

contemporanéité des créatures avec leur origine, dans l'événement du présent, une fois reconnue la problématique du monde, la foi chrétienne peut donc confesser un commencement radical toujours à l'œuvre, un ordre de nouveauté et de liberté, en même temps qu'un ordre de nécessité et de passivité.

C'est en tenant compte de ces différents ordres que le croyant doit choisir aujourd'hui, par et pour lui-même mais aussi pour le reste de la création, entre le Royaume de Dieu et les ténèbres du péché. Les lois mosaïques qui réglaient les relations entre le peuple élu, Dieu et la création ont été abrogées. La fidélité de Dieu à son alliance ne « repose » plus sur un ordre établi par avance au point d'empêcher toute nouveauté ; elle s'enracine plutôt dans la capacité ou la tentative de gérer un ensemble de distances particulièrement fragiles et mouvantes : entre les êtres humains, entre l'humanité et les autres créatures, entre l'humanité et Dieu, sans parler de celle, seulement imaginée, jamais vraiment connue, entre Dieu et les créatures non humaines. Ce sont précisément ces distances qui assurent la gratuité du don de la vie par Dieu et l'autonomie de la créature, mais elles sont aussi, pour l'être humain, le lieu où s'enracine le péché qui consiste précisément à refuser ces altérités. L'idolâtrie, l'orgueil de la connaissance, la prétention à imposer son propre ordre dans un monde parfois absurde ou à l'ordre contraignant en sont des formes. Au contraire, Dieu donne « aux hommes d'être causes intelligentes et libres afin de compléter l'œuvre de la création, en parfaire l'harmonie pour leur bien et celui de leurs prochains ¹² ». Dans l'œuvre de rédemption, le Christ franchit quant à lui les distances qui marquent la création, qu'elles soient ou non marquées par le péché. De même constitue-t-il le lien entre le passé et l'avenir, entre toutes les formes de l'histoire. Il rompt une interprétation cyclique du temps, pour instaurer le présent qui vient. La promesse d'une nouvelle création réactive l'histoire en histoire du salut : il ne s'agit pas tant de finaliser l'histoire que de la réouvrir. Et, à la place qui est la sienne, l'humanité peut y contribuer. Ainsi les scientifiques (en évitant de croire que notre histoire est inscrite dans les gènes de la même façon que les Anciens pensaient que notre destin pouvait se lire dans la course des astres, le foie des animaux ou le marc de café) peuvent-ils contribuer à élargir notre jeu, notre espace des possibles ; mais elle ne peut se passer des autres champs développés

12. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 308.

Évolution et finalité

par l'esprit humain, ceux de l'intelligence (la philosophie, la théologie), ceux de la créativité et de la culture, pour permettre aux sociétés humaines, aux individus qui les composent, de choisir, de bâtir ce que Monod désignait par le mot de Royaume.

Certes, la mort et le péché, l'absurdité et le non-sens (aux multiples formes) existent encore en ce monde, pourtant déjà sauvé par le Christ. Il serait tout autant erroné de les nier, au nom de la récapitulation dans le Christ cosmique, que d'affirmer l'inexistence de la mort, au nom de la résurrection du Christ. Il faut au contraire se réconcilier avec ces réalités, tout en sachant que cette réconciliation ne peut éviter l'expérience du Christ, celle de la Passion. Ce n'est que dans le « saut » de la foi que le croyant peut désormais dire : la mort qu'il voit et par laquelle il passera a un sens, l'absurdité qu'il constate dans le vivant et son histoire a un sens. Car, en tout cela, le Christ est le vainqueur et le maître. Avec le Christ, la vie est passée de l'autre côté de la mort ; la mort n'est plus la fin de la vie. Cette nouvelle naissance reste bien entendu hors de la portée d'une connaissance intellectuelle, sensible et relève du domaine de la foi. Pourtant, il n'est pas nécessaire d'attendre sa propre mort pour en faire l'expérience : le croyant reste contemporain de son origine, c'est-à-dire de la bienveillance créatrice de Dieu, qui n'est ni récompense, ni compensation, mais reconnaissance. Le Dieu vivant est aussi le Dieu des vivants.

Jacques Arnould, né en 1961, est dominicain. Ingénieur agronome, docteur en histoire des sciences et en théologie, il s'intéresse aux relations entre sciences, cultures et religions, avec un intérêt particulier pour deux thèmes : celui du vivant et de son évolution, celui de l'espace et de sa conquête. Au premier, il a consacré plusieurs ouvrages et articles d'histoire ou de théologie. Sur le second, il travaille au Centre National d'Études Spatiales sur la dimension sociale et culturelle des activités spatiales.

A publié notamment *Les Créationnistes*, 1996, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie*, 1996, *Les Avatars du gène* (en coll.), 1997, *La Théologie après Darwin*, 1998, *Le Parfum et les Larmes* (en coll.), 1999, *Dieu, le singe et le big bang*, 2000, *La Dispute sur le vivant* (en coll.), 2000, *L'Église et l'histoire de la nature*, 2000.

*Aidez-nous à assurer des abonnements à Communio
à nos frères africains de langue française
qui veulent perfectionner leur culture religieuse :*

1 an : 380 F – 2 ans : 710 F

*Nous préciserons, en vous remerciant,
le nom et l'adresse du bénéficiaire.*

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Andreas-Pazifikus ALKOFER

La nature, fondement problématique de l'action

L'ARTIFICIALITÉ est parfois synonyme de progrès technique. Il est de plus en plus facile techniquement de fabriquer, de reproduire ; de plus en plus, on se transporte dans le virtuel. Il n'y a guère de domaines qui se soustraient à ces évolutions, de l'usage quotidien des matériaux synthétiques au développement de certaines formes de vie par la technologie génétique, des anticipations sur les « intelligences artificielles » à la simulation virtuelle. Il semble que nous ayons atteint la fin de la naturalité. L'ère de la biotechnique semble arrivée. L'abondance des techniques d'action et de configuration (grâce à la combinaison de la génétique et de l'informatique) augmente et s'approche désormais d'un noyau indisponible. Le caractère non quelconque de la nature devient de moins en moins clair. D'un autre côté, la nature fait valoir pleinement son droit et reste une référence. L'appel souvent répété d'un retour à la nature n'est pas seulement un phénomène publicitaire (qu'il s'agisse d'alimentation ou de tourisme, d'architecture ou de politique) : les champions de l'intégralité et de la naturalité – qu'ils se réclament ou non de Rousseau – utilisent le concept de nature dans des contextes différents et l'emploient, plus ou moins consciemment, dans un sens éthique.

QUESTIONS DISPUTÉES ——— *Andreas-Pazifikus Alkofer*

Le problème de la conformité à la nature (Secundum naturam)

Dans ce contexte se pose avec acuité la question suivante : la technique, l'artificialité, la virtualité, une civilisation d'avenir instrumentale, dans la dynamique de leur développement, se débarrassent-elles vraiment de toute argumentation éthique fondée sur le droit naturel ? Par là se trouve mise en question une tradition de pensée commune à la philosophie et à la théologie morales, extrêmement complexe et en partie controversée, qui s'articule autour des concepts de nature, de naturalité et, finalement, de droit naturel. Quel rôle argumentatif attribue-t-on encore et durablement à ces concepts et à celui d'une normativité de la nature ? Comment sont-ils liés les uns aux autres et quelles relations entretiennent-ils, d'un point de vue aussi bien formel que matériel, avec des concepts corrélatifs tels que ceux de culture ou de technique, pour fonder des argumentations éthiques ? L'accent a toujours été mis différemment sur ces concepts – ce qui a entraîné des conséquences différentes, en partie très concrètes, dans le traitement des questions éthiques et les réponses qui y ont été apportées. La nature est-elle – quelle que soit au juste son essence – un *depositum* où il faille intercepter des messages de portée morale jusque dans des commandements et des interdictions concrets ? Et de quelle manière cette réception de la *lex naturalis/aeterna* serait-elle pensable si la réception n'était elle-même un processus actif de configuration du donné ? La nature est-elle, restet-elle *l'une* des conditions de possibilité de l'éthique, en même temps que sa limite, puisque ce qui relève de la nature, parce qu'antérieur à la liberté, demeure soustrait même à la responsabilité immédiate ? Dans ces questions préalables s'annonce l'importance du concept de nature pour une théorie de l'action et une théorie du jugement. Le concept est d'emblée surchargé par un usage équivoque, univoque et analogue.

Les réflexions suivantes tentent seulement d'examiner le caractère inévitable des concepts de nature et de droit naturel dans l'argumentation éthique, sans qu'il faille en tirer des certitudes hâtives. Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu limité du problème dans son contexte actuel. Nous ne récapitulerons pas explicitement les grandes lignes historiques et versions successives de ce concept. Elles se dégagent d'une série d'observations qui ne convergent qu'au second regard, tout en laissant entrevoir la multiplicité de niveaux conceptuels dont on ne saurait faire l'économie.

La nature, fondement problématique de l'action

Cinq observations convergentes

Lorsque nous disons familièrement que ce qui est naturel est bon, nous lions le label « naturel », « éco » ou « bio » à un jugement de valeur qui oriente l'action quotidienne vers ce qui est par exemple le meilleur, ou le plus sain. Cet usage a beau être instrumental, intuitif et préréflexif, il est pourtant intimement lié à une argumentation éthique qui reconduit l'injonction classique de vivre conformément à la nature (*secundum naturam vivere*). Le concept de nature, malgré ses contours indécis, est ainsi présent au sein de l'argumentation éthique. Certes il ne répond pas, sur ce plan, à toutes les attentes, et sa portée reste limitée. L'évaluation immédiate qui est incluse dans ce concept familier de nature implique une certaine stabilité naturelle. Puis les évaluations s'enchaînent, et un concept opposé de non-naturel vient assez rapidement à l'esprit. Or l'argument de la nature requiert un fondement objectif. Sans doute faut-il prêter attention au fait même de recourir à la naturalité comme à un argument éthique. Toute conformité à la nature n'implique pas, cependant, ni automatiquement, ni dans tous les cas, une qualification éthique.

Seconde observation : les actions morales concrètes sont justifiées par des données et des structures naturelles. Par nature, l'homme est changeant parce qu'il est soumis à une culture déterminée et qu'il a une conscience changeante. Il façonne la nature (y compris la sienne : tel est le cœur de la moralité) dans les limites de ses représentations. Dans la mesure où nature et culture sont changeantes, le rapport à la liberté humaine n'est plus seulement et sans équivoque prédonné, il est aussi livré à l'homme, il se laisse façonner. Ainsi, la loi de la nature, en tant qu'elle vaut aussi comme loi de la culture, est une médiation sur laquelle l'homme, dans l'histoire et dans la société, peut exercer sa compétence et dont il est responsable. Le concept d'une nature intemporelle laisse place à celui de processus historique. Aux variations historiques du concept de nature s'ajoute l'expérience de la pluralité des points de vue philosophiques et culturels. La référence à la naturalité ou à l'évidence conserve néanmoins, même dans des contextes pluriels, un contenu descriptif et empirique pour caractériser ce qui vaut comme naturel, c'est-à-dire comme bon et juste, pour une communauté, puis pour le jugement d'actions particulières. Mais, ici, les changements consensuels eux-mêmes n'échappent pas à l'historicité. Que l'on se rappelle seulement les évolutions pour le moins complexes touchant la question des droits de l'homme, la modification du rôle des sexes, la prise de

QUESTIONS DISPUTÉES ——— *Andreas-Pazifikus Alkofer*

conscience écologique ou la remise en question de la peine de mort. Les hommes ont toujours enfreint, au nom d'exigences précises, des représentations normatives de la société qui, non interrogées, étaient tenues pour naturelles. Cependant, même l'apparition de nouvelles évidences ne saurait supprimer l'abstraction ni la particularité de ce qui vaut en règle générale. C'est pourquoi le concept de nature relève lui aussi d'un consensus éthique historiquement daté, qui est sujet à la critique et à l'interprétation au regard d'une culture donnée de traditions, de normes et d'actions, et par rapport à une capacité donnée d'innovation éthique.

La troisième observation se rapporte à l'attention croissante que suscite l'écologie. Le concept de nature revêt ainsi une importance particulière pour toute théorie de l'action. Voilà qui souligne la place éminente du concept de nature dans l'argumentation éthique. Cependant, ce qui, avant l'époque des Lumières puis de l'ère industrielle, dut être perçu comme un pré-donné indomptable et parfois menaçant (la nature n'est pas seulement liée à l'idée d'ordre), qui échappait à la responsabilité et aux conséquences de l'action humaine, peut apparaître aujourd'hui comme la conséquence d'une intervention de l'homme qui engage la responsabilité de ce dernier. Ce qui, autrefois, apparaissait comme un destin (*fatum*) peut être en partie analysé, à l'époque de la globalisation, par le jeu très complexe des effets à distance de l'agir humain (pensons par exemple aux modifications du climat, au déboisement, au détournement des cours d'eau et aux conséquences catastrophiques d'un commerce irréflecti sur la dynamique très complexe des écosystèmes). La même culture, la même raison techniques sont en mesure de connaître, grâce à leurs instruments, les conséquences de leur propre activité et contribuent ainsi à créer à un contexte propice à la découverte et aux progrès de la connaissance. Les systèmes de responsabilité s'étendent d'autant. À ce niveau-là, la fragilité de la nature n'est pas seulement un argument théorique mais un défi permanent de l'argumentation éthique.

Quatrième observation : que signifie « naturel » par rapport à la différence féminin/masculin, à l'homosexualité, à l'éthique sexuelle, au commencement et à la fin de la vie en médecine, au clonage (prétendument thérapeutique), à la recherche portant sur les cellules-souches, à la greffe de tissu cérébral, à la xénogreffe, à la thérapie génique ou aux organismes génétiquement modifiés ? Que l'on considère ces points brûlants de la discussion éthique actuelle : tous s'accordent à poser la question de la naturalité et des limites de sa

La nature, fondement problématique de l'action

modification intentionnelle par l'homme. Mais déjà, nous employons consciemment un concept pluridimensionnel, non sans viser une certaine convergence sémantique. Il s'agit ainsi, en passant à un degré supérieur d'interprétation du concept de nature, de jeter les bases de principes éthiques, c'est-à-dire de faire en sorte que les argumentations des éthiques régionales restent compatibles dans les questions particulières que chacune pose. Sur ce point, un concept de nature ouvert, pluridimensionnel, exigeant certes une grande culture scientifique, peut éviter que l'on devienne, dans l'ordre de la morale théorique, un caméléon moral, c'est-à-dire que l'on applique ou que l'on change subrepticement les principes selon la sphère de problèmes envisagée. Dans cette perspective, un concept intermédiaire et critique demeure nécessaire pour garantir l'intégralité et l'indivisibilité d'une théorie morale *princielle* indivisible. Il *peut* très bien y avoir un concept pluridimensionnel de nature, à condition qu'il ne soit pas le seul.

Cinquième et dernière observation : derrière la prétendue disparition de la force d'argumentation éthique du naturel s'annonce le recours à un droit naturel bien plus audacieusement formulé que tout ce que la théologie a pu produire : d'accord avec la prétention de la biologie à être une science directrice – ce que nous voyons dans la combinaison de la recherche génétique et cérébrale avec les technologies modernes de traitement des données –, les discours anthropologiques et les représentations de la nature pluridimensionnelle de l'homme (de sa personnalité, de l'intersubjectivité, de son histoire, de ses rêves, sentiments et pensées, de sa complexité psychophysique, sociale, émotionnelle, rationnelle et religieuse) se réduisent de plus en plus au langage métaphorique de la génétique ou de la neurologie, qui font par exemple du pré-cortex le centre de la moralité. Mais le vocabulaire reflète quelque chose de plus profond. Même si un « gène de la foi » n'a pas encore été isolé, l'espoir de déchiffrer le code de tout ADN trahit un naturalisme massif, qui tend à considérer les éléments naturels et les transmissions complexes d'informations chez l'homme comme fondement indépassable. Ces éléments naturels premiers sont investis d'une confiance aveugle. L'amélioration biologique et éthique de l'homme est censée être assurée par celle des gènes – après l'échec supposé de toute morale fondée et transmise culturellement, socialement, politiquement ou religieusement. Serait-ce une nouvelle utopie dotée de nouveaux paramètres ? Certes, même les tenants de cette amélioration devraient expliquer en quoi elle consiste, quels en sont les critères, comment

QUESTIONS DISPUTÉES ——— *Andreas-Pazifikus Alkofer*

il faudrait légitimer ceux-ci, sur quel concept de nature ils s'appuient. Mais il est frappant de voir que le concept de nature sert ici de matériau. On peut alors se demander dans quelle mesure l'analyse de la complexité humaine ne se déplace pas de l'opposition culture/nature vers une puissante loi naturelle qui commanderait la théorie de l'action, grâce au caractère mathématiquement formulable des combinaisons génétiques et des algorithmes de la transmission d'informations. Si l'on exclut la liberté (réduite au hasard de la combinaison des gènes), ou qu'on la rejette comme purement théorique et fictive, ce naturalisme d'une nouvelle sorte montre que la nature, bien loin de disparaître simplement du discours éthique, revient avec une valeur inversée : ce qui est naturel est mauvais. Face aux défauts, aux faiblesses, à l'échec, à la maladie et à la mort, on fait valoir l'amélioration de ce qui est défectueux. Le donné (*datum*) et le destin (*fatum*) sont remis en question par l'homme lui-même. Sa nature, qui n'a pas été fixée, est en elle-même ouverte à l'évolution.

Or un naturalisme pur et dur ne rend pas justice à la dimension fondamentale de la dignité humaine. Même le droit naturel conçu comme droit culturel possède un noyau intangible d'indisponibilité du corps humain, et de solidarité pour faire face au prétendu droit du plus fort. Le droit naturel ne peut plus, aujourd'hui, être conçu comme un simple catalogue de normes, une sorte de métaconstitution. C'est plutôt une manière de penser qui soumet à la critique toute légitimation de l'action.

On ne peut donc pas si facilement évacuer la nature du débat éthique qui naît de l'emploi du concept de nature. La distinction entre nature et culture n'est pas statique, et la valeur de la position argumentative peut varier. Non seulement le concept de nature ne doit pas être exclu du discours éthique, mais il doit y être introduit de façon toujours renouvelée, sous une forme et selon une fonction déterminées.

La nature, un idéal statique ou réel et relationnel ?

Les différences de sens et d'usage du concept de nature dans l'argumentation éthique ne sont pas nouvelles ; elles gravitent autour de plans déterminés : la nature d'abord comprise comme domaine de la nécessité causale et finale, la conformité à la nature permettant d'évaluer la différence entre l'anormal et le non-naturel, un concept de nature qui considère celle-ci comme l'essence ou

La nature, fondement problématique de l'action

qualité interne des choses et qui ramène au général ce qui procède de la pure facticité, du hasard ou de la coïncidence. C'est dans ce saut qualitatif (la visée de la « nature de la nature » ou de la « nature de la nature humaine ») que réside le risque d'une décontextualisation, d'une déshistoricisation, d'une dédynamisation, bref le danger d'une ontologie statique et idéale. Les sciences de la nature, mais aussi la philosophie et la théologie tentent parfois de résoudre en une unidimensionalité spécifique la pluridimensionalité des concepts de nature, de loi et de droit naturels que les différentes herméneutiques, par leur jeu de variations parfois conflictuel, ont contribué à élucider ; elles tentent ainsi de les résoudre en un idéalisme, en un réalisme ou en un relativisme respectivement scientifiques, philosophiques ou théologiques. Cela ne signifie pas que les concepts de nature n'aient pas un champ d'application étendu. Cela veut simplement dire qu'ils sont isolés les uns des autres, soit de manière trop concrète, soit de manière trop abstraite. Une réduction de la pluralité représente un avantage certain ; celle-ci reste pourtant indispensable dans une théorie de l'action. L'ordre crée des garanties dans l'action, mais celles-ci n'ont pas toujours une portée illimitée. Autrement dit, ce que l'on rencontre est en réalité considérablement plus complexe. Un concept univoque de nature offre cependant moins de ces prétendues garanties. Les questions « techniques », théoriques et éthiques deviennent plus ouvertes, et par là plus risquées.

C'est bien ce dont témoigne aussi, à l'époque de l'artificialité, de la virtualité ou de la fin supposée de la nature, la référence à celle-ci dans l'argumentation éthique, et cela sur trois plans au moins, dont aucun ne saurait être mis de côté. La connexité, l'anthropo-relationalité et l'interdisciplinarité comptent parmi les substituts possibles du concept de nature dans l'argumentation éthique. Les deux premiers concepts sont habituellement liés au domaine de l'éthique écologique, mais ont des implications beaucoup plus larges ; le troisième caractérise une manière éthique et théologique de procéder ainsi qu'une herméneutique.

Le premier d'entre eux, la *connexité*, signifie l'interdépendance complexe de systèmes naturels et écologiques, en tant qu'ils constituent un réseau systématique ayant les traits d'un processus ; dans un tel réseau, la modification d'un facteur entraîne corrélativement celle des autres. L'attention s'est concentrée¹, pour en évaluer les

1. Voir Jean-Paul II, *Fides et Ratio* (1998), n° 104, avec la demande d'une « éthique aux dimensions du monde ».

QUESTIONS DISPUTÉES ——— *Andreas-Pazifikus Alkofer*

causes, les intentions, les moyens et les conséquences, sur les macro- et microstructures pensées comme modèles analogiques, quelle que soit la manière dont les différents concepts de nature (descriptifs, quantitatifs, qualitatifs, normatifs ou substantiels) se trouvent liés. Or ni ces différents modèles, ni une pure écologie conceptuelle, ne peuvent se passer du concept de nature.

L'*anthropo-relationalité* précise à nouveau l'interprétation de cette transformation formelle : la nature, comme partenaire d'une éthique de conviction et de responsabilité, et la position réflexive et responsable de l'homme face à cette nature sont examinées sans absolutiser ni rabaisser la position privilégiée de l'homme. Cette précision n'a pas seulement une signification pour une éthique régionale, mais elle revêt un caractère pragmatique pour l'engagement, l'intervention et la conception de l'argument éthique en général. Le concept de nature peut donc être compris comme un concept-pivot de l'interdisciplinarité, reliant les sciences de la nature, les sciences humaines et sociales, la philosophie et la théologie. Il devient, par là, le concept-vecteur d'un dialogue dans lequel les points de vue respectifs sur la naturalité s'éclairent, se complètent, s'interprètent et se critiquent mutuellement.

Enfin, l'*interdisciplinarité* peut aussi être comprise comme la suite méthodique d'une pensée du droit naturel classique dans l'argumentation théologique et éthique. La transmission prudente et attentive des faits recherche, auprès d'une interprétation interdisciplinaire, des modèles d'ordre qui sont partiellement inhérents à la pure et simple facticité, mais qui ne se présentent assurément pas comme simplement disponibles. Tout acte interprétatif, en tant qu'il ordonne et oriente en même temps l'action, ne se plie pas parfaitement aux « faits durs » (*hard facts*) de l'empirie. Certes, l'interprétation (comme signe de l'animalité rationnelle) ne peut pas ignorer ces données. On doit tenir fermement que l'interdisciplinarité, comme condition habituelle et indispensable de toute interprétation théologico-morale, cherche d'une certaine manière à prolonger d'en bas une pensée naturelle ; *d'en bas*, parce que ce qui est donné dans la nature n'est pas simplement et logiquement transformé en un devoir moral, mais intervient pour fixer les limites de la liberté et de la responsabilité que la nature signale à son tour. C'est en recueillant l'analyse des faits qu'élaborent les sciences, dans leurs relations mutuelles, que l'on voit apparaître un processus interprétatif multiple qui, au-delà de la suggestion, de la critique, de l'élar-

La nature, fondement problématique de l'action

gissement des perspectives et de l'intégration du sens, explique prudemment et précisément le fait que la nature soit impliquée dans un processus historique ; ce processus interprétatif conduit à un horizon de sens lui-même soumis à des déplacements d'accent et à des précisions, mais jamais à une dimension totalement insignifiante. En suivant le donné régionalement sélectionné par les sciences humaines et sociales, le travail de la théologie morale s'ouvre à une perspective de droit naturel et la prolonge, sans pour autant tomber dans une pensée naturaliste rigide, anhistorique, ni dans un réductionnisme biologique.

Relations constantes entre la nature et l'argumentation éthique

L'argument éthique sert à fonder une exigence pour l'action en fonction de la rectitude et de la conformité de celle-ci à son principe. Sans faire de court-circuit ni tirer de conclusion erronée en passant de la situation du je au postulat du devoir, l'argument de la nature restera inévitablement un concept-base, un concept-pivot et un concept-limite pour décrire, critiquer, normer et diriger l'action. Si l'on hiérarchise les concepts de nature en les classant du plus au moins résistant, au sens où l'on distingue les sciences dures (*hard sciences*) des sciences molles (*soft sciences*), on peut observer une gradualité éthique et argumentative ainsi qu'une probabilité normative différente de réussite. Cette caractéristique générale du concept de nature doit être ensuite précisée dans chaque contexte particulier.

La « nature humaine » et la « nature de la nature » ne sont pas purement et simplement identiques mais s'engendrent réciproquement. À l'opposé d'un concept idéalisé de la nature, la réflexion de l'homme et les différentes étapes de sa liberté, en tant qu'elles sont liées à la nature mais peuvent aussi en être distinguées, rappellent que la facticité et la naturalité ne sont pas identiques à la moralité. La connaissance des faits et la connaissance de leur signification ne s'inscrivent pas dans la nature au même sens. Les faits donnent à penser, en particulier lorsqu'ils suscitent des points de vue opposés. Mais sur le plan éthique, le concept de nature est plutôt révélateur d'un problème en ce qu'il est ouvert et critique, et replace les faits historiques dans une perspective téléologique. La nature, comme fait et comme concept théorique ordonnateur, ne doit donc pas être

QUESTIONS DISPUTÉES ——— *Andreas-Pazifikus Alkofer*

dissociée de la fixation de buts éminents. Ainsi, par exemple, l'idée d'une plus haute justice *au-delà* du réel (chez Aristote) et conforme à celui-ci, ou bien la liaison de l'essence humaine avec la structure psychophysique du réel (les inclinations naturelles de Thomas d'Aquin), ou avec l'exigence morale de la configuration des espaces de décision, renvoient aux conditions de possibilité ainsi qu'aux limites du concept de nature, qui n'a pas seulement besoin sur le plan éthique des concepts corrélatifs de complément, d'intermédiaire et de précision – tel celui de culture, qui caractérise et élargit l'espace où s'accomplit pratiquement la nature humaine. Le concept de nature signifie aussi que tout n'est pas ou n'est pas complètement à la disposition de l'homme, que subsiste un reste qui lui résiste, et que ce reste est un pré-donné et un fondement. Assurément, la détermination de ce reste est de plus en plus précaire, d'autant que les possibilités d'intervention et les options de configuration du réel qui, jusqu'ici, apparaissaient aux théoriciens de la culture et de la nature comme inaccessibles, gagnent du terrain.

Lorsque K. Demmer parle de l'« installation dans une communication illimitée, au-delà du droit naturel »², cette affirmation touche au cœur même de la chose et du procédé éthique, évitant ainsi une réduction rigoriste, juridique et casuistique du concept de droit naturel. La complexité de l'état des choses, la pluridimensionalité du concept, la perspective de transmission et le dialogue interdisciplinaire en appellent, *en eux-mêmes* et *au-delà* d'eux-mêmes, à un projet de transmission ayant une portée concrète, théorique et significative. C'est précisément sur ce point que l'éthique théologique apporte au discours sa vision et sa tradition spécifiques; en cela (malgré le problème qu'elle rencontre sans cesse de n'avoir affaire que partiellement aux différences objectives, mais aussi malgré la perspective défensive, solidaire et finalement prophétique qu'elle doit soutenir), elle a toujours compté et compte avec une raison éthique universelle, avec une capacité de discernement qui ne peut s'en tenir à ses propres limites (spirituelles), mais qui est inhérente à la nature raisonnable éthique de l'homme lui-même³.

2. K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen [Théologie fondamentale de l'éthique]*, Freiburg, 1999, donne ce titre au chapitre en question de son éthique théologique fondamentale.

3. *Lettre aux Romains*, 2,14.

_____ *La nature, fondement problématique de l'action*

La nature comme création dans la tension de l'histoire sainte

La nature, comme simple matériau, n'a pas été adéquatement caractérisée. Le niveau essentiel et ordonnateur s'engage nécessairement sur cette voie. Mais même ce niveau n'inaugure pas l'ultime dimension, à savoir une dimension finale, une dimension de sens. Cette dimension du sens ne doit évidemment pas être automatiquement rattachée à une dimension *déterminée* de la foi, qui l'engloberait explicitement, même si l'on a des raisons de supposer que les éléments d'une métaphysique pour ainsi dire *implicite* sont toujours convoqués par la pensée sans être nommés. Le propos n'est pas ici de discuter cela de plus près. Il s'agit bien plus d'un rapport *explicite*, à savoir le recours à un concept de la tradition biblique chrétienne, celui de « création », qui a sur le discours éthique des conséquences que nous ne ferons qu'évoquer ici. Ce concept possède une portée radicale (il critique toutes les réductions) et met en corrélation la dynamique et la tension, la bonté foncière et l'ordre de la création, la dynamique de celle-ci et la liberté de se transcender soi-même (du côté du sujet moral créé) avec les expériences correspondantes de la contradiction, souvent vécues assez douloureusement, que ce soient des catastrophes naturelles ou qu'elles soient affectées par les catégories de faute et d'accablement.

Dans les chapitres 1 et 3 de la *Genèse*, le récit de l'origine reflète non seulement la bonté de la nature naturée (*natura naturata*), originellement reliée à la bonté de la nature naturante (*natura naturans*), mais aussi la marque de l'ambivalence, qui est le revers de la liberté humaine. Il faut porter un regard non seulement biblique, mais aussi rationnel sur la nature et le monde qui nous entourent. Ce regard fait partie des éléments qui, de manière ultime, rendent possible l'action et qui s'accordent en même temps avec la liberté et la soumission de l'homme à la nature. Il y a, dans l'économie de la loi divine, un moment de dédivinisation et de démystification de la nature. Sont ainsi écartées la mise sous tutelle et la domination de l'homme par une nature hypostasiée. Le fondement de la liberté et de la responsabilité ne réside pas seulement dans la naturalité. Son centre propre se situe au cœur de la loi divine. Le rapport au monde, à la nature et au milieu peut être compris encore différemment à partir de ce fondement transcendant : le donné (*datum*) de la nature, en ses multiples relations et en sa dynamique, doit en définitive être compris,

QUESTIONS DISPUTÉES ——— Andreas-Pazifikus Alkofer

dans la perspective de la foi, comme mandat (*mandatum*), et l'homme, comme mandataire de cette nature. C'est pourquoi il est aussi critiquable de parler du caractère *quelconque* et de la nature, et de l'espace de jeu laissé à l'action formatrice de l'homme. En effet, du point de vue d'une théologie et d'une éthique de la création, on doit toujours attirer l'attention sur le fait que le donné, de plus en plus fortement façonnable, est essentiellement lié à la capacité à se transcender soi-même, qui s'établit de façon immanente sur le fondement transcendant, propre au non-divin – ce qui vaut de façon évolutive, co-évolutive et anthropologique.

Ici se pose à nouveau la question de savoir ce qui est à disposition, dans quelle mesure, selon quelles prémisses, et avec quelles conséquences possibles. Cette franchise, en sa portée et limites, n'est, sur le plan d'une théologie de la création, ni naïve ni idéaliste. Le souci et la sollicitude de Dieu pour la création, dans sa fragilité et sa dégradation effective (la faute et le péché), est la cadre permanent dans lequel l'homme est l'intendant de la création continuée (*creatio continua*), dans toutes ses tensions et ruptures. Théologiquement, on ne doit pas séparer les manières de penser l'ordre de la création, l'ordre moral que Dieu donne à la vie même, de ce qui doit être pensé d'un point de vue sotériologique et eschatologique, donc théologique. Les fils parfois minces ne doivent pas non plus être coupés, dans la réflexion éthique – afin de sauver la rationalité de l'argumentation. L'exigence morale à l'égard de l'homme ne peut donc pas signifier un ajustement à la nature ou *de* la nature, pas plus qu'une simple inversion des termes, c'est-à-dire l'ajustement de la nature à l'homme ; elle ordonne le façonnement de l'histoire humaine au sens d'une communication dialogique *avec* Dieu, *avec et dans* la société, car l'histoire est plus que la nature. Le principe directeur de l'agir humain, selon une perspective théologique, n'est pas en dernier ressort la nature (en ce qu'elle a de bon et d'impitoyable, dans la multiplicité et le jeu mutuel de ses dimensions), mais la bonté et la miséricorde de Dieu même. Tout cela est finalement lié au *telos* (but) de l'*ethos* chrétien, l'amour. L'exigence d'amour ne peut être dérivée du seul ordre de la nature mais est puissamment liée au Salut. On peut aussi entendre l'ensemble de la nature et de la volonté divine de telle sorte que la nature offre différentes possibilités d'action et qu'au contraire la volonté divine, qui se révèle dans l'histoire, soit le critère décisif, ce qui doit valoir comme nous obligeant moralement. Ainsi, l'action salvatrice de

La nature, fondement problématique de l'action

Dieu serait le fondement du devoir moral. Reste la tâche difficile et passionnante de la traduction et du déchiffrement. *Le semper majus* (toujours plus grand) est corrélé au caractère toujours inachevé de la communication. Cela ne réduit pas les espaces d'action et de configuration du réel, mais les inaugure au contraire de façon *première*.

La nature est en crise. Mais cette crise est celle de la liberté et de la responsabilité. Aucune grandeur n'est absolue. Toutes s'établissent, se fondent et se critiquent mutuellement. La contingence de l'homme et le fait qu'on ne puisse disposer de lui comme d'une réserve sont un constituant essentiel de la dignité de sa nature (et donc aussi du milieu qui l'entoure).

Le fait que la nature soit le fondement déterminant du devoir ne signifie ni un *diktat* de la nature, ni sa réduction à la spontanéité de la nature raisonnable de l'homme, mais la manière dont l'observation contemplative et la méditation complètent l'artificialité technique. Ici, les différentes dimensions se font écho. Elles indiquent des domaines que l'on ne saurait éluder pour aborder le thème de la nature dans l'argumentation théologique et éthique, et qui ne peuvent être ébauchés qu'avec le concept de spiritualité de la création.

Les processus techniques et éthiques sont ouverts, les décisions ne sont pas encore fixées, et cependant un concept plus élaboré de nature sera toujours nécessaire pour fonder et non pas seulement décrire le devoir. Ce concept ne saurait être une simple banque de données sûre. L'artificialité, tout au contraire de l'art, n'est pas synonyme de progrès ni d'agir moral.

Traduit et abrégé par Kim-Loan Tran Van Chau.

Titre original : *Natur und sittliches Handeln.*
Beobachtungen am vermeintlichen Ende einer Beziehung

Andreas-Pazifikus Alkofer. Né en 1962, franciscain depuis 1985, prêtre depuis 1992. Études de littérature et de philosophie à Regensburg, et de théologie à Würzburg. Assistant de théologie morale à l'Université de Regensburg depuis 1997. Thèse en 1997 à Würzburg sur Levinas.

*En Guinée, en Côte d'Ivoire, au Burkina-Faso,
au Cameroun, au Togo, au Congo, etc.
des communautés ou des séminaires seraient heureux
de recevoir gratuitement Communio.
Aidez-nous, en souscrivant un abonnement :
1 an : 380 F – 2 ans : 710 F
Dans notre lettre de remerciement nous vous donnerons
le nom et l'adresse de bénéficiaire.*

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Irène FERNANDEZ

Cassandra

« **Q**U'EST-CE que l'homme pour que Tu te souviennes de Lui?...
À peine le fis-Tu moindre qu'un dieu... » (*Psaume 8*),
ou qu'un ange (*Épître aux Hébreux 2,6*).

En voilà une question ! L'homme, quel langage ! L'homme, il y a beau temps qu'il est mort, aboli, avorté, cloné, postmodernisé, pulvérisé... Et peu importent les déplorations de Cassandra, qui a de la peine à ne pas ajouter : « Je vous l'avais bien dit. »

« Tu dis n'importe quoi ! » lui répond-on en général, en lui assénant de plus, si elle a le malheur d'être chrétienne ou pire encore, catholique, que ça n'a rien d'étonnant : cause toujours, passéiste, ringarde, obscurantiste !, Tu ne vois pas que c'est bon débarras, et que délesté des devoirs inhérents à une essence immuable, chacun peut enfin s'éclater à son gré dans son coin – s'il dispose des revenus nécessaires, ce qui exclut quand même une bonne partie de la planète pour l'instant, mais ça ne fait rien. La mondialisation en marche remédiera à cet état de choses et ouvrira de toute façon à tous un avenir radieux et des lendemains qui chantent...

Il est pourtant de la nature ou du destin de Cassandra de s'obstiner, et l'état des lieux de la réflexion bioéthique ne peut, hélas, que l'y encourager. Ce n'est certes pas le seul domaine qui puisse lui donner l'envie de vaticiner ni la seule source des problèmes de l'humanité

QUESTIONS DISPUTÉES _____ *Irène Fernandez*

contemporaine, mais il est suffisamment vaste pour qu'on y arrête son attention un moment. Les questions qu'on est obligé de s'y poser sont d'une importance capitale, et ne concernent pas seulement la bioéthique, mais l'éthique tout court, et la façon dont l'être humain se comprend lui-même aujourd'hui. Mais peut-on écouter Cassandre ? Et d'ailleurs est-elle respectable ? Chacun sait bien qu'elle est folle, à voir des dangers partout, y compris dans les progrès les plus prometteurs. On voudrait ici tenter de la conforter, envers et contre tout, quitte à entrer dans sa folie. Après tout, on peut l'espérer, plus on est de fous, moins on pleure.

Il faut d'abord écarter d'emblée l'idée que puisqu'elle parle d'une science, la biologie, et des technologies qui en découlent, Cassandre n'a rien à dire qui vaille, puisque ce n'est pas une scientifique. D'abord ce n'est pas toujours vrai, et quand elle l'est, il existe d'ailleurs des stratégies pour annuler son discours. Mais enfin il est indéniable qu'elle prend souvent les habits du philosophe ou du théologien. En s'autorisant à parler, cependant, elle ne donne pas dans une arrogance philosophique qui se permettrait de trancher à la légère de ce qui ne la regarde pas : les problèmes posés, et publiquement discutés dans les médias, ne sont pas des problèmes techniques dont seuls des spécialistes pourraient débattre – dans ce cas d'ailleurs bien des scientifiques n'auraient pas voix au chapitre sur des questions que ne connaissent réellement que quelques uns d'entre eux. Ce sont des problèmes qui mettent en cause, on l'a dit, l'idée que l'homme se fait de lui-même, et donc son destin, c'est-à-dire les risques qu'il court dans sa vie la plus concrète, et n'est-ce pas le terrain même où Cassandre est vouée à s'époumoner ?

Il faut noter ensuite, au risque de passer pour un enfileur de platitudes, qu'il n'est pas question pour Cassandre de déplorer le « progrès scientifique » ou de souhaiter vainement l'arrêter, comme on le lui reproche communément. Son rôle est tout simplement de le questionner : est-il incongru de demander si toute conduite est bonne du seul fait qu'elle procède d'une connaissance nouvelle ? Il est singulier de voir que la fonction critique, généralement considérée comme le privilège de la raison et l'apanage après tout de cette pauvre Cassandre, devient dans sa bouche un signe d'obscurantisme. Mais on le sait bien, elle aura beau être prudente comme le serpent, on la comprendra toujours de travers. Qu'elle ne se perde donc pas en combats inutiles, et qu'elle porte la critique au cœur de la question, non pas nécessairement pour être mieux entendue (hélas !), mais pour mériter de l'être si jamais quelqu'un prêtait l'oreille à sa voix.

Cassandra

Qu'elle ne s'épuise pas à reprendre des thèmes connus, en disant par exemple ou qu'il y a des choses impossibles à faire, ou que les choses possibles ne sont pas opportunes ou enfin qu'il faut des lois pour éviter la casse. Quand même ces propositions se justifieraient, elles ne touchent pas au fond des choses.

Cassandra, à défaut d'être crue, doit être lucide. Ainsi elle n'a pas à se consoler en prétendant que les possibilités les plus extrêmes des biotechnologies ne sont que des fantasmes, qu'ils soient heureux ou non, qu'il s'agisse de guérir, de tuer ou de cloner. Par exemple, les thérapies géniques ne permettent pas encore de guérir les maladies génétiques, mais ce n'est sans doute que partie remise. Le clonage des mammifères est plein d'embûches, mais la recherche continue et on arrivera bien à cloner victorieusement des êtres humains. L'euthanasie pourrait être améliorée, mais il est certainement possible de tuer en douceur les candidats ou pseudo-candidats à une bonne mort, qui ne serait nullement ce qu'on entendait par là autrefois. Et pourquoi ne pas mourir après avoir été cloné ? Le fantasme de l'immortalité est puissant, qu'il s'agisse de la sienne propre ou de celle de ceux qu'on aime : ainsi certains rêvent de « remplacer un enfant » ou de « ressusciter un père » : vous pouvez toujours stocker leur ADN, ou le vôtre, en attendant que la technique soit au point et que la loi l'autorise (il y a des entreprises pour ça, dont l'adresse est disponible sur Internet). Ce qu'on ne peut pas aujourd'hui, pourquoi ne le pourrait-on pas demain, surtout si on s'y emploie avec frénésie ? Il n'est même pas besoin d'être Cassandra, cependant, pour remarquer que deux individus ne seront pas moins individus pour être génétiquement identiques (ou alors il faudrait nier l'individualité, et donc la différence, des vrais jumeaux). Après tout, comme dit l'autre, c'est la matière qui est principe d'individuation, sans compter que ces doublons n'auront pas la même histoire, même si on s'arrange pour qu'ils aient la même mémoire, grâce à quelque ingénieuse puce électronique. Mais nier la matière et le temps est le propre des fantasmes...

Cassandra ne doit pas non plus tenir le discours de la prudence, raisonnable ou non : ce n'est pas son affaire. À d'autres de développer les thèmes de l'apprenti-sorcier et de la pente savonneuse, qui n'expriment qu'une crainte inarticulée de l'avenir et qui ont été si souvent démentis par l'expérience. À d'autres, sur le terrain, de prendre les précautions nécessaires. Toutes les techniques nouvelles connaissent des difficultés d'application et même des échecs, qui ne suffisent pas à les délégitimer. Il en est évidemment de même pour

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Irène Fernandez**

les biotechnologies ; par exemple, le *New England Journal of Medicine* a publié récemment un article montrant que les greffes de cellules embryonnaires destinés à soigner la maladie de Parkinson ont un effet nul dans bien des cas, ou pire, aggravent la maladie de certains des patients les plus jeunes. Ce n'est pas une raison pour renoncer définitivement à cette technique, c'est une incitation à l'améliorer. En général, si les raisons de ne pas agir ne sont que prudentielles, elles ne poussent qu'à prendre davantage de précautions, et nullement à jeter le manche après la cognée. Si je ne prends pas la pilule par crainte du cancer, pourquoi ne pas l'utiliser quand ce risque aura disparu ? Si j'ai des chances, en tant que femme, de mourir si je fais un enfant à 65 ans, pourquoi ne pas en avoir quand la médecine aura réalisé les progrès nécessaires ?

Tout ce que Cassandre peut dire, à voix basse, à propos du possible et du prudent, c'est que ces deux instances obligent à poser un problème redoutable, puisqu'il implique le concept difficile à manier de nature : y a-t-il des limites naturelles à ce qu'on peut faire d'un être humain ? Et s'il y en a, quelles sont-elles ? Ou bien peut-on tout transgresser, comme on le souhaite ici et là aujourd'hui, ce qui veut dire qu'il n'y a rien à transgresser ? Qu'est-ce que l'homme, pour que tu le manipules à l'infini ? Si le sujet ou plutôt l'objet de l'expérience est volatilisé par l'expérience même, c'est évidemment fâcheux, mais encore faut-il être sûr de cette conséquence. Cassandre n'a pas de réponse, mais elle ne croit pas qu'on puisse vraiment faire l'économie d'une étude sérieuse de la question.

Enfin, il ne peut suffire à Cassandre de déclarer qu'il faut des lois pour dire ce qui est permis et défendu en matière bioéthique. Elle n'est d'ailleurs nullement portée à croire qu'ainsi tout ira pour le mieux, dans le *Meilleur des mondes* sans doute ? Il y a déjà des lois, dans la plupart des pays qu'il est convenu d'appeler développés en tout cas. Les savants ne sont pas fous, en général, et le public non plus, quand il n'est pas égaré ou emporté par la passion. Il y a donc un large accord sur l'idée qu'il faut encadrer et peut-être même limiter le développement des biotechnologies. Mais ce n'est pas parce qu'il y a une loi qu'elle est nécessairement bonne. Elle peut même être franchement mauvaise. Point n'est besoin pour s'en convaincre d'évoquer les lois nazies – épouvantail qui empoisonne le débat sur l'eugénisme, comme s'il suffisait de ne pas être nazi pour avoir toutes les vertus. Personne ne nie, je crois, qu'il y ait, en dehors même des systèmes totalitaires, des lois mal faites et dont les

Cassandre

effets pervers n'ont pas été envisagés, et même des lois ou des décisions de justice iniques¹. Le droit n'est pas un système clos et qui s'autojustifierait : *summum jus, summa injuria*, disaient des gens qui s'y connaissaient.

Le vrai problème en effet, et qui suffira bien à faire lapider notre pauvre prophétesse, c'est de savoir *qui fait la loi* ; on remarquera que cette expression a deux sens, et la question posée les implique tous deux.

Ou plus précisément, *selon quels principes* ? Qu'est-ce qui permet de trancher, car il le faut, et il n'y a pas de demi-mesures : ou on clone ou pas, ou on avorte ou pas, ou on congèle les « personnes potentielles » ou pas, ou on tue les vieillards ou les grands malades ou pas (aux Pays-Bas, une loi est en cours de vote à ce sujet, et l'opposition des évêques de ce pays contre elle a tous les aspects d'un combat d'arrière-garde), et ainsi de suite.

Or nous voici au pied du mur, car ces principes ne peuvent être tirés des connaissances ou des possibilités actuelles de la science. Les connaissances concernent les faits, et – est-ce encore une des platitudes où se complaît Cassandre ? – du fait on ne peut tirer le droit. On vient de s'extasier par exemple sur le résultat récemment publié du séquençage du génome humain, au motif entre autres qu'il montre que tous les hommes partagent le même patrimoine génétique, ce qui interdirait tout racisme. Mais s'il ne faut pas être raciste parce que nous avons tous les mêmes gènes, est-ce à dire qu'on pourrait l'être si ce n'était pas le cas ? Est-ce à dire que, s'il existe des extraterrestres, nous aurions le droit de les massacrer ou de les exploiter à moins de nous découvrir une improbable parenté génétique avec eux ?

Les principes qui fondent la loi en ce domaine sont, horreur, que le législateur le veuille ou non, ou même le sache ou non, des principes moraux, « éthiques » si l'on préfère, mais ça ne change rien à la question. Et ils reposent eux-mêmes sur des principes métamoraux, pour ne pas employer le gros mot de métaphysique ; ils y renvoient en tout cas (Cassandre a déjà assez à faire sans avoir à résoudre le problème du fondement de la morale).

1. Cf. le récent arrêt de la Cour de cassation à propos du cas de Nicolas Perruche, et l'article d'Olivier Boulnois à ce sujet, in *Communio* XXVI, 1, janvier-février 2001.

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Irène Fernandez**

Or s'accorder sur les principes, ou même savoir sur quels principes on se fonde en matière éthique, est chose fort malaisée par les temps qui courent. De plus, en matière bioéthique, les choses se compliquent encore à cause d'un malentendu très répandu. On a honte de l'évoquer, tant il est inepte, mais l'expérience montre que c'est bien nécessaire. La bioéthique s'occupe, *entre autres*, de questions qui touchent à la sexualité, et on ne sait que trop comment on réagit à la « morale » dans ce domaine. Mais Cassandre n'a pas l'intention de réintroduire subrepticement dans la législation – et dans la réflexion en général – des considérations de « morale sexuelle », comme s'il s'agissait d'une morale spéciale d'ailleurs ; elle rêve peut-être, mais certainement pas d'un ordre moral. Elle souhaite simplement (si on peut dire) que l'on examine quels sont les principes à l'œuvre dans la loi, pour en élucider la nature et le fondement.

Mais pourquoi cette pauvre fille cherche-t-elle midi à quatorze heures ? Nul besoin d'une longue enquête pour reconnaître que ces principes s'appuient sur le consensus éclairé de l'opinion publique, dont on voit bien ce qu'elle accepte et ce qu'elle rejette.

Il n'est pas sûr d'abord qu'on le voie si bien que cela : il faut toujours se méfier de propositions commençant par « les gens pensent », ou « ce que veulent les gens, c'est... » « Les gens » ont souvent bon dos ! Mais si même on le savait avec certitude, et que ce consensus soit celui d'une majorité bien établie, il faut se rappeler que si la règle de la majorité est un excellent principe électoral, faute de mieux, elle ne vaut rien en matière morale. Quelques-uns, en ce domaine, peuvent avoir raison contre tous. Victor Hugo écrivait, en s'opposant à la peine de mort qu'il jugeait immorale : « on ne met pas la conscience humaine aux voix », car il savait bien qu'il y avait une majorité en faveur de la peine capitale ; il y en a peut-être toujours une en France, ce qui n'a pas empêché la loi d'abolir cette peine dans notre pays sans se préoccuper du fameux consensus. On ne peut se fier pour définir les fondements mêmes de l'action aux passions d'une majorité exposée de plus à toutes les manipulations, surtout en ces temps médiatiques.

Bien sûr, dira-t-on, mais il s'agit d'un consensus « éclairé ». Fort bien, mais éclairé par qui ou par quoi ? Le « débat démocratique » cher à une certaine école de pensée, où d'ordinaire, comme disait Gide, on a beau échanger des idées, chacun repart avec les siennes ? Le consensus mou des comités d'éthique où les différences s'annu-

Cassandra

lent ? L'opinion des médias, qui n'est bien souvent que le degré zéro de la pensée ? La vague définition de « nos valeurs », dont on demande parfois s'il faut les « inculquer » à nos enfants, comme s'il s'agissait de les obliger à aimer les épinards ? Ou bien encore le point de vue de ceux qui appellent de leurs vœux une évolution de la morale et un nouvel humanisme ?

Sans aller jusqu'à la naïveté philosophique de ceux qui prétendent que la morale doit « suivre la science » et non s'imposer à elle, ce qui revient à dire que j'ai le *droit* de faire ce que je *peux* faire, ceux qui souhaitent une évolution de la morale semblent oublier un point essentiel. D'abord ils paraissent souvent confondre évolution des mœurs et évolution de l'éthique, ce qui n'est pas du tout la même chose (encore une vérité première !). Les mœurs évoluent nécessairement, pas la morale, ou en tout cas pas de la même façon : on peut certes espérer qu'advienne un progrès ou un affinement de la conscience morale, mais ça ne se fait pas tout seul, par le mouvement de l'histoire, et certainement pas de façon linéaire : il y a des progrès, mais aussi des régressions. Si de nouveaux problèmes requièrent une application inédite de vieux principes, cela demande réflexion et discrimination, et non béatification globale de la manière dont vont les choses. Ensuite, s'il s'agit de naviguer à vue, sans repères, comment peut-on savoir si on évolue dans le bon sens ou si on va droit dans le mur ? Plus précisément, une évolution n'a de sens qu'en fonction de critères qui n'évoluent pas. À moins d'adhérer à une idéologie du progrès qui a du plomb dans l'aile et d'idéaliser le changement en soi, il est clair que ce phénomène n'est en soi ni un bien ni un mal. Il est bon ou mauvais par rapport à un état de choses qui doit lui-même être qualifié : on n'échappe pas à la nécessité de juger. Et on ne peut qualifier la transformation que si on a une idée claire de ce qui est amélioré ou détérioré. Mais comment être sûr qu'on évolue vers un mieux si on n'a pas la moindre idée du bien ? Et d'ailleurs inversement. De toute façon, le principe : il faut que ça évolue ne saurait être un principe.

On pourrait en dire autant de l'idée de nouvel humanisme. À supposer même que l'on s'accorde sur la définition de l'ancien, et il y en a sans doute plus d'une conception, en quoi le nouveau est-il ou serait-il (car il reste en général à préciser) meilleur que celui-ci ? Il créera un homme nouveau, ou en entérinera la création, entend-on dire. Mais quel homme ? À part la perspective, plaisante certes, de vivre plus vieux et plus fringant, n'avons-nous pas ici, en guise

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Irène Fernandez**

de nouveauté, un avatar du « vieil homme » de saint Paul, moins « renouvelé » que jamais ? Et que fera ce sémillant vieillard des descendants dont il aura tout loisir, apparemment, de s'occuper ? Car ce nouvel humanisme, avec ses principes évolués, ne peut concerner une seule génération : c'est le devenir même de l'humanité qui est en jeu, qu'il s'agisse de l'éradication des maladies génétiques ou de la sélection des traits à préférer dans une descendance idéale, idée fixe, par exemple, de celui même qui a découvert l'ADN. Selon quels principes – décidément Cassandre se répète – effectuera-t-on ces choix ? Et comme on n'agit pas sur la génération à venir par la seule biotechnologie, mais aussi par un ensemble de pratiques communément appelées éducation, comment s'y prendra-t-on dans ce domaine ? Comment élèvera-t-on l'homme nouveau, comment élèvera-t-il lui-même ses enfants ? On a toujours jugé qu'il fallait guider l'être humain immature sur le chemin de son humanisation, mais il y a deux manières bien différentes de s'y prendre, et ce qu'on pense de l'« évolution de l'éthique » joue un rôle essentiel dans cette différence.

Je voudrais rappeler ici un petit livre, *L'abolition de l'homme*², qui date d'une soixantaine d'années – Cassandre n'est pas née d'hier. C'est un livre prophétique, comme on le dit souvent, non pas au sens banal où il aurait prédit l'avenir (encore que les aberrations de la futurologie montrent qu'une prévision vraie ne serait pas si banale que ça), mais au sens où il déchiffrait dans le présent les tendances selon lesquelles allait s'organiser ou risquer de s'organiser l'avenir, si l'on n'y prenait garde. L'avenir, notre présent, ne lui a malheureusement pas donné tort. On avait dit à l'époque que l'auteur y allait un peu fort, en parlant d'abolition de l'homme, pas moins, à propos des principes qu'il voyait à l'œuvre dans quelques manuels scolaires inoffensifs, prétendait-on. Et en effet, il semble y avoir disproportion flagrante entre le subjectivisme du jugement de valeur, prôné par ces ouvrages, et une conséquence aussi drastique. Mais si on y regarde bien, on voit qu'il s'agit d'un point décisif. Car ce subjectivisme interdit de reconnaître la vérité et la permanence des principes mêmes selon lesquels on éduque, qui deviennent tout

2. C. S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Oxford University Press, 1943. Constamment réédité depuis. Traduction française 1986, malheureusement épuisée.

au plus utiles, ce qui transforme l'éducation en conditionnement. Pour Lewis, la véritable éducation est une initiation qui s'adresse à une liberté, car l'éducateur croit vrais les principes qu'il transmet à l'éduqué et tâche donc, lui aussi, de leur obéir comme il attend de son pupille qu'il s'y conforme, pour passer de la sauvagerie originelle à la véritable humanité. L'éducateur ne les invente pas non plus : Lewis pense que ce sont ceux de la raison pratique, rationnels et raisonnables et donc accessibles à tout homme doué de raison, ce qui est en théorie un pléonasme. Il pense aussi qu'ils ne varient pas autant qu'on l'a dit dans l'humanité, et qu'il y a pour le coup un consensus universel à leur sujet. Après tout, la règle d'or se trouve chez Confucius comme dans l'Évangile, et tout homme peut voir qu'il est bon de traiter autrui comme on voudrait qu'autrui vous traite. Mais s'il n'y a pas de vérité de ces principes, s'ils ne sont que les préférences de fait d'une société à un moment donné, ou si on les croit tels tout simplement, comme c'est le cas dans le relativisme éthique qui nous sert trop souvent de philosophie, de quel droit, si ce n'est celui du plus fort, les inculquer à qui que ce soit ? Et pourquoi ne pas en changer, ou même en prendre le contre-pied si c'est nécessaire ? L'éducation devient bien alors un conditionnement, une adaptation à ce qui paraît utile socialement, une formation des ressources humaines ou du matériau humain adéquat, comme on dit, et rien n'empêche d'avoir recours à des méthodes plus efficaces que la lecture des textes pour obtenir le résultat voulu : pédagogie et biotechnologie, même combat ! La question s'impose alors de savoir à qui profite ce conditionnement. *Qui* fait la loi ? Par hypothèse, des gens qui ne se sentent obligés par rien, et qui sont donc capables de tout. Ce n'est pas une question de méchanceté ou d'égoïsme personnels, et certains conditionneurs ont ou auront sans doute encore en eux des traces de la moralité « traditionnelle », mais l'évolution naturelle des choses ne peut que les effacer, en eux et plus encore dans leurs ouailles, si ces traces ne sont pas fondées en raison. Ils exercent tout simplement, ou essaient d'exercer, un pouvoir de fait sur les générations à venir, au nom de l'intérêt d'une humanité future qui n'en peut mais, et dont rien n'assure qu'elle sera vraiment humaine. Comment parler encore d'humanisme à moins d'user de la Novlangue orwellienne, si en guise d'être humain, on ne nous promet plus qu'un objet déterminable à volonté ? C'est du moins l'utopie, ou la dystopie, d'une éducation sans autre principe que l'intérêt ou les passions des conditionneurs. Le pire est qu'elle

QUESTIONS DISPUTÉES _____ **Irène Fernandez**

n'a même pas besoin d'une intention maligne des puissants pour fonctionner, mais qu'elle profite nécessairement à certains et pas à d'autres.

Il est frappant de voir qu'un philosophe allemand contemporain, Peter Sloterdijk, fait écho sans le savoir à Lewis, témoignant ainsi de la permanence et de l'amplification des problèmes. Dans une conférence qui fit scandale en Allemagne³ mais qui n'a guère eu d'échos en France, semble-t-il, il critique l'humanisme classique ou bourgeois (dont Lewis est certainement un représentant), parce que c'est selon lui une méthode de dressage devenue inefficace, sans proposer une autre idée de l'éducation. Il semble simplement penser, sans s'engager à cet égard, que le temps est venu d'un autre type de dressage, et qui concerne, comme chez Lewis, le long terme : [qu'il] « soit bien clair que les prochaines longues périodes seront pour l'humanité celles des décisions politiques concernant l'espèce ».

Il est vrai que ces décisions sont problématiques, comme en témoigne le passage suivant : « Savoir... si le développement va conduire à une réforme génétique de l'espèce ; si l'anthropotechnologie du futur ira jusqu'à une planification explicite des caractères génétiques ; si l'humanité dans son entier sera capable de passer du fatalisme de la naissance à la naissance choisie et à la sélection prénatale, ce sont là des questions encore floues et inquiétantes à l'horizon de l'évolution culturelle et technologique. »

Lewis ne dit pas autre chose, mais il explicite beaucoup plus nettement les raisons qui rendent ces questions « inquiétantes », en particulier le pouvoir démesuré donné non pas à « l'humanité dans son entier », mais à quelques uns de ses membres, et la perspective de masses passives et déshumanisées toutes déterminées par « l'anthropotechnologie », c'est-à-dire les anthropotechnologues, « du futur ».

On a reproché à Sloterdijk de donner dans l'eugénisme, mais à part le titre provocateur de sa conférence (« Règles pour le parc humain », il parle même de « zoo » dans le corps du texte, en se fondant sur une certaine lecture de Platon et de Nietzsche), ce reproche ne paraît pas fondé, au vu de ce texte au moins. Mais la question n'est pas là : bien plus « inquiétant » est le fait que Sloterdijk n'a pas l'idée, apparemment, que l'éducation puisse jamais être autre chose

3. Juillet 1999. La traduction française de cette conférence a paru dans *Le Monde des Débats* d'octobre de la même année.

Cassandre

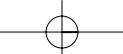
qu'un dressage. L'humanisation de l'homme est indispensable pour contenir la violence naturelle de l'animal humain, et au fond, peu importe la manière d'y arriver. Les moyens varient selon l'état des civilisations, et peut-être que les moyens modernes seront plus efficaces que les anciens, s'ils mobilisent toutes les ressources de la science.

Il semble donc que l'idée d'une vérité et d'une plénitude éthiques qui s'imposeraient à l'éducateur comme à l'éduqué ne soit même *pas conçue*. Cet oubli, cet abîme, cette béance de la pensée terrifie Cassandre plus que tout : est-il possible que ce que Lewis décrivait comme possible soit déjà advenu ?

Le chrétien est-il condamné au rôle ingrat de Cassandre ? Il ne devrait pas être le seul, en principe, si la morale est raisonnable, et donc accessible à tous : l'humanité entière devrait se soulever de rage contre les prétentions de l'anthropotechnologie. Mais, comme chacun sait, les chrétiens sont peut-être aujourd'hui les seuls ou les derniers rationalistes⁴. Qu'ils le soient donc hardiment, sans craindre de passer pour des prophètes de malheur : comme Cassandre, ils connaissent le danger, mais ne doivent pas le juger fatal. Si on l'avait crue, après tout, Troie ne serait pas tombée.

Irène Fernandez. Ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, docteur ès Lettres.

4. Voir l'article de Rémi Brague, « Angoisse de la raison », in *Communio* XXV, 6, novembre-décembre 2000.



Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Henri CAZELLES

Citoyens de deux cités

DANS «La cité de Dieu» saint Augustin a exposé magnifiquement, voire en la durcissant, la distinction entre la cité terrestre et la cité de Dieu : cité de Dieu «qui accomplit son pèlerinage parmi les impies», «cité terrestre avide de dominer les peuples déjà asservis, mais dominée elle-même par cette passion d'hégémonie». À cette époque l'Empire paraissait acquis au christianisme, surtout depuis la victoire sur l'arianisme avec Théodose. L'État comme tel ne reconnaissait-il pas la souveraineté du Christ ? Il restait à chaque citoyen à suivre Sa loi en s'arrachant aux séductions du monde, ainsi que saint Paul l'avait écrit dans la *Lettre aux Philippiens* (3, 20) : «notre citoyenneté (*politeuma*) est dans les cieux»; mais le même Paul demandait que «chacun se soumette aux autorités en charge car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu» (*Romains* 13, 1-7), et il reconnaissait à cette autorité la charge de «porter le glaive» et «d'exiger des impôts» (v. 4, 6ss). De même Pierre : «Soyez soumis, à cause du Seigneur à toute institution humaine; soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien» (*I Pierre* 3, 13s).

SIGNETS _____ **Henri Cazelles****La cité terrestre dans l'histoire**

La cité terrestre est une donnée de la vie sur terre. Comme le Christ qui en fut victime, Paul en connaît les faiblesses et il en sera victime à son tour, car l'autorité est dans les mains des puissants de ce monde, qui ont eux aussi leurs faiblesses. Ils ne sont pas tous des saint Louis rendant la justice sous le chêne de Vincennes ; et lui-même a montré ses limites dans sa manière de traiter les Juifs de son royaume.

Appelé à « dominer » sur les créatures qui l'entourent (*Genèse 1, 26*) les petits petitement, les grands grandement, tout homme a reçu du créateur un certain pouvoir. Tout homme à l'origine, dispose, non seulement de sa force musculaire, mais d'outils et d'animaux domestiques. Devenu chef de famille, il en a la charge et doit la diriger avec l'aide de sa femme. Cette famille devient famille patriarcale, puis clan et tribu aux responsabilités et capacités accrues. Quand le village se développe en cité, telles les cités sumériennes dans la Basse Mésopotamie du 3^e millénaire av. J.-C., on peut en considérer les habitants comme des citoyens, quoique ce terme ne convienne pas à ces sociétés composées de nobles *awilum*, d'humbles *mushkenum* et d'esclaves, tous soumis au chef et à ses serviteurs : scribes, clergé, militaires. La vie sociale y prend des formes différentes, rapports entre familles, avec les agriculteurs environnants, avec les voisins que l'on a souvent à combattre et dont on doit se protéger par des murailles.

Une organisation devient nécessaire, militaire, administrative et financière que nous pouvons appeler un État. S'il arrive que le chef réunisse une assemblée, il peut s'en passer, ce qui infirme l'idée d'une « démocratie primitive » qu'on a critiquée à juste titre. L'habitant n'est pas défini comme citoyen, mais comme membre d'une famille ; le roi, ou le « vicaire du dieu » de la cité, est une sorte de patriarche au-dessus des chefs de famille.

L'autorité du chef est plus que jamais nécessaire pour régler les tensions intérieures et extérieures et son pouvoir est considérablement accru. Il dispose de soldats pour l'exécution de ses ordres, et de scribes pour ses comptes, ses édits et sa correspondance. L'urbanisation commence en Mésopotamie vers 5100 av. J.-C., plus tardivement en Canaan, vers la fin du 4^e millénaire. Et ce sont justement des cités cananéennes avec leurs princes qui menacent le delta du Nil vers 1750 av. J.-C. (textes d'exécration), que visitent les

Citoyens de deux cités

messagers du Pharaon au XIV^e siècle (*Lettres d'El Amarna*), et au milieu desquelles campent les tribus qui vont former Israël (ainsi Abimelek, en *Genèse* 21, 12ss; 25, 1ss).

La royauté sacrée et ses faiblesses

C'est sur le modèle cananéen (*1 Genèse* 8, 5-20) que s'est formée la royauté de Saül, de David et de Salomon. Protecteur de son peuple au nom du dieu national et dynastique, le roi dispose de la personne et des biens de ses sujets. Pour exercer sa difficile fonction qui consiste à assurer justice et prospérité à son peuple, le roi dispose du pouvoir, dont son caractère sacré lui permet d'abuser auprès de ses sujets qui s'en remettent à lui comme à un « État-Providence ». De même qu'à Babylone on avait dénoncé « le péché de Sargon » contre la cité, les auteurs de la Bible dénonceront les fautes de Saül, les faiblesses de David et les déviations de Salomon. En Égypte le récit des aventures du Pharaon et du général Sisenné, publié par Posener, peut être considéré comme une discrète satire.

Quels que soient les services que rend ce type de royauté aux citoyens, il semble qu'il y ait en elle un vice rédhibitoire qui tient à la faiblesse humaine de ceux qui détiennent le pouvoir. Ils ne gouvernent qu'avec une administration, une cour, dont les intérêts ne sont pas toujours ceux du chef, et qui n'ont pas son charisme. Le principe dynastique assure la continuité de l'État au-delà de la personne royale; par là-même il dépend de sa famille où il puise d'ailleurs ses collaborateurs (*2 Samuel* 8, 18b; *1 Rois* 4, 15). Avec sa brutalité, Joab rappellera à David qu'il doit sacrifier ses sentiments familiaux aux exigences de sa charge (*2 Samuel* 19, 6-9). Tout le récit de la succession de David dans le second livre de *Samuel* (13-20) et dans le premier livre des *Rois* (1-2), si peu religieux en apparence, revêt une portée théologique en une période de royauté sacrée où la prospérité du royaume dépend du culte rendu au dieu national et dynastique. Ce récit montre la faiblesse réelle du roi, incapable d'assurer le salut de son peuple; même si une femme de Téqoa peut plaider devant le roi, elle est elle-même manœuvrée pour les intérêts de la cour. Si le citoyen bénéficie de la protection royale dans sa personne, ses biens et son commerce, il profite des succès de la politique du roi, comme il souffre de ses défaites. C'est le régime de la rétribution collective.

SIGNETS _____ **Henri Cazelles**

De ce régime témoignent les débuts de la monarchie. Selon le Décalogue primitif (*Exode* 20, 5 ; *Deutéronome* 5, 9), Dieu punit la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants. Ainsi la faute de David lors du recensement provoque le malheur de son pays (2 *Samuel* 24). Le roi est en effet celui qui communique à son peuple une puissance de vie divine de par son onction (1 *Samuel* 10, 1 ; 11, 6ss ; 16, 13). Il bénit et intercède (1 *Rois* 8, 20-40), car le peuple attend de lui et de ses fonctions sacerdotales non seulement la justice et l'équité, mais la prospérité et la paix. C'est ce qu'explique le prologue du code de Hammurabi et des hymnes célébrant l'accession d'un pharaon au pouvoir : « Le cœur est joyeux, le pays entier ; les bons temps sont venus... Vous, tous les justes, venez voir. Le droit a rejeté l'injustice, les méchants sont tombés sur leur face, les avides sont à l'abandon. Les eaux ne sèchent pas, le Nil est haut, les jours sont longs... On vit dans le rire et la lumière » (Ménéptah vers 1200 av J.-C.). « Ceux qui avaient fui reviennent dans leurs maisons. Ceux qui avaient faim sont rassasiés, ceux qui avaient soif sont dans l'ivresse... ceux qui étaient nus sont vêtus de fin lin... ceux qui étaient en prison sont libérés, ceux qui étaient enchaînés sont joyeux, les violents sont devenus pacifiques. Gonflés, les Nils sont sortis de leurs cavernes pour rafraîchir le cœur des humbles » (Ramsès IV vers 1160). C'est ainsi que la stèle de Sehetepibre (vers 1700) confère au pharaon Amenemhet III les attributs des dieux : le citoyen attend de ces puissances cosmiques l'abondance en même temps que la justice. Aussi le temple du dieu dynastique est-il intégré dans le palais où siègent le roi et son administration, comme à Tel Halaph (Kapara XIII^e siècle), à Dur Sharrukin (Sargon II, VIII^e siècle) et à Jérusalem où palais et Temple de Salomon sont contigus. Une des plus grandes fautes du citoyen est « de maudire Dieu et le roi » (1 *Rois* 21, 10).

Le citoyen religieux et la contestation de la royauté sacrale

Le citoyen de Jérusalem, comme toutes les tribus d'Israël, doit une obéissance religieuse au roi qui est « oint du Seigneur », personne sacrée sur laquelle on ne doit pas porter la main (1 *Samuel* 26, 9.16). L'Israélite qui veut offrir des prières ou consacrer des offrandes monte vers des hauts-lieux comme Gabaon où il a pu rencontrer le

Citoyens de deux cités

roi (*1 Rois 3*), car c'est le roi qui bâtit un temple, organise le culte, nomme ou destitue les prêtres, qu'il soit Salomon, Jéroboam, Achaz et même Josias qui opérera la réforme deutéronomique en supprimant les hauts-lieux et leurs clergés (*2 Rois 23*).

Dans le foisonnement des dieux du pays de Canaan où s'établissent les tribus d'Israël, l'Israélite rend son culte au ba'al, le « maître » du lieu qui lui donne sa fécondité, comme à Sichem, Bethel, Peor, Hasor, Gad, l'Hermon, Perasim, Tamar, Ebron... Mais, si les choses vont mal, l'Israélite s'interroge sur la légitimité du roi qui parle au nom du dieu (ainsi David en *2 Samuel 23*, 1ss) : il s'agit non pas d'une légitimité purement juridique, mais d'une légitimité religieuse. « Si j'obéis à ce roi, est-ce que j'obéis à mon dieu », dieu local ou dieu personnel ? Si la réponse est négative, c'est la révolte comme celle de Shéba contre David et celle de Jéroboam contre Roboam. Alors en Israël les dynasties vont se succéder après assassinats et pronuciamentos comme celui de Jéhu contre la dynastie d'Achab ; la politique internationale s'en mêle quand Peqayah, Peqah et Osée sont coincés entre Assyrie et Égypte (*Osée 9*, 3 ; 11, 11). Au temps d'Ezéchias, en Juda, le haut fonctionnaire Shébna doit céder la place à Elyaqim (*Isaïe 22*, 15-22). Il n'est plus que scribe lors du siège de Jérusalem par Sennachérib (701 av J.-C.). Elyaqim perdra son poste (*Isaïe 22*, 24ss) sans que ces changements de politique sauvent Israël. Il en sera de même lors des derniers jours du royaume de Juda : Jérémie est pour Sédécias, tandis qu'Ézéchiél est pour Jehoyakin, l'exilé, alors que tous deux honorent le Dieu national Yahweh.

C'est avec Ézéchiél qu'apparaît la distinction du prince politique et du prêtre religieux, du sacré et du profane, ce dont tiendra compte l'édition définitive, post-exilique, du Pentateuque (*Nombres 27*, 15-22). Les Pharisiens rappelleront aux Maccabées cette distinction négligée par Jean Hyrcan quand il prit le titre de roi à la fin du II^e siècle. av J.-C.

Dès la mort de Salomon le problème de la légitimité divine du pouvoir politique s'était posé. Le rédacteur de l'histoire sainte qu'on appelle « jahviste » (et qui se prolonge probablement au-delà du Pentateuque) s'efforce d'éclairer les consciences. À la mort de Salomon, lorsque 10 tribus sur 12 ont rejeté la dynastie de David et que Benjamin est disputé entre Nord et Sud, un croyant reprend les traditions ancestrales portées par les 12 tribus, mais en fonction d'un problème de foi.

SIGNETS **Henri Cazelles**

Pour le Nord comme pour Juda, Jahvé est le dieu national, donc dynastique à l'époque, invoqué dès Enosh (*Genèse* 4,26), fils de Seth près de Moab (*Nombres* 24,17), au-delà du Jourdain ; ce sont les *Styu* ou Shasu des textes égyptiens. Selon le Jahviste, ce Dieu a promis à Abraham et à ses descendants bénédiction pour toutes les nations (*Genèse* 12, 3) avant d'apparaître à Moïse à la montagne de Dieu (*Exode* 3, 4.8) et de lui donner ses ordres au Sinaï (*Exode* 34, 2, 14-22, 25). Or l'héritier des promesses divines faites à Abraham n'est pas un premier-né : Seth, substitué à Abel, est préféré à Caïn, Isaac à Ismaël, Jacob/Israël à Esaü, et Juda à ses trois aînés dans les 12 tribus d'Israël (*Genèse* 49, 10) ; Salomon n'est que le 10^e fils de David, le 4^e né à Jérusalem, mais il l'emportera sur l'aîné Amnon, et Absalom le troisième. Malgré les fautes de David et la « sagesse » (hokmah) politique de Salomon, très astucieuse (*Genèse* 3, 1 ; *Exode* 1, 10 ; *1 Rois* 3, 28), on peut obéir en conscience à une parole de David et de ses successeurs comme à une Parole de Jahvé, Dieu de Jacob (*2 Samuel* 23, 1-5). Son Temple, sa Demeure, est à Jérusalem, non pas chez les prestigieuses Égypte ou Babylone, pas plus qu'à Bethel de Jéroboam l'Ephraïmite ou à Tirça de Baasha d'Issachar.

Mais, pour l'Israélite des 10 tribus du Nord, le problème de la foi en Jahvé se posait tout autrement. La dynastie de Juda avait été rejetée, celles d'Ephraïm et d'Issachar s'étaient montrées impuissantes devant Sheshonq d'Égypte ou Hezion de Damas ; elles avaient fini dans le sang. Il en fut de même de Zimri et de la maison d'Achab. Sous l'influence phénicienne, la masse des Israélites abandonnait Jahvé pour « plier le genou devant Baal » (*1 Rois* 19, 18). Certes il y avait des prophètes de Jahvé comme Élie et Élisée, mais il y avait aussi des prophètes de Baal (*1 Rois* 18, 22). Pour recevoir la Parole de salut de Jahvé qui avait mené Israël du désert à la conquête de la Terre promise, il fallait se référer à la tradition mosaïque d'un Moïse, mort avant d'avoir traversé le Jourdain, legs mosaïque qui était transmis par quelques sacerdoce lévites comme celui de Dan (*Juges* 18, 30).

C'est un de ces prêtres lévites qui reprit les traditions prémonarchiques dont beaucoup étaient déjà retenues par le Jahviste, mais en les présentant autrement. La théologie de l'Alliance va l'emporter sur celle de bénédiction, car l'œuvre « elohiste » n'est pas une histoire d'Israël, mais un traité d'alliance entre Yahvé et son peuple, avec une introduction historique très développée. Jahvé se présente

Citoyens de deux cités

comme le suzerain qui a fait sortir Israël non pas d'Égypte, mais de Ur des Chaldéens (*Genèse* 15, 7). Il a fait alliance avec Abraham, prophète (*Genèse* 18; 20, 7) qui intercédéra non seulement pour ses descendants mais pour des souverains locaux comme Abimelek. Les bienfaits de cet Elohim suzerain sont rappelés jusqu'à la conclusion de l'Alliance entre Dieu et des représentants des 12 tribus sur des paroles lues par Moïse. Le peuple s'engage donc à mettre en pratique des stipulations (*Exode* 20, 22-23, 19, dit Code de l'Alliance) que sanctionnent des malédictions et des bénédictions (*Deutéronome* 27, 33). C'est Juda qui doit revenir vers son peuple, et non les tribus du Nord vers Juda (33, 7). Lévi garde la Parole et Ephraïm est le « consacré (nezir) » parmi ses frères (33, 9-16)

Moïse est le grand Prophète qui fait participer les Anciens à l'Esprit sans exclure d'autres vocations (*Nombres* 11, 16-17.26). Il est le médiateur de l'Alliance à qui le nom de Jahvé (*Exode* 20, 18-21) est révélé à l'Horeb; c'est à lui qu'incombe la « charge » du peuple de Dieu; ainsi la citoyenneté de l'Israélite va se définir non par le culte, mais par la « crainte de Dieu » et la fidélité aux commandements du Décalogue: respect des droits de Dieu et du prochain, (vues qui sont très proches de celles du prophète Osée, vers 750-725). Cependant, pour l'« Elohiste » (VIII^e siècle. av J.-C.), le peuple fait pénitence à l'Horeb (*Exode* 33, 6). Moïse donne déjà leur lot aux tribus transjordaniennes et les perspectives de l'établissement des autres en Canaan sont favorables. C'est l'atmosphère du renouveau après les désastres des guerres araméennes comme au temps d'Élisée qui fréquente la cour, alors qu'au temps d'Osée elle est corrompue, l'alliance transgressée (8, 1), Israël est répudié (2, 4) et, dans bien des oracles postérieurs à 732 où l'Assyrien a dépecé Israël, il n'est plus question que d'Ephraïm. Le citoyen fidèle à l'Alliance et à la voix des prophètes ne se reconnaît plus dans la société politique.

Le royaume du Nord disparaît en 722. Les prêtres lévites fidèles à Jahvé, le Dieu national, « notre Dieu », gagnent Jérusalem avec leurs coutumes et leurs traditions. Ils rédigent le *Deutéronome* très proche sur bien des points de l'Elohiste, mais en désacralisant radicalement la royauté. Soumise à la Torah (*Deutéronome* 17, 18), aux juges, aux prêtres-lévites et aux prophètes « comme Moïse » (18, 15), elle apparaît impuissante à protéger le peuple de l'exil. On comprend alors qu'il ait fallu près d'un siècle pour que la cour de Jérusalem exhume ce texte dans le Temple (622). Le roi Josias voulut appliquer

SIGNETS _____ **Henri Cazelles**

cette Torah par des moyens politiques et militaires (2 Rois 23). Ce fut un échec, et en 587 disparaît le dernier royaume en Israël, C'est alors qu'Ézéchiel proclame la distinction entre le prince et le prêtre, le sacré et le profane. Le citoyen du peuple de Dieu est jugé par les prêtres (Ézéchiel 44, 23-24) tandis que, comme citoyen de la cité terrestre, il est maintenant soumis aux édits d'un roi étranger et aux aléas de la politique que décrivent les livres d'*Esther* et de *Daniel*. Les puissants souverains gouverneront-ils dans l'arbitraire ou selon le droit ? Leurs dieux leur feront-ils connaître ce droit ?

Le citoyen, le prince et les philosophes

Les États où vivent les citoyens du peuple de Jahvé, (désormais YHWH *Adonay* le Seigneur), sont des États religieux. Ils vont le rester jusqu'au XX^e siècle de notre ère, alors que l'Israël de la Torah est désacralisé. C'est devant des dieux de la nature ou de la politique qu'ils doivent gouverner en « justice et équité » comme le rappelait le prologue du code de Hammurabi, ainsi que les « sages » d'Égypte et de Babylone, que leurs écrits s'adressent aux conseillers du roi, ou au roi lui-même comme Mérikaré. Ces adresses aux rois trouvent leur plus haute expression dans la Sagesse alexandrine dite de Salomon qui est toute imprégnée de la réflexion hellénique, en particulier platonicienne.

La philosophie grecque offrait en effet un instrument éthique rationnel, indépendant de l'arbitraire et de l'immoralité des dieux de la nature. Elle permettait de justifier, mais aussi de contrôler les ordonnances des souverains. Or le gouvernement est chose difficile, « amère », disait l'édit du vizir du Pharaon. Chargé d'ajuster des intérêts divergents, il se durcit devant les oppositions et évite rarement la brutalité et l'arbitraire. Pour répondre au bien commun des citoyens il requiert l'appui d'une éthique que ne pouvait donner le polythéisme. Conscients de cette faiblesse, les philosophes grecs avaient élaboré des éthiques politiques, platonicienne (*La République*) aristotélicienne (*Politique*), voire stoïcienne. Déjà avant Alexandre, l'hellénisme avait bousculé les « sages » orientales. Toutefois à Jérusalem *Qohelet* avait contesté par la bouche du Pseudo-Salomon l'influence de cette sagesse sur le bonheur des peuples et le succès des rois. Muni des commandements de la Torah et de la critique politique des prophètes se référant à un Dieu qui

Citoyens de deux cités

n'était pas un Dieu de nature, mais un Dieu de justice, Israël possédait cette armature éthique qu'« avaient reconnue l'Empire Perse et les Ptolémées ; il avait fini par l'emporter sur Antiochus Épiphane qui avait voulu abolir la Torah. Malgré les Zélotes, grâce à Hillel et l'interprétation pharisienne de la Torah, il s'était accommodé du droit romain, imprégné dès avant Cicéron de la philosophie grecque.

L'Église du Christ avait une autre structure avec une interprétation différente de la Torah, celle des Nazôréens, nouveau groupe juif apparu entre 30 et 45 de notre ère. Tout en restant fidèle au culte du Temple jusqu'à sa destruction, la communauté chrétienne se réunissait pour la « fraction du pain », mémorial de la présence du Roi-Messie ressuscité, fils et héritier du Dieu d'Israël, créateur de l'univers ; les apôtres étaient les témoins de sa présence par l'Esprit créateur, et de son enseignement. Ce groupe fut rejeté par les Juifs de la diaspora qui craignaient que la prédication de cette royauté par Paul (lui, citoyen romain) ne mette en danger leur statut reconnu par Rome depuis les édits de César et d'Auguste. À partir de 62-64 (persécution de Néron), le citoyen de la cité céleste (*Philippiens* 3, 20 ; *Actes* 22, 28) la Jérusalem nouvelle de l'*Apocalypse* (21, 2) qui descend sur terre, n'a plus de statut dans la cité terrestre qu'est l'Empire romain et son droit.

Il en retrouvera un avec Constantin, mais sur une équivoque. Comme l'ont bien vu les Juifs, ce statut ne répond pas à celui qu'avait prévu la Bible pour le peuple du Dieu d'Abraham. Au lieu des dieux païens, c'est le Dieu du Christ qui est devenu le Dieu de l'Empereur, mais ce n'est pas Dieu qui règne par son Fils ressuscité. Or la morale biblique convient à l'Empereur pourvu qu'il l'interprète par ses légistes, tandis que le Christ n'est pas Dieu ; pour la cour et sa philosophie politique, il n'est qu'un homme particulièrement remarquable : c'est l'arianisme, et c'est par un évêque arien que Constantin sera baptisé sur son lit de mort. Même quand le christianisme aura vaincu l'arianisme, c'est au ciel que le citoyen trouve le règne de Dieu par le Christ ; la cité terrestre reste gouvernée par l'Empereur chrétien et non par le Christ ressuscité agissant par l'Esprit sur le témoignage des successeurs des apôtres : d'où les conflits entre un Jean Chrysostome prêchant l'Évangile et sa grâce, et une cour (avec ses vices) n'acceptant qu'une prédication morale pour ici-bas et dogmatique pour l'espérance dans l'au-delà. Cette prédication de l'Évangile et la vie sacramentelle assurent au peuple une vie religieuse chrétienne en relation avec le Dieu vivant. Mais

SIGNETS *Henri Cazelles*

c'est dans des Conciles convoqués par l'Empereur que sont résolus les conflits : ils formulent des confessions de foi, nécessaires à l'intelligence de la foi qui supposent une réflexion philosophique : le christianisme est l'expression de la foi et de la morale puisées dans la Bible, et en même temps d'une rationalité avec son vocabulaire propre. De ce fait il n'y aura pas qu'un christianisme, mais des « christianismes » : arianisme, nestorianisme, monophysisme... Chaque église tend à s'attacher à sa propre formule de foi, ce qui risque de masquer le don du Dieu vivant à sa création, au lieu de l'y ouvrir... La percée foudroyante de l'Islam au VII^e siècle allait montrer aux États que la foi au Dieu d'Abraham était plus puissante sur terre que le système théologique de Justinien, les monothéismes des philosophes, et le dualisme iranien.

Après les invasions barbares qui soumièrent l'Église du Christ en Occident à l'arbitraire des souverains ariens ou catholiques, le renouveau des études de droit (Bologne), puis de philosophie (Université de Paris, Oxford...) assura aux princes un entourage de légistes. Cité terrestre et cité divine restèrent étroitement liées aux yeux des citoyens, d'autant que les rois, même un saint Louis, tenaient à maintenir l'unité de leur royaume par l'unité de la vie de foi chrétienne.

Les fondements de l'un et de l'autre royaume étaient cependant fort différents. L'un et l'autre étaient alors religieux. Le Dieu unique des communautés fondées sur la Bible avait assumé les fonctions et la fécondité des dieux du polythéisme ; il était le Dieu du ciel visible et de la terre, c'est-à-dire de l'univers organisé où l'homme avait à vivre. Le Dieu des philosophes et des légistes est le Dieu d'une justice intelligente. Nulle incompatibilité. Mais comment préciser la morale que ce Dieu impose eux citoyens ? Les philosophes ont leurs écoles et leurs incertitudes. La morale biblique, elle, est imbriquée dans des rituels, des solutions juridiques parfois contradictoires car évolutives, et des conseils sapientiaux ou évangéliques, dans un temps où la critique biblique n'a pas encore fait son œuvre de discernement.

Le chrétien, relevant de deux cités

À cette époque, les chrétiens obéissent au souverain comme ils obéissent à Dieu. Ils participent comme le souverain aux rites religieux. Ils devraient pratiquer la même morale, et comme tous la

Citoyens de deux cités

transgressent, il leur est offert des rites de pénitence pour obtenir le pardon du Dieu miséricordieux par qui les rois règnent.

L'essor intellectuel du Moyen Âge et de la Renaissance allait mettre en question cette apparente unité. Le Dieu que cherche le chrétien est le Dieu de la Bible qui agit dans l'univers concret où l'homme de chair doit aussi agir. Le dieu des philosophes, et même des légistes, est le fruit d'une réflexion sur la vérité et la justice qu'il faut découvrir et reconnaître par des lois. Pascal fera la distinction.

Or, dès le XIV^e siècle, le nominalisme avait supplanté le réalisme thomiste en séparant le monde visible du monde invisible. Le Dieu de la Bible est Dieu de la nature vivante, le dieu des philosophes est dieu de la nature abstraite, nature qu'il faut d'ailleurs connaître pour organiser les sociétés humaines. Si les philosophes peuvent être déistes comme Voltaire, dans le langage courant, le terme de dieu est attaché au Dieu de la Bible ou au « Dieu sensible au cœur ». Les intellectuels chercheront d'autres termes, « être suprême » ou « transcendance » pour désigner leur notion de la divinité.

Au siècle des Lumières, les philosophes sont les maîtres à penser de l'Europe. En France, la Constitution civile du clergé (1791) veut organiser la religion nationale sur d'autres bases que la foi chrétienne ; le citoyen, même incroyant, aura à élire curé et évêque. La religion est considérée comme une option métaphysique et politique sans influence sur la vie de la cité, voire dangereuse. Sous la Restauration et au Second Empire, il est certain que la foi catholique a pu apparaître comme une option politique sur la société civile, en dépit de l'action des catholiques libéraux (Montalembert) ou sociaux (Albert de Mun). D'où l'anticléricalisme de gauche qui, ayant pris le pouvoir, ne comprit pas (à la différence de Bismarck) les efforts de Léon XIII pour promouvoir chez les chrétiens une intelligence de la foi qui n'était pas défense de valeurs traditionnelles, mais adhésion à une « cité » divine capable de vivifier la cité terrestre.

À la fin du XIX^e siècle, celle-ci ne ressentait nullement le besoin d'être « sauvée » au sens biblique de « salut », c'est-à-dire de recevoir du Créateur un nouvel influx de vie. Avec le développement des sciences, l'essor des universités et l'expansion coloniale, beaucoup d'États européens ne voyaient dans le christianisme qu'une option personnelle ou une étape dans le développement de l'humanité. « L'avenir de la science » et la puissance de la raison n'étaient-ils pas les éléments dynamiques qui donnaient à l'homme de la cité terrestre la maîtrise de la vie dans l'univers ? Tous ne le pensaient pas et le XX^e siècle allait poser le problème autrement, tout en

SIGNETS _____ **Henri Cazelles**

reconnaissant mieux qu'Augustin la valeur propre de la cité terrestre malgré ses défaillances trop visibles.

Vers la distinction des cités terrestres et de la cité divine

Le citoyen croyant estime que le Dieu créateur a offert à l'homme une forme de vie qui peut porter remède à ces défaillances. Il s'agit d'adhérer à la cité divine qui descend sur terre par la résurrection du Christ « en puissance de l'Esprit » (*Romains* 1, 4). Pour la Bible, l'Esprit n'est pas de l'ordre de la pensée humaine, mais une puissance de vie issue de Dieu qui crée avec Lui l'univers. L'Esprit donne à chaque citoyen de la nouvelle Jérusalem, Corps du Christ, ce qui convient pour le bien commun (*I Corinthiens* 12), ainsi l'accomplissement de ses devoirs de citoyen de la cité terrestre. Son adhésion au Christ, chef du Corps animé par l'Esprit, n'est pas une simple conviction personnelle ou une option politique ; encore moins l'adhésion intime à une formule dogmatique. Saint Cyrille d'Alexandrie s'attachait à une formule qu'il croyait de saint Athanase : « le Christ, unique nature (phusis) incarnée du Verbe ». Or elle n'était pas de lui mais d'un hérétique (Apollinaire), et elle mettait en cause la parfaite humanité du Christ. Sans la sainteté de Cyrille, il n'y aurait pas eu l'accord qui sauva l'unité du Corps du Christ pour un temps.

La foi est une obéissance, souvent coûteuse, aux directives du Christ transmises par son Église ; elles s'ajoutent pour lui à l'obéissance aux lois de l'État de droit. Devoirs envers l'État et devoirs envers le Christ paraissent ne faire qu'un dans une France religieuse. Aussi Napoléon imposait-il les devoirs envers l'Empereur dans le catéchisme. Lors de la laïcisation de l'enseignement, Jules Ferry estimait que « la bonne vieille morale de nos pères » pouvait suffire, sans se rendre compte que nos pères la pratiquaient quand ils respectaient aussi les commandements de Dieu et de l'Église. Et on ne peut pas dire qu'avec la séparation entre Église et État, la moralité ait gagné en France.

Comment le chrétien peut-il distinguer ce qui revient à l'un et à l'autre ? Et, dans les obligations qu'impose l'État pour la vie en société, distinguer ce qui est droit et ce qui est arbitraire ?

Si le chrétien, devenu par son baptême citoyen de la cité divine, veut participer à la vie de la cité terrestre, il se rappelle que son Dieu

Citoyens de deux cités

n'est pas une idée ou une idéologie (on pouvait le lire récemment dans un journal sérieux comme « Le Monde »), mais le Créateur de l'univers dont l'homme est un élément. Il se représentera cet univers comme le lui présente la science. Il en acceptera les déterminismes physiques et biologiques, plutôt que le déterminisme qui prévalait au XIX^e siècle. et qui est maintenant nuancé par la notion de lois statistiques. Surtout, au lieu d'un univers cyclique et clos sur lui-même, il se le représentera comme un dynamisme dont on ne connaît ni le début ni la fin.

Sur un fond de néant cet univers se dilate et produit des êtres de plus en plus complexes (Teilhard). Au bout de milliards d'années, à la fin du tertiaire ou au début du quaternaire (soit un demi-million d'années avant nous), apparaît l'espèce humaine, un bipède intelligent, fait d'atomes et de chimie organique, tenant du végétal et de l'animal, mais capable d'inventer et de développer des techniques. Il maîtrise et organise les autres êtres, mais il le fait en société. Or l'individu peut inventer et disparaître, les sociétés recueillir et disparaître elles aussi. Les Pyramides d'Égypte sont là, alors que ne sont plus là les Pharaons de la IV^e dynastie ni leurs successeurs. Dans cet univers tous les êtres se succèdent, mais sur ce fond de néant et de caducité, leurs œuvres ne disparaissent pas entièrement. Le dynamisme de l'univers tout en développant, maintient. Qu'est-il ?

La science, fondée sur l'expérience et le calcul, se refuse à extrapoler. La réflexion humaine découvre cependant un absolu au-delà de ces flux et reflux : vacuité, Tao, pensée de la pensée... Le citoyen de la cité terrestre a de la peine à se représenter cet absolu au-delà du commencement et de la fin de l'univers, et cependant il y agit comme l'homme lui-même y agit. Les philosophes divergent sur cet absolu : soit un Bouddha qui invite à s'abstraire de l'univers, soit la Loi de l'empereur indien Açoka, ami des dieux, par laquelle il donne bonheur à son peuple, soit Tao ou Ciel chinois, soit le principe inconnaissable de beaucoup d'agnostiques, soit un être intelligent mais lointain et incapable de dominer le mal, soit le Bien de Platon, soit Celui qui meut le monde comme Désiré (erômenon) d'Aristote...

Celui qui adhère à la Cité divine reçoit d'elle le témoignage d'un Dieu qui se donne à sa créature avec la vie éternelle. Ce Dieu se présente à lui tout d'abord comme une voix qui avertit la conscience de l'importance de ses actes : l'homme peut se laisser aller à ses impulsions ou les contrôler. Et s'il est un homme, il y a en lui un fonds religieux dont toute civilisation devra tenir compte, même s'il

SIGNETS **Henri Cazelles**

est étouffé. Dans le polythéisme de Mésopotamie, c'est le dieu personnel qui s'adresse à la personne et à sa liberté. Dans la Bible, c'est le Dieu d'Adam qui n'écoute pas et le Dieu d'Abraham qui écoute et qui croit (*Genèse* 15, 6). Ce Dieu tient ses promesses de fécondité et de prospérité. Avec Moïse il se présente comme le Dieu d'un peuple auquel il donne des commandements que chacun doit respecter. Ce peuple devient un État organisé avec David et Salomon sur le modèle des états voisins (1 *Samuel* 8, 5-20). Le roi dispose d'une administration et il donne des ordres au nom du Dieu national et dynastique. Mais il peut en abuser (Saül et Ahimelek, David et Urie) ainsi que ses ministres.

Les plus anciens textes de la Bible rappellent qu'en Israël le Dieu personnel d'Abraham s'adresse au citoyen autant qu'au roi. Pour signaler leurs erreurs interviennent les prophètes dont les disciples enregistrent les paroles. Dieu n'abandonne pas son peuple, pourvu qu'il se confie à l'intercession du patriarche Abraham, prophète (*Genèse* 20, 8), et obéisse aux lois transmises par le prophète Moïse (*Nombres* 11). Ce témoignage prophétique, « élohiste », basé sur l'Alliance entre Dieu et son peuple, prévoit des rites de pénitence (*Exode* 33, 4; *Nombres* 12, 11-16). C'est que Dieu « accompagne » son peuple par son ange ; il se manifeste à lui dans des sanctuaires (*Exode* 20, 24; *Deutéronome* 27, 5-7) comme Dan (*Juges* 18, 30) où des Lévites conservent les coutumes prémonarchiques, mosaïques.

Malgré ces avertissements, le royaume d'Israël disparut en 722 av J.-C. et, au témoignage des scribes assyriens, il y eut une déportation en masse. Pour rester citoyens du peuple de Dieu, d'autres habitants, avec leurs prêtres lévites, se regroupèrent autour de la dynastie de Juda (qui hérita du nom d'Israël) et du Temple du fils de David. Après la fin du royaume d'Israël, le peuple du Dieu d'Abraham et de Moïse ne fut pas rayé de l'univers, mais la citoyenneté se définit autrement. Le Deutéronome et l'Histoire deutéronomique désacralisèrent la royauté et distinguèrent les vrais prophètes « comme Moïse » (*Deutéronome* 17, 16) des faux prophètes. Le citoyen de la cité divine, qui obtiendra le bonheur et non le malheur sur cette terre, est celui qui est fidèle à la Torah (commandements et enseignements) de Moïse que détiennent les prêtres lévites et qu'appliquent les juges (*Deutéronome* 17, 15).

Le Deutéronome avait donc désacralisé la royauté, mais dans une Torah où le pays et ses productions conditionnent la vie du citoyen

Citoyens de deux cités

(fêtes annuelles). Après l'exil de 587, apparurent de nouvelles fêtes (sabbat, néoménie... en *Lévitique*, 23 ; *Nombres* 28-29) plus nationales que territoriales. Le code sacerdotal avait en effet distingué le prêtre, serviteur de la cité divine, et le prince, chef de la cité terrestre. Le citoyen de la cité divine jouissait de la protection du Dieu d'Abraham dirigeant son peuple par les lois de Moïse, accessible aux siens par sa présence dans une Demeure, sanctuaire consacré, et une liturgie très détaillée. C'est le prêtre qui juge (*Ézéchiël* 44, 24) selon les lois de la Torah. Comme citoyen de la cité terrestre, il est soumis au prince étranger et à ses lois.

Conclusion

Or ces lois, ou relevaient de l'arbitraire du prince, ou bien supposaient une philosophie politique qui pouvait être libérale et respectueuse des coutumes des populations locales (Perse). Elle pouvait aussi devenir totalitaire et idéologique avec un Antiochus IV ou un Domitien. Convertis au christianisme, les princes chrétiens trouvèrent dans la Bible les principes moraux de leur gouvernement. Mais la Bible est un Livre dont les interprétations humaines peuvent varier; le citoyen chrétien fut soumis à des obédiences qui pouvaient s'opposer. Comment distinguer ce qui était propre à la lente gestation de la cité divine au milieu des nations, et ce qui relevait des exigences communes à toutes les nations vivant sur cette terre que devait faire respecter le pouvoir politique ?

En Europe occidentale le développement de la réflexion universitaire conduisit les responsables de la cité terrestre à récuser toute référence au religieux. Il lui manque alors un repère pour faire des lois justes qui assurent l'équité entre citoyens et l'ajustement aux conditions géographiques, climatiques et politiques de l'État. Nous le voyons osciller entre des idéologies, soit totalitaires à la manière marxiste, soit ultralibérales et individualistes, oubliant que la vie de la cité repose sur la famille et le renouvellement des générations par la naissance et l'éducation donnée à l'enfant par ses parents. Le citoyen catholique, en s'appuyant sur l'Évangile, reconnaît dans le témoignage de Pierre et de ses successeurs un repère sûr pour rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Une expérience d'un millénaire montre que l'État papal comprend les nécessités des États, et trouve les compromis sans compromissions qui

SIGNETS _____ **Henri Cazelles**

permettent de faire connaître l'Évangile vivifiant aux citoyens de ces États. Membre du « petit troupeau » minoritaire qui accepte le joug du Christ « doux et léger », il les aide à découvrir la « Bonne nouvelle » du Dieu qui donne et redonne la vie.

Henri Cazelles, PSS, docteur en théologie, licencié en Écriture sainte, docteur en droit, diplômé de l'École libre des sciences politiques, docteur *honoris causa* de l'université de Bonn, membre de la Société d'égyptologie, ancien secrétaire de la Commission biblique pontificale, ancien directeur d'études à l'EPHE, membre associé de l'Académie royale de Belgique, UER de théologie et de sciences religieuses.

René GIRARD

Concupiscence et désir mimétique

DANS la Vulgate, *concupiscentia* traduit *epithumia*. En grec et en latin classique, ces deux mots signifient désir, passion, mais sans la connotation péjorative qu'ils acquièrent dans le Nouveau Testament et qui se retrouve dans notre *concupiscence*. Celle-ci évoque un désir très intense mais coupable, condamnable, pour des raisons jamais bien précisées.

Beaucoup de modernes réduisent cette connotation péjorative au seul désir sexuel. Ils ne disent jamais «concupiscence» sans y joindre une mimique gourmande destinée à suggérer une hantise sexuelle, celle du christianisme bien sûr, due à son refus systématique de la sexualité. En limitant le mot à un seul type de désir, cette critique l'appauvrit et se discrédite elle-même.

Dans la vision chrétienne, l'intensité d'un désir ne suffit pas à le rendre mauvais. Les désirs les meilleurs ne sont jamais assez intenses, celui du salut en particulier. Mais si bon que soit ce désir, la source de son intensité peut se pervertir. Dans certains textes évangéliques les apôtres eux-mêmes illustrent cette perversion. Leur élan vers Jésus, leur aspiration au salut, se transforme en un désir mauvais qui, dans la tradition chrétienne, appelle, il me semble, une définition en termes de *concupiscence spirituelle*. En quoi consiste cette perversion? Je vais essayer de répondre en interrogeant non pas tous les textes pertinents, ce serait trop long, mais deux seulement, dans la seule version de saint Marc.

SIGNETS _____ **René Girard**

Le premier est bref : au cours d'une marche à pied, les douze apôtres ont une discussion dont Jésus, qui n'y participe pas, devine et condamne indirectement le sujet :

« De quoi discutiez-vous en chemin ? » Eux se taisaient car ils avaient discuté en chemin qui était le plus grand. Alors, s'étant assis, il appela les Douze et leur dit : « Si quelqu'un veut être le premier, il se fera le dernier de tous et le serviteur de tous » (*Marc* 9, 33-36).

Guère plus d'un chapitre plus loin, dans saint Marc, on trouve un texte beaucoup plus long sur le même sujet :

Jacques et Jean, les fils de Zébédée, s'approchèrent de Jésus et lui dirent : « Maître, Nous voulons que tu fasses pour nous ce que nous allons te demander. » Il leur répondit : « Que voulez-vous que je fasse pour vous ? – Accorde-nous, lui dirent-ils, de siéger l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans ta gloire. » Jésus leur dit : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire et être baptisés du baptême dont je dois être baptisé ? » Ils lui répondirent : « Nous le pouvons. » Jésus leur dit : « La coupe que je dois boire, vous la boirez, et le baptême dont je dois être baptisé, vous en serez baptisés : quant à siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder : c'est pour ceux à qui cela a été destiné. » Les dix autres qui avaient entendu, se mirent à s'indigner contre Jacques et Jean. Les ayant appelés auprès de lui, Jésus leur dit : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous deviendra votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous, se fera l'esclave de tous. Aussi bien, le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Marc*, 10, 43-45).

Dans les synoptiques, l'ordre de succession des textes n'est pas toujours significatif mais ici, je pense, il l'est. Saint Matthieu, le seul évangile avec saint Marc qui contienne les deux passages que je viens de citer, les dispose dans le même ordre et à peu de distance l'un de l'autre également. On peut donc traiter ces deux textes comme un seul drame en trois actes. Le premier acte, c'est le premier texte et les deux suivants sont le premier et le second paragraphes du second texte.

Au cours de ce drame, les apôtres se conduisent de plus en plus mal. Marc est très sévère avec eux, mais on ne doit pas en conclure

Concupiscence et désir mimétique

qu'il les tient en piètre estime et qu'il nous invite à « démystifier » même leur élan premier vers Jésus. Le fait que cet élan puisse se pervertir confirme au contraire sa bonté foncière, aussi bien avant qu'après sa perversion, qui n'est que temporaire.

La discussion au sujet *du plus grand apôtre* est une première dégradation du désir de salut. C'est elle qui a dû suggérer l'idée de leur requête à Jacques et à Jean, en jetant le trouble dans leur âme. Ce que les deux frères demandent à Jésus, au fond, c'est de trancher en leur faveur, sans délai, le débat du premier texte. Les deux fils de Zébédée estiment que leur dévouement est incomparable et qu'il mérite une récompense incomparable. Ils ont tout abandonné, c'est un fait, pour suivre Jésus. La coupe que leur Seigneur doit boire, ils la boiront aussi. L'hésitation de Jésus sur ce dernier point signifie, je pense, que les apôtres, même s'ils se croient déjà capables de partager les souffrances de leur maître, en réalité ne le sont pas. L'Esprit Saint les en rendra capables. C'est là le second acte de notre drame et une seconde dégradation du désir. Jésus critique Jacques et Jean avec fermeté mais douceur. Les dix autres apôtres, au contraire, se mettent en colère. Le texte original : « *herxanto aganaktain* » signifie littéralement : « ils se mirent à fermenter, à bouillir, ils devinrent effervescents ». Les dix apôtres, eux aussi, ont tout sacrifié pour suivre Jésus. Eux aussi, le moment venu, à l'exception du seul Judas, donneront leur vie pour le Royaume.

Cette colère paraît donc justifiée mais, à la différence de la requête des deux frères qui reste positivement orientée vers Jésus, elle est si négative et si violente qu'il faut y voir, à mon avis, une troisième dégradation du désir. Une « dynamique de groupe » est à l'œuvre dans nos deux textes qui, en trois rapides étapes, transforme un grand élan en rivalité mesquine. Les apôtres ne s'aperçoivent pas de ce qui se passe. L'intensité de leur désir les rassure sur sa qualité. Les trois interventions de Jésus, en revanche, chaque fois plus longues et plus pressantes, soulignent les trois étapes du processus total.

Avant la requête de Jacques et de Jean, les autres apôtres ne concevaient pas, ne pouvaient pas concevoir le salut éternel de façon aussi égotiste et concurrentielle que les deux frères. Maintenant ils le peuvent. Tout en s'indignant bruyamment, ils s'approprient silencieusement le désir qui les indignent.

Y a-t-il ici quelque chose d'in vraisemblable ? Ne vaudrait-il pas mieux conclure, plus simplement, que les dix apôtres se conduisent ici comme ils le font d'habitude : ils s'alignent sur l'attitude de Jésus qui, sans se mettre en colère, n'en a pas moins condamné les deux

SIGNETS _____ **René Girard**

frères ? C'est là l'impression que les dix apôtres veulent donner mais, s'ils imitaient fidèlement Jésus, ils ne s'indigneraient pas. Ils s'indignent *parce qu'ils* partagent maintenant le désir de la première place et craignent d'être supplantés par les deux frères. Jésus confirme cette analyse en définissant lui-même le désir des apôtres comme « désir d'être le plus grand » et, à deux reprises, comme « désir d'être le premier ».

Cette adoption du désir condamné n'est certainement pas « inconsciente » puisque les dix apôtres étaient présents lorsque Jacques et Jean ont formulé leur requête et ils ont tout entendu. Le texte précise bien ce fait : « Les dix *qui avaient entendu* se mirent à s'indigner. » L'adoption du désir scandaleux consiste forcément en une *imitation* active de ce désir. Les scandales ont tendance à se propager parce que les scandalisés ne résistent pas au désir de les *imiter*. Les dix apôtres croient toujours imiter Jésus lui-même, et ils persévèrent bien dans l'imitation mais ce n'est plus Jésus qu'ils imitent, c'est le désir de Jacques et de Jean. Sans s'en apercevoir, ils ont changé de modèle.

Loin d'être invraisemblable, ce qui se passe ici est une des genèses normales, banales, du désir humain. Celui-ci ne peut pas exister sans modèle, mais il peut toujours en changer et ce faisant, il change aussi, subtilement parfois, d'objet. Nous n'observons pas volontiers ceci. Le credo individualiste nous oblige à tenir le désir pour spontané, *causa sui*. Si c'était vrai, nous ne manquerions de rien et le désir n'existerait pas. À la différence des appétits et des besoins que les hommes partagent avec les animaux et qui ne peuvent s'assouvir que sur les objets requis par notre nature animale, l'air que nous respirons, les aliments que nous mangeons, l'eau que nous buvons, etc. le désir n'a pas d'objet prédéterminé. Dès notre petite enfance, nous désirons intensément mais sans savoir exactement quoi et nous demandons à autrui de nous guider. Souvent nous nous contentons de suivre le grand nombre, souvent aussi nous copions le désir d'un individu que nous admirons. Nous faisons de lui ou d'elle le *modèle* ou *médiateur* de notre désir.

Le désir imité est la reproduction du désir modèle. C'est donc la production d'un second désir identique au premier, *un désir du même objet*. Dès que l'imitateur cherche à s'emparer de cet objet, il suscite l'opposition du modèle et vice-versa. Deux désirs copiés l'un sur l'autre sont voués à rivaliser pour la possession de l'objet dont on peut dire aussi bien qu'il les unit puisqu'il exerce sur eux le même attrait, et qu'il les divise puisqu'il les pousse au conflit. Les

Concupiscence et désir mimétique

rivalités mimétiques sont d'autant plus redoutables que, en se prolongeant, elles s'exaspèrent infiniment. Plus les rivaux s'obstinent, plus la valeur de l'objet disputé paraît grandir. Cette escalade de la grandeur et de la violence, c'est le conflit humain par excellence et c'est lui que nous voyons s'ébaucher dans nos deux textes. Sans l'intervention de Jésus, il est probable que le groupe apostolique n'y résisterait pas.

Les hommes sont plus sujets aux conflits rivalitaires que toutes les espèces animales. Pour expliquer ce fait, rien ne sert d'aller chercher une « pulsion inconsciente » ou bien une tendance génétique à la violence. L'explication la plus simple est aussi la plus efficace, c'est la nature imitative de nos désirs, leur *structure triangulaire*. Nous rejetons cette possibilité parce que nous nous accrochons désespérément au mythe du désir spontané. Mais en même temps, nous n'ignorons pas au fond, ce qu'il en est. Dès l'instant où les dix apôtres adoptent le désir de Jacques et de Jean, ils se préparent au conflit inévitable et c'est pourquoi ils maquillent l'esprit de rivalité derrière une désapprobation morale qu'ils ressentent d'ailleurs également.

La propension à la rivalité, à l'envie, à la jalousie, n'est pas une faiblesse réservée aux êtres psychologiquement endommagés, c'est une donnée fondamentale des rapports humains. Si cette analyse est exacte, il n'est ni possible ni souhaitable de réprimer le mimétisme du désir qui n'est pas la source du pire seulement chez les hommes, mais aussi du meilleur, de leur appétit de transcendance. Pour ne pas retourner toujours dans la violence, il faut copier le désir d'un modèle susceptible d'apaiser les rivalités au lieu de les exciter. Loin d'aspirer à la première place, ce modèle acceptera la dernière. Loin de se faire servir, il servira les autres. Ce ne sont pas ici seulement des phrases que Jésus répète dans nos deux textes, c'est la façon dont il agit. Le modèle idéal existe et c'est Jésus lui-même.

Il est le meilleur modèle sur cette terre, parce qu'il imite le meilleur modèle dans les Cieux. Il désire ressembler à son Père, être comme lui. Pour essayer de concevoir les rapports entre les trois Personnes divines au sein de la Trinité, il faut penser en termes d'une imitation désirante qui serait pur amour et non rivalité. C'est la forme la plus haute du désir imitatif et Jésus l'incarne parfaitement. Elle rejoint l'attitude du Père qui « fait briller son soleil et tomber la pluie sur les injustes comme sur les justes ».

Pour imiter Jésus efficacement, il faut concevoir l'imitation qu'il nous recommande non pas comme un devoir austère, une obligation ennuyeuse, mais comme un désir. C'est ce qu'ont fait les apôtres en

SIGNETS _____ **René Girard**

répondant à l'appel de Jésus. La décision d'imiter Jésus n'ajoute pas à l'existence humaine une dimension imitative que celle-ci ne comporterait pas. Tout désir, je le redis, est mimétique, et Jésus tient compte de notre nature. Il ne nous demande pas de renoncer au désir mimétique, il nous prend tels que nous sommes, il se propose lui-même pour remplacer nos modèles habituels et nous débarrasser des conflits qui nous accablent. En s'unissant à nous, il nous expose à la persécution des hommes, certes, mais il nous donne aussi un avant-goût de la « paix qui surpasse l'entendement du monde ».

L'adoption du Christ comme médiateur délivre les hommes de tous les modèles qu'ils choisissent sans s'en apercevoir, les modèles avides, égoïstes et accapareurs qui leur enseignent à désirer de la même façon qu'eux avec les résultats désastreux que nous constatons. Plus on avance, plus les apôtres se replongent dans les conflits et les jalousies dont l'imitation authentique de Jésus les avait tirés.

La conception imitative du désir est sous-jacente à tous les thèmes de nos deux textes qu'elle permet de rassembler et de relier logiquement. Il y a d'abord l'imitation de Jésus-Christ au sens de la conception chrétienne traditionnelle dont on retrouve la signification vraie en en faisant un désir. C'est ce désir qui se dégrade peu à peu en imitation rivalitaire dans ces deux textes, du fait que les apôtres se détournent de Jésus, nécessairement, lorsqu'ils se tournent les uns vers les autres et se prennent mutuellement pour modèles. Les rapports entre les apôtres ne cessent de se dégrader parce que ce n'est plus l'imitation pacifique de Jésus qui les gouverne, mais le mimétisme d'une rivalité *pour la première place*.

En se faisant disciples de Jésus, en répondant avec enthousiasme à son appel, les apôtres ont déjà procédé au changement de modèle que Jésus recommande à tous les hommes. Leur décision de ne plus imiter désormais que ce modèle incomparable se veut définitive mais elle reste précaire, fragile, en raison d'une tendance presque irrésistible chez les hommes à retomber dans l'imitation avide, égoïste, qui voue à la rivalité. C'est une rechute temporaire que nos deux textes relatent.

Les apôtres ne sont pas vraiment convertis puisque voilà qu'ils se dé-convertissent ou plutôt ils se reconvertissent au type de modèle qu'ils imitaient avant leur conversion. Ils croient rester dans l'orbite de Jésus car tout se passe à l'intérieur du groupe apostolique, mais en fait, ils dérivent de plus en plus. Les modèles qui remplacent Jésus ne sont pas intrinsèquement mauvais, c'est évident, puisqu'ils

Concupiscence et désir mimétique

sont tous disciples de Jésus, mais ils ne peuvent pas s'éloigner, même imperceptiblement, semble-t-il, de celui-ci, sans se faire retomber les uns les autres dans les concurrences stériles qui caractérisent l'humanité étrangère à Jésus. Les apôtres courent tous ensemble vers l'objet illusoire d'une ambition redevenue mondaine à son insu.

Le plus ironique dans l'affaire c'est que cette rivalité au sujet du salut est dépourvue de toute réalité. L'objet auquel tous aspirent reste en principe le salut chrétien, mais en vérité ce n'est plus lui, car le Royaume de Dieu ne saurait en aucun cas devenir objet de concupiscence sans s'évanouir instantanément. Même si l'expression « siéger à la droite et à la gauche de Jésus » conserve un sens dans l'au-delà, ce qu'il faut admettre, je pense, puisque Jésus l'admet, on ne peut pas se faire une conception concurrentielle de nos rapports éternels avec Jésus sans trahir Dieu qui est absence de toute rareté, surabondance infinie, inépuisable profusion, perpétuelle multiplication des pains.

À la gloire pacifique qui vient de Dieu, et à la paix qui surpasse l'entendement du monde, réservée aux imitateurs du Fils, les hommes préfèrent presque toujours la gloire qui vient des hommes, la gloire que nous nous disputons avec tous nos semblables, la seule gloire que nous soyons capables de concevoir, celle dont la poursuite rend notre existence fiévreuse, tourmentée, insupportable, et néanmoins nous lui consacrons le meilleur de nos vies ; nous ne pouvons guère nous passer des tourments qu'elle nous cause.

L'union avec Dieu ne peut pas être le jeu à somme nulle que les apôtres travaillent à faire d'elle. Ce n'est pas une de ces parties d'échecs que je ne peux pas gagner sans la faire perdre à mon adversaire, que je ne peux pas perdre sans la lui faire gagner. Cette corruption de l'absolu pourrait bien être caractéristique de l'Occident chrétien, et je vois en elle une *concupiscence spirituelle*. Quoi qu'il en soit, il y a un méchant petit démon et il nous tient si bien que même lorsque les circonstances lui sont défavorables et lui interdisent, en principe, de se manifester, nous nous arrangeons pour le rétablir artificiellement dans son rôle et ses prérogatives.

René Girard, né en 1923, philosophe et anthropologue. Dernières publications : *La violence et le sacré*, Hachette, 1998 ; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Le livre de poche, 2001.

Communio, n° XXVI, 3 – mai-juin 2001

Paul GUILLON

Quatre poèmes

AGONIE

Chacun dans sa boîte blanche,
le même lit de fer avec ses sangles.

On a ôté des murs les crucifix.
On n'a laissé que le miroir
au-dessus du robinet.

La nuit, j'entends les râles des autres,
le grondement des chutes proches,
impuissant, à la dérive.

SIGNETS _____ *Quatre poèmes*

MARIE

Drip drop drip drop drop drop
le goutte à goutte du robinet dans le lavabo.
La nuit remplit jusqu'à ras bord la maison.
Tu te lèves,
tu regardes tes longs cheveux noirs qui s'effilochent
sur l'émail détrempé, étrillés par le peigne de ta grand-mère,
le visage cru qui t'attendait dans le miroir.
Abandonnant ton bol de café tiède qui t'a brûlé la langue
tu prends tes pots, empaquetés la veille,
sur la table de la cuisine
et tu rejoins la rue par l'escalier de service
qui sent l'urine et les poubelles.
Dehors est froid. Tu marches
dans le labyrinthe des rues enfouies
entre les bâtiments qui sont comme les colonnes
d'un temple immense et démoli
ouvert à présent sur le ciel sombre.
La grille du cimetière grince.
Le vent secoue les herbes.
Les arbres se détachent un peu de la nuit.
À l'entrée, tu demandes au gardien l'emplacement de la tombe.
Tu sais qu'on l'a déjà scellée
pour qu'un voleur n'emporte pas le corps. Quelqu'un t'aidera,
le jardinier peut-être, à soulever la pierre. Il le faut.
Tu tiens sous ton manteau, contre ton ventre,
les aromates pour l'embaumer.

SIGNETS _____ **Paul Guillon**

« Non, ne me retiens pas », te dit-il.

Déjà, tu dévales les pentes de la ville qui s'éveille
tout en attente, tout en douleurs, de sa venue
le paysage secoué, renversé, derrière tes larmes.
Et tu entends encore ton nom à tes oreilles,
ton nom comme prononcé pour la première fois.

PARIS-BRETAGNE

à *Christian Monjou*

« Cinq heures et quart, Monsieur. » Je vois à peine
celui qui me demande l'heure – j'essaie
de retenir ton visage d'avant – et déjà la marée humaine
l'a repris, avec les feuilles des journaux,
les titres gras et les photos désaccordés... Le vent d'avril
mêle les souvenirs
et le ressac des voix, les sifflements,
annonces des haut-parleurs, sonneries,
les rives qui s'éloignent, quais, immeubles, routes...
Le train n'est déjà plus qu'un trait, un signal bref
bleu et argent qui s'enfuit
par les prés assombris de lumière.

On voit comme d'un ailleurs les arbres
et les ombres du ciel se refléter sans ciller
dans le fleuve immobile. Pas un geste de la main,
pas un hochement de tête de ces frères vivants
sur notre passage.

C'est ton visage d'un autre jour qui me revient,
ou plutôt ceux d'aujourd'hui et ceux d'hier, mêlés,
méconnaissables.
Main qui se tend, puis lasse, laisse tes doigts glisser
contre la vitre, former des signes dans la buée,
comme le peintre qui sait ne pas pouvoir saisir les choses d'ici bas
renonce à fracturer la glace qui nous sépare du monde,
accueille le paysage qui en se déployant s'enfuit,
les reflets de son visage, du dos de son voisin,
et avec la lumière du jour, avec un peu de salive ou de sueur
au bout du doigt, reprend l'image, la modifie
comme pour l'accorder au rythme dissonant de son cœur.

SIGNETS _____ **Paul Guillon**

On passe près des étangs, forges
autour desquelles la nature semble se recueillir
en cette heure de rougeoiement, de la fusion du soir.
Et demeure seule étrangère à la nuit
notre pauvre lumière passante
qui n'éclaire que nous et obscurcit pour nous les ténèbres.

À l'embouchure, la mer ne sera qu'une flaque de nuit dans la nuit,
[invisible.

ANASTASIS

Le lieu de ton relèvement, Seigneur,
pourquoi l'ont-ils enclos dans un dédale
de voûtes, de pierres accumulées
au-dessus du tombeau ?

Dans la confusion des chants aux mille langues
les pèlerins défilent et s'agnouillent
là où ton corps n'est plus.
On vient se perdre dans les étages, passer les portes
d'un palais comme reconstruit sans connaître les plans.
Murs sombres criblés de petites croix comme un ciel nocturne,
chapelles clinquantes – ou plutôt boutiques et ferrailleurs
dans lesquelles posent, en larmes bougies et
images pieuses.

Si, là-haut, les maisons sur le toit,
ville improbable de ceux qui prient
pauvres et étrangers
mendiant le visiteur.

Paul Guillon, 27 ans, agrégé d'histoire, enseigne en collège ZEP à Pantin. Il a publié un recueil de poèmes en 1999 aux Cahiers Bleus/Librairie Bleue intitulé *Sous une meule de pierre*, et collaboré à plusieurs revues littéraires dont *Poésie 2000*.

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 : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef-adjoint : 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, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Éric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

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

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

Prochain numéro : juillet-août 2001

La transmission de la foi

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 BÉATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

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

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)

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)

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

**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, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

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

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Goberti, 7, I-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 Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista International Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Dolničarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtěch Novotný, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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



Dépôt légal : mai 2001 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-86-9 –
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 4959.

