

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XIV, 6 — novembre - décembre 1989

l'imagination

*La parole de Dieu et son Image consubstantielle
par l'Incarnation, se sont rendues sensibles aux
yeux et aux oreilles des hommes.*

Sante Babolin

Sommaire

Thématique

Sante BABOLIN : **L'éducation religieuse de l'imagination**

- 4** Parmi les facultés de l'âme, l'imagination doit moins que toute autre être laissée en friche. Il importe au contraire de l'éduquer, à commencer par l'image de notre corps, afin de la rendre, elle aussi, capable d'une relation à Dieu.

Irène FERNANDEZ : **Eloge de l'imaginaire**

- 10** L'imagination doit elle aussi être évangélisée. Elle en est digne, car nous n'avons pas à la dévaluer par rapport à la raison. Elle en a besoin, car elle peut donner prétexte à de troubles gnoses. Avec le Christ, elle accueille le « mythe vrai » qui lui permet de se déployer librement dans sa propre dimension, sans pour autant se perdre dans la fiction.

Heinrich PFEIFFER : **L'enseignement des images**

- 25** Dès qu'il eut accueilli en soi l'architecture et les arts plastiques, le christianisme leur a reconnu un rôle pédagogique : rendre visible l'économie du salut. Un parcours historique montre comment cette idée s'est traduite en chefs-d'oeuvre, comment elle a pu perdre de son acuité au profit d'une accentuation excessive de l'élément verbal du message, et à quelles conditions elle pourrait rendre justice à l'art contemporain.

Olivier BOULNOIS : **« Il a effacé l'écriture de notre dette ».** **Remarques sur le statut de la littérature chrétienne.**

- 39** Après l'échec de la « littérature » qui traduit celui de la domination de la subjectivité, puis celui de l'« écriture » incapable de sortir de sa clôture sur soi, qui pourrait sauver la présence immédiate des choses ? Seule une écriture crucifiée, raturée par la Croix.

Signets

Dom Robert LE GALL, o.s.b. : **Appeler Dieu « Père »**

- 52** Chez les Egyptiens et les Grecs, Amon ou Zeus sont nommés pères bien timidement dans de rares passages. Dans l'Ancien Testament, si Dieu ne se prive pas de nommer les Israélites ses fils, ceux-ci ne le nomment Père que quatre fois. C'est dans le Nouveau Testament que le nom de Père lui est donné plus de deux cents fois. Et la prière du Pater nous est enseignée par le Christ même. Tel est l'aboutissement inouï, proprement divin, des balbutiements immémoriaux de l'homme qui ne peut vivre sans la tendresse du Père.

Charles BLANCHET : **Jacques Maritain : la passion de l'intelligence**

- 66** Nourri des textes de la maturité (1930-1960) de Jacques Maritain, et d'eux seuls, cet essai présente l'« armature intellectuelle » d'une oeuvre qui décrit l'« alliance de la raison et de l'Evangile » dans l'oeuvre de Jacques Maritain.

Michel NODE-LANGLOIS : **Individualité et personnalité : l'embryon humain est une personne**

- 89** Le Conseil Constitutionnel a décidé, le 15 janvier 1975, que la loi sur l'avortement ne mettait pas en cause le droit à la vie. Le Comité national d'éthique considère que l'embryon humain est seulement une personne potentielle, et que l'avortement n'est pas un homicide. On peut montrer, par la seule raison et en s'appuyant sur des faits scientifiques certains, que ces propos sont impossibles à soutenir.

En présence

Alain BESANÇON : **Qui est César ?**

- 100** Pour avoir manqué de discernement politique, l'Eglise a perdu de vue ce qu'était César, à savoir un pouvoir politique imparfait, mais garant du bien commun, et ne s'est pas aperçue à temps qu'elle avait affaire à bien pire : des Etats fondés sur des idéologies, nazie hier, léniniste aujourd'hui, avec lesquels un vrai « dialogue » est impossible. Le refus de la politique au nom d'un spiritualisme ou d'une exhortation moralisante laisse le champ libre à l'invasion de l'idéologie : celle-ci impose ses catégories (« capitalisme », « socialisme », etc.), non parfois sans singer en retour le langage de l'Evangile.

Georges CHANTRAINE, s.j. : **Qui est César ? Pour ouvrir le débat**

112

Jean-Baptiste RINAUDO : **Le linceul de Turin. Nouvelles hypothèses scientifiques et théologiques**

- 114** Les récentes expériences pour dater le linceul de Turin n'ont pas abouti à une conclusion scientifiquement irréfutable. Bien plus, elles ouvrent la possibilité de nouvelles hypothèses scientifiques, et aussi théologiques, qui nous font approfondir le mystère de Jésus-Christ, l'Agneau immolé.

Guy BEDOUELLE et André GOUZES, o.p. : **« Messes » sans prêtre ou office divin ?**

- 121** On a pallié à la raréfaction des prêtres dans les campagnes françaises, soit par des messes regroupées au niveau du doyenné, soit par des ADAP. Pourquoi ne pas songer à une troisième solution, celle de l'office de la Résurrection, attente de l'eucharistie et non substitution ou imitation ?

125 Tables de l'année 1989

Sante BABOLIN

L'éducation religieuse de l'imagination

eut-on donner à l'imagination une éducation religieuse, y découvrir et faire éclore un germe de religiosité ? Pour l'étudier, examinons d'abord la nature de l'imagination en tant que faculté, et la qualité de ses produits, dont l'ensemble constitue le monde de l'imaginaire.

Voici donc quelques brèves réflexions sur l'imagination et sur l'image, identifiant l'imagination à la fantaisie et reconnaissant en l'image un sens sémantique spécifique essentiellement symbolique, et donc intransférable à l'ordre sémiotique. Il me semble donc que l'imagination ne peut être éduquée que par voie indirecte, c'est-à-dire par l'emploi d'images dont le résultat n'est prévisible ni dans le temps, ni dans les effets : on travaille sur de la matière vivante, on intervient dans un champ de forces psychiques plus ou moins profondes, conscientes ou inconscientes, dont l'équilibre fragile est superficiel.

Il est certainement difficile de définir l'imagination, car, dans l'histoire de la pensée, le mot est entendu de façons différentes et parfois discordantes : Signes certains de son ambiguïté fondamentale et de sa nature essentiellement pulsionnelle sans objectifs spécifiques, c'est la « folle du logis » quand la « maîtresse de maison » est absente, c'est la servante de l'intellect quand l'intelligence casse le lien vital entre concepts et symboles et nie à la fantaisie une valeur rationnelle à respecter et non pas à asservir. La « créativité artistique » favorise l'invention et étend les connaissances si elle ne perd pas le lien avec la perception sensible de la réalité, et donc si elle ne s'épuise pas dans une *mythopoièse* tout illusoire, comme celle des malades mentaux. C'est pourquoi toute éducation de l'imagination est impossible sans une éducation sensorielle et mentale : l'éducation religieuse présuppose donc l'éducation humaine aux autres niveaux qui la précèdent et la rendent possible.

1. Nature pulsionnelle de l'imagination

On distingue clairement l'imagination de la perception, qui est la faculté de saisir l'objet actuellement présent, et de la mémoire qui est la faculté de saisir l'objet passé et absent. Typique de l'imagination est la faculté de saisir, fixer, reproduire et combiner objets et phénomènes perçus comme s'ils étaient actuellement présents à la conscience, alors qu'ils sont absents, indépendamment de leur existence réelle ou fictive.

L'imagination, ou fantaisie, est donc un des sens intérieurs, stimulé par le sens commun. Elle sert la mémoire et la réflexion par une action de conservation des impressions reçues des choses par les sens externes. Mais l'imagination, capable de reproduire les sensations en l'absence de stimulus actuel, et de les combiner avec une extrême liberté, exprime sa valeur autonome et plus originale, sa physiologie, ses capacités et mode d'introduction dans le domaine intérieur de l'esprit humain. Evidemment, ce qui caractérise l'imagination, c'est sa capacité de combinaisons fantastiques, sa production d'images et de projets qui, plutôt que de dépendre de la réalité, l'agresse comme un obstacle et la modèle comme une matière informe : l'imagination, créatrice de formes, entend dominer et modifier la réalité selon ses propres schémas opératifs.

L'imagination créatrice invente de nouveaux types, propose de nouveaux buts à la science, aux coutumes et à l'art. Sa caractéristique est la liberté souvent capricieuse et extravagante, ou géniale et imprévisible : on peut contrôler les souvenirs, non pas les images qui viennent et agissent, même pendant le sommeil, comme stimulatrices des rêves toujours bénéfiques et rééquilibrés du tonus général de la psyché.

Quand une image prend corps et visage dans l'esprit, elle se détermine dans un but, transforme la phase passive de la perception en action, l'impression en expression, l'idée en idéal, le projet en mouvement. L'image concentre en une synthèse unique et dynamique toute la potentialité de la personne, physique, physiologique, psychique et spirituelle ; de fait, même les pures initiatives de l'esprit, si elles peuvent dépasser les limites de l'image, ne peuvent cependant s'en passer : aucune pensée ou désir n'est possible sans image. Rien, donc, n'est plus complexe que l'image, et en aucun domaine, les rapports entre physique et morale, nécessité et liberté, ne sont plus fréquents et plus étroits.

L'image est comme un nœud vers lequel convergent les conditionnements physiques, physiologiques et psychiques, et les facultés inférieures et supérieures de la personne humaine. Elle appartient autant au domaine psycho-physique qu'au domaine de la libre initiative : elle peut donc servir soit les penchants instinctifs, soit les projets rationnels. En outre, par le fait qu'elle est le produit simultané

de la raison et des sens, l'image devient signe et symbole. En tant que produit simultané de la pensée et de la volonté, elle est chargée d'émotivité et stimule l'homme à l'action : toute image a une séduction et une force et tend à sa propre réalisation.

Pour favoriser une éducation religieuse de l'imagination, il me semble qu'il faut d'abord faire attention à l'image que l'homme s'est constituée de son propre corps, en laquelle est incluse l'image de son être dans le monde. Cependant, l'image n'est pas innée, mais se forme et reforme en continu, du premier instant de notre existence, par des gestes que notre corps exécute. A ce niveau-là, il est décisif de poser des gestes qui produisent une « bonne » image de notre corps, c'est-à-dire située dans le monde selon la vérité des choses, et selon un modèle opératif qui conjugue les gestes sensori-moteurs inconscients de la personne avec ces représentations du monde qui reconnaissent l'existence de Dieu et notre dépendance vitale envers Lui. Par conséquent, les petits gestes de religion qu'une mère fait faire à son fils dès l'enfance, produisent une couleur et une résonance religieuse par l'image même que l'enfant construit peu à peu de son corps. Faute de cette phase d'éducation, l'éducation religieuse de l'imagination ne peut pas se transmettre sans de violentes secousses psycho-émotives de l'imaginaire, comme le laissent entrevoir certains mouvements religieux dans la ferveur spirituelle de ceux qui se « convertissent » à l'âge adulte.

2. Epaisseur de l'imaginaire

Chaque image est un message, car elle présente un projet et cherche une collaboration ; elle exprime donc une réalité qui transcende toujours l'image et qui demeure dans un champ de forces agissant dans une seule direction : vers le sujet d'où elle provient et vers l'objet vers qui elle tend. C'est pourquoi, en référence à la vie intérieure de l'homme, à son être libre et raisonnable, nous pouvons parler d'une profondeur de l'image et d'une épaisseur de l'imaginaire à qui l'image appartient. L'image se présente avec une surface ou, plutôt, elle est une surface en laquelle coexistent le vrai et le faux, l'être et l'apparence. Mais la profondeur d'une image, même sensible et stimulante, se réalise dans une production de sens métaphorique, par un procédé de séparation et d'euphémisme qui ne sont possibles qu'avec la complicité de toutes les ressources de la personne.

La profondeur de l'image dépend de sa capacité d'évoquer la réalité à laquelle elle se rapporte : l'image est toujours l'image de quelque chose. La force évocatrice de l'image est donnée par les signes de ressemblance ou d'identité avec la chose que l'image même représente. Et ces signes confèrent à l'image un caractère d'équiva-

lence à la chose. C'est pourquoi la profondeur de l'image dépend directement de l'intensité d'évocation de la chose signifiée.

Aristote appelle *phantasme* le produit de l'imagination et le considère comme une simple figure gravée sur une surface sans profondeur. Il s'agit donc d'un *eidolon*, d'un semblant de réalité, ou plutôt d'une réalité qui a la consistance d'une ombre. Le terme *eidolon*, formé de la racine *eid* évoque la visibilité avec plus de force que le terme *eidōs*. L'idole est donc une image qui réalise une ressemblance spectrale, comme de reflet : les yeux remarquent cette ressemblance dont les caractères d'identité avec la chose sont presque nuls. La valeur de ces images est toute dans la capacité d'en évoquer d'autres, plus consistantes, et de provoquer un processus de connaissance ou de recherche de la réalité à laquelle elles font allusion.

Les images dans lesquelles la ressemblance/ identité avec la réalité représentée est recherchée intentionnellement, sont les portraits, et en général les faits advenus à l'homme, soit comme individu, soit comme groupe : c'est le genre des images iconiques, les *eikones*, qui font référence à l'historicité de l'homme, et qui, par leur ressemblance, réalisent une certaine communication et une certaine identification psychologiques avec la réalité figurée. Les masques funéraires, ou les portraits des morts, ne sont pas de simples souvenirs du mort, mais surtout une possibilité de communiquer avec lui qui est dans une autre dimension de vie, ce qui donne une profondeur à son effigie en comblant le vide du masque, et le silence du portrait. La même observation, sous une forme analogue, peut être faite de toutes les images d'événements historiques qui unifient l'histoire d'un individu ou d'un peuple en lui donnant un visage et en renforçant son identité ontologique et ethnique.

La profondeur la plus vive et intime est réalisée dans l'être par les images du culte car elles entrent comme éléments essentiels dans la croyance religieuse d'un individu et d'un groupe, en réalisant un lien ontologique avec le transcendant : l'image du culte est mise à disposition de l'Être divin, afin qu'il puisse, s'il le veut, se manifester et se donner d'une façon accessible à l'homme : ce trajet sémantique est parcouru même par les images miraculeuses. A travers elles, celui qui est figuré prodigue ses grâces et confère à son image une force surnaturelle particulière. C'est pourquoi les images du culte sont la perpétuelle possibilité d'un événement souhaité auquel on suppose que la divinité prend non moins part que l'homme. Les *agalmaia* sont de très belles surfaces qui expriment l'agrément du don votif par la divinité et la joie qu'en éprouve l'homme.

La capacité de l'imagination de conserver les images dans l'intimité du moi pose donc le problème nouveau du rapport entre l'image intérieure et extérieure, entre l'image actuelle et l'image habituelle. Il nous intéresse d'affirmer que l'image, outre son épaisseur ontologique en relation avec le sujet figuré, possède une profondeur psychologi-

que due à l'intériorité du sujet. La présence de l'imaginaire, c'est-à-dire d'un complexe d'images intérieures plus ou moins conscient ou totalement inconscient, qui conditionne et domine les modalités de connaissance et de choix, est constatée facilement dans de multiples manifestations de la vie : dans les rêves et dans les visions, dans la démarche et dans l'habit, dans les institutions et rites sociaux, les projets et réalisations techniques, et dans les créations artistiques. Bref, dans la façon de modeler la vie pratique, individuelle et sociale. Ces images archétypes sont figures ou formes qui modèlent la psyché de l'individu, et, en même temps, ses pulsions d'énergie qui conditionnent remarquablement ses choix, et réalisent un lien généalogique avec son passé individuel et collectif. A ce monde, se réfèrent les images symboliques qui permettent de comprendre, mais aussi d'altérer, l'inconscient individuel et collectif, en introduisant ainsi, dans le comportement des personnes et dans les coutumes d'un peuple, des pensées prédéterminées.

En conséquence de cette réflexion, si nous voulons que l'éducation religieuse de l'imagination soit chrétienne, et aide la rencontre avec Dieu fait Homme, nous devons préférer des images iconiques d'un modèle historique. L'ancien iconoclasme des VIII^e et IX^e siècle avait certainement une origine monophysite et accusait la difficulté de notre esprit d'accepter l'événement historique de l'incarnation de Dieu. Or, il me semble qu'est latente en l'homme, comme tel, une tendance à l'iconoclastie, en ce sens qu'il accepte difficilement que le visage du Christ soit le visage de Dieu et Le rende visible à nos yeux dans l'humanité de son Verbe incarné.

3. Etendue de l'imagination

Le domaine de l'image est aussi grand que celui du sensible. On ne peut donc le limiter à la seule visibilité. Pour cette raison, il me semble important de considérer aussi les images sonores, surtout celles qui emploient la parole, Visage et voix, lumière et son constituent le champ privilégié de notre expérience. Yeux et oreilles sont parties intégrantes de notre visage, et sont disposés frontalement vers ce que nous regardons ou écoutons. Et cette disposition frontale exprime toute la vulnérabilité de notre personne, car les yeux ne peuvent pas mentir, ni les oreilles se fermer. C'est pourquoi la personne ne peut pas ne pas deviner dans le regard et être impressionnée dans l'audition. Or, sur ce tissu psychophysique vulnérable la vue et l'audition réalisent par l'esprit comme deux ouvertures vers la totalité du réel ; et pour les utiliser l'homme doit s'exposer, et prendre le risque de blesser ou d'être blessé. Ce risque grandit quand la vue devient regard et le son, parole.

Il est important de remarquer que yeux et oreilles, regard et écoute, sont des ouvertures complémentaires vers l'être. Ils ne vont pas l'un sans l'autre. Pour cette raison, fermer l'un au bénéfice de l'autre, c'est en altérer le fonctionnement et même se fermer à l'être. Il y a donc une corrélation entre voir et entendre, regarder et parler. Et cette corrélation est mise en oeuvre par l'imagination. Comme il y a des images iconiques, il y a aussi des images sonores ; et leur liaison amène à privilégier l'imagination représentative plus que la créative, à rester lié à la réalité de l'expérience.

Dans la communication interpersonnelle, le regard et l'écoute, l'image et la parole se rencontrent dans la plénitude du sens. Le sens plein de l'image est la lumière, celui de la parole est la musique. Ainsi se manifeste l'importance de la musique et du chant dans l'éducation religieuse. Et l'importance du silence, car une parole visualisée par l'image ne peut être comprise que dans le silence. C'est le cas tout à fait singulier des images dans l'art chrétien, qui présentent la Révélation transposée en dessins et couleurs de sorte qu'ils peuvent influencer insensiblement notre imaginaire, le restaurer et même le guérir selon l'ordre pensé et voulu par Dieu.

Conclusion

Nous ne pouvons influencer l'exercice de l'imagination et modeler son imaginaire que par l'emploi d'images choisies délibérément. L'éducation religieuse ne peut être authentique, c'est-à-dire qu'elle ne peut contribuer à donner la vérité à l'homme que par la conjugaison de l'image et de la parole. C'est pourquoi l'éducation chrétienne de l'imagination, sa christ cation est peut-être la seule qui puisse garantir une telle authenticité, car la Parole de Dieu et son Image consubstantielle par l'Incarnation, se sont rendues sensibles aux yeux et aux oreilles de l'homme.

Sante BABOLIN

(traduit de l'italien par Carmelo Giuseppe Conticello)

Sante Babolin, né en 1936 à Padoue. Prêtre en 1962. Professeur de philosophie de la culture et d'esthétique à l'Université grégorienne en 1973. Publications : Maurice Blondel, *Notes d'esthétique*, 1973. *L'estetica de Maurice Blondel*, ibid, 1974. *Riconciliazione e penitenza*. Ancora, 1984. *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, Université grégorienne, 1985. *Jeûna e conoscenza* ibid. Padova, 1989.

Irène FERNANDEZ

Eloge de l'imaginaire

C'EST un cliché de déplorer ou d'exalter le règne ou l'invasion des images dans notre monde. Mais malgré tant de discours à ce sujet, on en a rarement remarqué (à ma connaissance) un des inconvénients essentiels, à savoir l'appauvrissement paradoxal de l'imagination qui en découle, une imagination laissée en friche malgré les apparences. Or c'est peut-être là qu'est le vrai danger, et en ce sens une réflexion sur l'imagination paraît plus urgente qu'une réflexion sur une éventuelle « civilisation de l'image ». En voici quelques éléments.

L'IMAGINATION ne devrait pas être, pour des chrétiens, cette fonction marginale de l'esprit qu'elle est trop souvent pour eux. Il faudrait pour cela surmonter la solide méfiance qui existe chez nous à son égard, méfiance triple.

La première est la méfiance classique de la rationalité occidentale, qui s'est développée, on le sait, aux dépens du « mytheux » — ce terme excellent, qu'on doit à M. Détiéne (*Invention de la mythologie*) traduit bien le refus méprisant que les partisans du logos opposent au fatras mythique. De là la tradition bien connue de l'imagination comme « maîtresse d'erreur et de fausseté », « folle du logis » suspectement liée à l'affectivité, à l'émotion, à la crédulité, tradition reprise et amplifiée par les Lumières, puis par le positivisme, malgré l'imagination folle de son fondateur, qui finit par se dégrader dans le positivisme/ scientisme vulgaire qui tient lieu de philosophie à trop de nos contemporains, et dont il n'est pas sûr que nous soyons indemnes. De ce point de vue, sont récusées en bloc l'obscurité du rêve (en ce sens Freud est un ennemi de l'imagination), la nigauderie des contes de fées, bons

pour l'enfance de l'humanité, et naturellement l'absurdité du mythe.

La deuxième est une méfiance théologique, fondée sur l'idée d'un Dieu inimaginable et l'interdiction de se faire des images taillées. Et si l'homme est bien « à l'image » de Dieu, c'est traditionnellement par la raison qu'il l'est, non certes par l'imagination.

A ces arguments qui ont du poids s'en ajoutent d'autres qui en ont moins, mais qui sont caractéristiques de notre temps. La théologie, qui est par définition une entreprise rationnelle, est portée par nature, si on peut dire, à « démythiser ». Or on sait ce qu'a donné cette tendance à notre époque de sécularisation et de christianisme « adulte ». Certes nous ne sommes plus aux plus grands moments de la démythologisation, mais l'esprit n'en a pas disparu, et il serait intéressant d'en repérer les traces. En Angleterre par exemple les théologiens auteurs du bien nommé *Myth of God Incarnate*, où mythe a le sens le plus ordinaire, sont toujours vivaces. Ce type de « théologie » se dégrade rapidement en se combinant avec le scientisme dont on parlait, dont elle est au fond un symptôme : on ne peut pas croire au XX^e siècle ce que croyaient nos ignorants ancêtres — qu'en sera-t-il bientôt au XXI^e ? On entend déjà ce qu'on nous dira de la foi possible en l'an 2000... Cela est d'autant plus remarquable que cet « an 2000 » est précisément une image, et qu'on succombe en fait à l'imaginaire au moment même où on croit l'avoir dépassé. Car la longueur du temps passé depuis le moment de la Révélation ne change évidemment rien à son essence, ni à l'essence de la réponse de foi, avec toute l'évolution qu'on voudra de la raison, de la sensibilité et des conditions de vie.

Il y a enfin une troisième raison de se méfier de l'imagination, mêlée de considérations éthico/ esthétiques volontiers récupérées par les catholiques : il s'agit d'une compréhensible réaction de dégoût à l'égard de l'océan d'images triviales qui nous submerge ; en témoigne par exemple un livre comme *La barbarie* de M. Henry. Le caractère débridé des productions imaginatives actuelles, où on donne à voir tout ce qu'on cachait autrefois, est une raison de plus de se méfier des images, et donc, croit-on, de l'imagination.

Toutes ces raisons font que l'imagination est reléguée dans les marges de la pensée, et qu'elle fait rarement l'objet de notre attention : elle n'est pas évangélisée, à notre grand dam. Comme nous ne sommes pas raison pure, que l'imagination

nous est consubstantielle, elle cherche où elle peut sa pâture, non sans risques. On assiste en fait chez nos contemporains à un puissant « retour du refoulé » imaginaire, sous des formes multiples et parfois bizarres. C'est vrai sur le plan du goût — qu'on pense au succès du genre fantastique, en particulier, sous l'influence de Tolkien, aux Etats-Unis et dans les pays de langue anglaise, ailleurs peut-être dans la postérité du surréalisme. C'est vrai aussi en ce qui concerne la recherche d'un sens de la vie : « *Les pays qui n'ont plus de légende sont condamnés à mourir de faim* — ce vers de La Tour du Pin peut paraître sentimental, mais il dit bien ce qu'il veut dire. Et comme on refuse de mourir de faim, on se met n'importe quoi sous la dent : d'où une floraison de mythologies farfelues et dangereuses, intellectuellement, et sans doute spirituellement — à moins qu'elles ne soient parfois l'amorce d'un parcours qui mènera à les dépasser. Ces mythologies sont populaires, ou savantes. Qu'on pense, d'un côté, à la vogue extraordinaire de l'astrologie, à la voyance (qui n'est pas le fait seulement des marabouts...), aux psycho-gymnastiques de toutes sortes, aux occultismes, aux sectes. Et de l'autre, à ces ésotérismes savants qui sont de véritables courants gnostiques : les noms de Jung, de Rudolf Steiner, de Corbin viennent à l'esprit, ainsi que les travaux de G. Durand. Il y a dix éditions au moins des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, et ont été récemment fondés des *Cahiers de l'imaginaire*, dont le dessein ambitieux mais caractéristique est la recherche d'un savoir global intégrant approche scientifique et approche littéraire, science et rêverie ; mais la rêverie l'emporte de beaucoup. Tout cela est souvent si étrange que même ceux qui avaient de bonnes raisons de défendre le mythe en reviennent parfois ; c'est ainsi que Gusdorf a jugé nécessaire d'ajouter une « Rétractation » à la réédition de *Mythe et métaphysique*.

MAIS si l'on comprend fort bien cette saine réaction rationaliste, ou même tout simplement raisonnable, on ne peut s'en tenir là, car elle ne tient pas compte d'un point capital. Comme dans toutes les gnoses, on n'a pas seulement affaire à une recherche de la vérité (en fait ici bien souvent à l'étiage), mais aussi, à travers le thème par exemple de l'unité de l'être, à une recherche du salut. Il y a donc un devoir de penser ces choses, puisqu'il y a une demande, qu'on laisserait autrement sans réponse. Et pourquoi laisser à des

ivresses douteuses ceux à qui on pourrait proposer de meilleurs breuvages ?

Ce devoir, nous ne l'avons pas, comme chrétiens, seulement vis-à-vis de « ceux du dehors », comme dit saint Paul, mais vis-à-vis de nous-mêmes, si nous voulons, ce qui est après tout une des fins de l'entreprise théologique, comprendre mieux ce que nous sommes et ce que nous croyons. Mais pour cela il faudrait être assez honnête pour reconnaître que pour ceux du dehors, et pour nous-mêmes en tant que nous le sommes encore quelque peu, nous aussi nous croyons à ce qui a toutes les apparences d'un « conte de fées »... Quelle différence y a-t-il pour beaucoup entre tous ces gnostiques extravagants et nous, sinon que notre « mytheux » n'a pas le même contenu ? Se récrier vertueusement et rationnellement ne suffit pas, et fait courir le risque de finir dans les maigres concepts d'une démythisation qui paraît nécessairement aux autres refus ou impossibilité de croire.

Il serait donc sans doute plus utile, et me semble-t-il, plus *fidèle*, d'admettre qu'après tout l'Evangile, avec tout son enracinement dans l'Ancien Testament, est bien un récit, et un récit qui n'est pas entièrement conforme à l'esprit du réalisme ordinaire — un de ces « grands récits », de plus, dont on nous annonce la disparition (1) — pire que tout enfin, un récit *consolant* (ce qui nous obligerait à retrouver la force de la catégorie biblique de consolation, au lieu de nous laisser intimider par ceux qui la croient sentimentale). En tant qu'il est un tel récit, on peut considérer sans paradoxe aucun qu'il accomplit l'essence du récit de fiction, et spécialement du conte ou du « récit merveilleux ». Non pas telle qu'on la comprend souvent à la suite de Propp, comme une pure combinatoire d'éléments discrets, rejouables à l'infini, qui ne font jamais vraiment sens, mais plutôt comme la voient Tolkien ou Kermode. Pour Kermode (2), le récit de fiction, qui, comme la tragédie selon Aristote, impose un ordre au chaos des impressions et des événements, est foncièrement consolateur par rapport à la réalité éclatée de nos vies. Mais pour lui c'est une consolation menteuse, parce que la vie justement ignore cet ordre et cette unité. Le conte est encore plus menteur, puisque

(1) Cf. J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*. Ed. de Minuit, 1979.

(2) Frank Kermode, *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction*, New-York, 1967.

sa fin traditionnellement heureuse est en quelque sorte un déni de la mort — et c'est bien pourquoi nous ne croyons pas aux contes de fées... Mais l'Évangile aussi a une fin heureuse ; en ce sens est profonde l'intuition de Tolkien, qui renverse la proposition commune, et fait du conte au contraire, de par cette fin heureuse (« eucatastrophe ») après combien de périls, une préfiguration ou un écho de l'évangile (euangelium) : la joie de « l'eucatastrophe », écrit-il dans son essai sur la « féerie » (3) « *ne nie pas la réalité de la souffrance et de l'échec... : elle nie, en dépit de tout, l'universalité de la défaite finale, et elle est dans cette mesure elle-même un "évangile" ; elle donne un aperçu fugitif de la Joie, de la joie qui est au-delà des murs de ce monde, poignante comme la douleur.* » L'histoire du Christ est ainsi pour les croyants, comme le disait C.S. Lewis, un « mythe vrai » : en ce sens elle s'adresse aussi à l'imagination en nous, et elle n'est pas reçue pleinement si elle ne l'est pas imaginativement : « *elle s'adresse au primitif, à l'enfant, au poète en nous tout autant qu'à la conscience ou à l'intellect.* » (4).

II

CE point de vue suppose, je l'ai dit, une réflexion sur l'imagination, dont voici quelques amorces. Trois problèmes, d'importance inégale, paraissent mériter l'étude.

1) Le problème du rapport imagination/image : il faudrait montrer que l'imagination n'est pas une pensée en images, pas plus que la pensée tout court, dont on aimait discuter autrefois le rapport à l'image ; l'imagination/ mémoire organise bien un matériau visuel et verbal qui se cristallise certes en images, mais ce n'est que la trace d'un acte antérieur. L'image est d'une certaine façon le résidu de l'acte d'imagination, c'est pourquoi éventuellement elle peut en être la mort : qu'on songe aux illustrations de certains livres, aux films tirés de certains romans. Quand ils déçoivent, ce n'est pas simplement qu'il y ait conflit de subjectivités entre les images, c'est qu'ils figent.

(3) « On Fairy-Stories », in *Tree and Leaf*, 1964, traduction française in *Féerie*, 10-18, 1987.

(4) *Miracles*, ch. XV, note 1 ; cf. aussi « Myth Became Fact », in *Undeceptions* (traductions françaises, *Miracles*, SPB 1985, et « Le mythe devenu fait », in *Dieu au banc des accusés*, Sator/ebv 1982).

l'imagination en lui ôtant la liberté dont elle a besoin pour fonctionner ; on appliquerait volontiers à ce cas la parole de Valéry : « *Otez toutes choses, que j'y voie* ».

Bien sûr il faut ici distinguer, car c'est une des ambiguïtés des propos sur l'imagination, l'image mentale et l'image poétique ou picturale (il faudrait d'ailleurs distinguer aussi, esthétiquement, ces deux dernières, mais ce n'est pas pour l'instant mon propos). Sartre parle de la pauvreté de la première, dans la mesure où elle livre d'un coup tout ce qu'elle est ou possède ; ce qui montre bien qu'elle n'est pas l'imagination en acte. Les secondes au contraire sont souvent des objets d'une miraculeuse richesse ; mais elles proviennent d'un esprit, et n'existent que pour un esprit qui les laisse travailler et réverbérer en lui de manière à s'identifier d'une certaine manière à l'acte de leur création. Lire un poème par exemple, comme le disait M. Tsvetaeva : « c'est être complice du processus créateur » ; et le tableau aussi a besoin d'un spectateur, sinon il n'est qu'une chose.

2) Le problème de l'incarnation historique de l'imagination.

Il s'agit de se demander s'il y a des universaux imaginatifs ou imaginaires. Cette question se pose parce qu'on sait bien que la plupart des grands symboles sont empruntés au monde de la nature, et que le monde de la technique nous rend de plus en plus étrangers à ces symboles naturels, comme l'a remarqué par exemple Urs von Balthasar. Or l'Écriture est pleine de symboles et d'images empruntés visiblement à un monde préindustriel. Dans quelle mesure donc ces images sont-elles intelligibles aujourd'hui ? Et si elles ne le sont pas d'emblée, faut-il pour autant les rejeter et essayer de les transposer en images urbaines et auto-routières ? Même si le Christ peut évidemment marcher sur les eaux de la Tamise, comme dans le beau poème de Francis Thompson (5), on ne voit pas le plus hardi des démythiseurs proposer de modifier l'Évangile. Comment donc l'entendre comme il faut, avec la sympathie imaginative nécessaire ?

Et si on dit que ces symboles ont, par un long usage, acquis une valeur culturelle qui fait qu'on pourrait négliger leur enraccinement dans une civilisation pastorale et agraire, il faut bien voir que la culture qui les utilisait n'est plus guère transmise. Sans donner dans un pessimisme excessif, on ne

(5) « The Kingdom of God » - *In No Strange Land*.

peut nier, je crois, le diagnostic que G. Steiner posait, il y a une vingtaine d'années déjà (6), en parlant de l'amnésie organisée de l'enseignement occidental. C'est pourquoi toute notre iconographie a sans cesse besoin d'être expliquée si elle doit être comprise. C'est vrai des images profanes, c'est vrai aussi, et plus grave encore, des images sacrées : les récits qui les véhiculent ne sont plus connus du tout, ce qui entraîne une méconnaissance des symbolismes qui peuvent nous paraître les plus « évidents » : j'ai entendu demander devant l'image d'un ange pourquoi cet homme avait des ailes, et devant une image de Jean-Baptiste, pourquoi celui-là tenait un mouton.

Cette double ignorance, de la nature et de l'histoire fournit des éléments de réponse à la question de l'universalité de l'imagination. Il est clair qu'il faut tenir en même temps deux positions, qui ne sont contradictoires qu'en apparence : être à la fois résolument historique, et retrouver la nature comme source des images fondamentales. Il ne faut pas isoler, et comme abstraire les images : les percevoir avec toutes leurs connotations historiques nous les fait percevoir avec bien plus de force, et parfois même nous les fait percevoir tout court. Ce qui amène à récuser un symbolisme de type « clé des songes », dont Freud, par exemple, a abusé, ou encore une interprétation univoque des images, comme si leur contexte ne comptait pas. Si l'image du pasteur qui paît ses brebis est une image dont le sens est clair dans l'Evangile, cette image n'a plus du tout le même sens si ce pasteur est un boucher qui les mène à l'abattoir, comme dans une chanson des Pink Floyd... Il convient de se méfier en ce sens d'archétypes bons à tout faire, et qui désincarnent, déshistorisent tout ce qu'ils touchent, y compris le christianisme, dont l'originalité justement est d'être historique ; par exemple l'arbre de la Croix incorpore certainement le symbolisme de l'arbre cosmique, mais on ne peut le réduire à ce symbolisme (c'est la limite sans doute de l'approche d'Eliade, dont les travaux sont précieux par ailleurs).

Retrouver la nature comme source des images, ce serait penser malgré tout que ce ne sont pas n'importe quelles images qui parlent à l'âme « sa douce langue natale », ou qu'on ne peut pas imaginer n'importe quoi ou n'importe comment, à quelque époque que ce soit. On pourrait montrer qu'il y a comme une

« grammaire de l'imagination », ou que la détermination historique de ce qu'on peut appeler le vocabulaire de l'imagination ne le rend pas nécessairement arbitraire : que le *Roman de la Rose* (c'est un exemple de Lewis) ne soit pas le roman de l'oignon, est-ce là un choix purement médiéval ? Défendant en général l'idée que les symboles empruntés à la nature forment une iconographie qui n'est pas remplaçable, Lewis ajoute à l'endroit de ceux qui ne comprennent pas, par exemple, le rôle des images pastorales en poésie : « *il serait trop long de leur expliquer toutes les raisons qui ont conduit l'humanité à symboliser par des scènes ou des activités rurales une région de l'esprit qui existe, et où l'on devrait souvent séjourner. Si on sait de quoi je parle, qu'on essaie de la peupler de conducteurs d'autobus ou d'agents de police, et qu'on voie le résultat...* » (7).

3) Le problème de ce qu'on peut appeler connaissance imaginative ou poétique, faute de mieux. L'élucider donnerait peut-être quelque lumière sur ce que pourrait être une théologie imaginative. On pourrait étudier deux points : ce que peut bien être une telle connaissance, et sa convenance pour l'expression des choses de Dieu.

La première chose à faire est de distinguer en tout homme, et pas seulement chez les créateurs, l'usage égocentrique et l'usage poétique de l'imagination :

L'usage égocentrique est par définition intéressé ; il se nourrit de fantasmes, pas seulement au sens psychanalytique, puisqu'il s'agit aussi de cette imagination du moi en situation avantageuse qui est la revanche de nos échecs et de nos infériorités, et dont la maîtrise relève d'une hygiène morale plutôt qu'elle ne fournit des éléments à une pensée.

L'usage poétique est désintéressé, et c'est une fonction essentielle de l'esprit, de tout esprit. Ce que les psychologues et les linguistes appellent la « fonction symbolique », ou « la faculté de se représenter le réel par un signe » est tout autant au principe de l'image que du concept ; comme le dit Benveniste (8), c' « *est le fondement de l'abstraction en même temps que le principe de l'imagination créatrice* », je dirais : de l'imagination tout court, même si elle a sa plus haute intensité chez les

(6) Cf. *Le château de Barbe-Bleue*, Folio-Essais, 1986.

(7) *The Allegor^y of Love*, p. 352.

(8) E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 26.

créateurs. De plus, dans une anthropologie chrétienne, « *l'imagination de l'homme est faite à l'image de l'imagination de Dieu* » (9), de « *cette grande Imagination qui, au commencement, a inventé la nature entière pour sa joie et la joie des hommes et des anges, et même des animaux à leur façon* » (10).

Cette référence nous empêche d'en rester à un niveau banal de l'analyse, qui montre dans l'imagination la capacité d'évoquer soit l'absent, (ce qui n'est pas ou plus là), soit l'inexistant (comme dans l'hallucination, le rêve, ou la fiction) ; c'est vrai mais c'est loin d'être suffisant : car cette conscience d'absence ou d'inexistence ne se découpe pas, si on peut dire, comme on a parfois l'air de le croire, sur un fond vide — comme si on n'imaginait quelqu'un que lorsqu'il n'est pas là, ou quelque fiction qu'en l'absence de tout monde. En fait l'imagination est aussi (essentiellement peut-être ?) une façon de regarder le monde, et d'y « *voir plus que ce qui tombe sous les sens* » (11) et donc de voir, ou de faire voir, ce qui n'est pas d'emblée visible. Le « *faire voir* » est le propre des poètes ou créateurs au sens restreint. Ce n'est pas seulement parce qu'ils créent une oeuvre qui n'était par définition pas visible avant eux ; ils donnent aussi à voir par cette oeuvre ce qu'on ne voyait pas comme eux, ou avant eux. Il est banal de dire que c'est grâce à Cézanne que nous voyons la Montagne Sainte-Victoire, il est moins banal, mais cela va dans le même sens, de dire que c'est Kandinsky qui nous fait voir la substance de la vie (cf.

M. Henry, dans un livre au titre significatif pour notre propos, *Voir l'invisible*). Quant aux poètes, on ne compte pas, depuis le romantisme surtout, ceux qui ont prétendu donner à l'imagination une fonction de connaissance.

Comment comprendre cette prétention ? On ne peut en rester ici qu'à des principes de réponse très généraux. Il faut d'abord écarter l'objection qui admettrait éventuellement ce point de vue pour les récits ou les tableaux que l'on croit « *réalistes* », mais qui refuse toute valeur de connaissance au mythe ou au merveilleux. Comment ignorer qu'on est avec eux en pleine fabulation justement ? On sait bien, comme dit Sartre,

que les centaures n'existent pas — il n'y a des centaures dans le poème que parce que le monde est saisi « *comme étant précisément tel que le centaure n'y ait point de place.* » (12) Mais que nous dit du monde le fait qu'il y existe une créature qui y imagine des centaures ? et l'image même du centaure ?

En plus, point n'est besoin de croire aux centaures : la poésie n'a pas pour fin une croyance illusoire, au contraire elle est faite pour ôter les obstacles à une vision plus réelle des choses, par des voies il est vrai indirectes et parfois déconcertantes, mais dont on a déjà l'exemple, si on y pense, dans la présence massive de la métaphore dans tout discours. On suivra volontiers l'analyse de Ricœur (13) sur ce point. Bien sûr l'imagination est un libre jeu avec des possibilités, un non-engagement dans le monde, mais cette neutralisation de la « *thèse du monde* » libère bien une force référentielle au second degré, qui est en réalité une référence primordiale — « *l'annulation de la perception conditionne une augmentation de notre vision des choses* ». La fiction vise indirectement la réalité en la « *redécrivant* ». Cela est vrai par exemple de la *mimèsis* aristotélicienne qu'on évoquait tout à l'heure, qui est paradoxale, puisque la « *nature* » imitée par la tragédie n'a en rien, apparemment, l'ordre et la consistance de la vision tragique ; mais justement la tragédie redécrit la réalité de la vie en un *mythos* cohérent, et en donne ainsi une image « *plus vraie* », comme dit Aristote, plus vraie que la réalité, parce qu'elle révèle cette réalité. C'est pourquoi « *la poésie [la redescription mythique] est plus philosophique... que l'histoire* » [la suite des événements contingents.] (14).

Cela paraît vrai aussi de la poésie lyrique, de la comédie ; car il n'y a pas non plus dans la vie de comique ou de lyrisme purs ; et même du roman : « *c'est du roman* », dit-on de tel épisode pour marquer qu'il se distingue de l'ordinaire des jours — que décrit en principe le roman. Mais cela est vrai aussi des récits les plus fantastiques. Car on peut leur appliquer à eux aussi l'idée qu'ils sont « *plus vrais* », parce qu'ils sont eux aussi capables de faire apparaître l'essence même de la vie. Ce que le « *mythe* » redécrit, c'est la vie ou l'action humaine, l'expérience que

(9) George MacDonald, « *Imagination : its function and its culture* », in *Orts*, London, Sampson Low, 1882, p. 3.

(10) C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 12.

(11) Mary Warnock, « *Religious Imagination* », p. 148. L'essai occupe les pages 142-157 du recueil du même nom, *Religious Imagination*, ed. by James P. Mackey, Edinburgh University Press, 1986.

(12) *L'imaginaire*, Gallimard, Idées, p. 355.

(13) Par exemple dans un texte de 1976, « *L'imagination dans le discours et dans l'action* », in *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.

(14) *Poétique*, ch. 9, 1451 b 5-6.

l'homme fait du monde. Mais le mythe au sens plus restreint ne fait pas autre chose, et *si* on peut le dire plus vrai, ce n'est pas par goût du paradoxe, mais parce qu'il peut aller plus vite peut-être que d'autres genres au cœur de notre angoisse ou de notre désir. Que l'on songe à Kafka, ou à Chesterton par exemple (15). Plus on s'éloigne d'un propos réaliste, plus on devient capable d'exprimer la qualité réelle de la vie, cette qualité que même la meilleure des biographies ne peut qu'occulter. Car « *si nous prêtons l'oreille, dit Lewis (16), au murmure de la vie tel qu'il nous traverse à tout instant, nous y découvrons ce frémissement, cet émerveillement, cette infinité en un sens que la littérature qu'on appelle réaliste ignore.* » Il en faut donc une autre pour explorer et décrire la vérité de cette expérience.

Mais si l'on admet que même le fantastique vise le réel, et qu'ainsi l'imagination n'est pas cette «fonction de l'irréel» que décrivait Sartre, il faut encore s'interroger sur la nature de l'expérience prise ainsi aux rêts du conte merveilleux. S'agit-il d'une expérience close sur elle-même ? Ce monde intérieur que le miroir magique du mythe nous présente est-il un monde fermé, et l'imagination une sorte de complaisance dans l'immanence ?

On sait que c'est l'idée de toute une herméneutique archétypale, qu'il s'agisse d'archétypes au sens littéraire comme chez Northrop Frye (17), ou d'archétypes repérés dans l'ethnologie ou la psychologie comme chez G. Durand. Il s'agit dans tous les cas d'une approche dont le sens a été bien perçu par Sartre, précisément à propos d'un texte fantastique (*l'Aminadab* de Blanchot) (18) : pour Sartre, le « fantastique », « *pour trouver place dans l'humanisme contemporain* », *va... « renoncer à l'exploration des réalités transcendantes », et « se résigner à transcrire la condition humaine ».* « Renoncer », « se résigner » : c'est là avouer que cette condition n'est pas gaie. Et en effet si « *le fantastique n'est plus, pour l'homme contempo-*

(15) Point n'est besoin d'expliquer que Kafka, dans sa brièveté, en dit plus long que des aunes de roman réaliste. On sait moins, en général, que c'est vrai de Chesterton aussi, dans un tout autre registre ; mais si on veut avoir une idée de ce que l'imagination peut dire des choses de Dieu, il faut lire l'incomparable *Nommé Jeudi* (*The Man Who Was Thursday*), en particulier le dernier chapitre.

(16) In « Hedonics », *Present Concerns*, p. 55.

(17) Cf. la définition qu'il en donne et l'usage qu'il en fait dans un livre très influent, *The Anatomy of Criticism*, Princeton University Press 1957.

(18) In *Situations I*.

rain, qu'une manière entre cent de se renvoyer sa propre image », ce narcissisme transcendantal est une prison étouffante. Si, dans les termes mêmes des poètes, si « *moi, Narcisse aimé, je ne suis curieux que de ma seule essence* », le mythe où je me mire n'est plus que le « *grand miroir f De mon désespoir* ». Désespoir, parce que m'est interdite une autre lecture du mythe, qui me permettrait au contraire d'échapper à cette prison.

On sait qu'on a coutume d'appeler littérature d'évasion une bonne partie de la littérature imaginative, et les Anglais ont forgé à ce sujet le terme d'« escapism », toujours péjoratif. J'aimerais rapprocher ce fait de l'antiplatonisme obsessionnel de beaucoup — on se rappelle peut-être que Beaufret reproche à Platon la « transcendance évasive » (19) qu'il aurait imposée à la philosophie occidentale. Il est vrai que la consigne célèbre, « d'ici bas s'échapper au plus vite », — peut être conçue de manière démobilisatrice — si l'on oublie qu'il s'agit de « ressembler à Dieu » : mais la remarque de Tolkien paraît sagace : qui peut nous reprocher de vouloir nous évader, si ce n'est nos geôliers ? Autrement dit, ceux qui nient la dimension eschatologique de notre existence ?

C'est là vouloir nier tout l'effort des poètes pour « rétablir l'ouvert », comme dit Rilke et comme le rappelle Bonnefoy (20) ; c'est s'enfermer, ou vouloir nous enfermer, dans une anthropologie naturaliste qui, en réduisant l'homme à n'être curieux que de sa seule essence, par là méconnaît cette essence. Car elle ignore ce dont parlait Lewis, « *cet émerveillement, cette infinité* », qui est en nous l'infinité du désir, — « *ce désir si originel, si insatiable qu'il est en nous l'humanité comme telle* » (21), et que nul objet du monde ne peut combler. En ce sens, l'imagination créatrice de mythes ouvre des portes, ou rappelle qu'il y en a, et qu'elles peuvent s'ouvrir. Ce n'est pas elle qui peut les franchir, certes, (« la charité est cette clé », dit un autre poète, encore), mais cela ne réduit pas sa fonction à celle de décoratrice des murs de notre prison. Cela en ferait plutôt une arme contre les geôliers, l'annonciatrice non trompeuse d'un autre monde.

(19) Cf. « Introduction à une lecture du poème de Parménide », in *Le poème de Parménide*, PUF, 1955.

(20) Dans sa leçon inaugurale au Collège de France (1981).

(21) Bonnefoy, *ibid.*

SI l'imagination peut être pensée comme on vient de le dire, il y a certainement une adaptation du mode imaginaire ou imaginal à l'expression des choses de Dieu. Ou en tout cas des aventures de l'âme avec Dieu. Ce qui n'est pas un appel à renoncer au concept, mais l'idée de ne pas renoncer aux ressources de l'image. Paradoxalement, l'image est peut-être moins portée que le concept à devenir idole, parce qu'elle est évidemment une expression indirecte ; le Bien qui y est désigné ne peut jamais être considéré comme possédé, compris, du fait même que le discours de l'imagination ne se donne pas comme à croire, mais renvoie toujours à autre chose que lui-même : par lui on entend, si on l'écoute bien, *aliud ex alio*, comme dit saint Augustin.

Ce serait là retrouver des choses très anciennes, que les études de Jean Pépin nous ont rappelées (22), tout ce mouvement de l'allégorie et de l'allégorèse antique et médiévale, qui peut paraître une sorte de manie interprétative, mais qui correspond exactement à cette idée d'expression indirecte des choses de Dieu — ce qui peut aller jusqu'à supposer qu'il y a quelque chose qui est dit, même, peut-être, quand on ne sait pas qu'on l'a dit. « *Tout pour moi devient allégorie...* » Tous les abus sont possibles, naturellement, mais ce n'est pas une raison pour se priver d'une telle démarche, d'autant qu'elle n'est pas seulement ancienne, elle est présente aussi dans la modernité. C'est le romantisme allemand, avec F. Schlegel, qui rappelle qu'« *on ne peut parler de Dieu qu'allégoriquement* ». Plus près de nous, ce sont Chéreau et Boulez (23) qui déclarent expressément préférer l'allégorie au symbole parce qu'elle préserve la liberté de l'imagination — la lance de Wotan, dans le *Ring* de Wagner, ne va pas signifier la même chose chaque fois qu'elle apparaît ; ou Hocquenghem et Scherer, dont « l'âme atomique » (24) est aussi une âme allégorisante, par folie de liberté cette-fois-ci.

On voit bien les difficultés de l'entreprise : d'abord le vocabulaire n'est pas fixé : allégorie, symbole, mythe, sont des mots singulièrement difficiles à utiliser, et chacun a tendance à

se faire son lexique. L'allégorie d'autre part a mauvaise presse, car on y voit souvent ce qu'elle est parfois, l'habillage de concepts qui ne gagnent rien à ces oripeaux ; c'est en effet dans ce cas une démarche intellectuelle et non imaginative, et -sans grande portée, puisqu'elle ne peut rien ajouter au concept, et que tout l'intérêt de l'imagination est de pouvoir s'aventurer là où le concept ne peut pas aller, comme le dit Kant (25).

Mais il y a un autre sens de ce mot difficile, par où le « dire autre chose » ne vise pas un concept déjà connu, mais rappelle qu'il ne faut pas s'en tenir au sens premier des images : « *la poésie n'est pas le dire d'un monde, aussi magnifiques en soient les formes qu'elle seule sait déployer, on dirait plutôt qu'elle affirme que toute représentation n'est qu'un voile, qui cache un autre réel* » (26) ; l'imagination en ce sens a toujours « du mouvement pour aller plus loin » : « *l'allégorie a cette propriété, disent bien Hocquenghem et Scherer, d'indiquer qu'il y a sens... mais de différer sans cesse toute interprétation univoque.* » On peut certes comme eux se complaire dans l'éparpillement de tous ces sens différés possibles, mais on peut aussi aller jusqu'au bout de cette indication que le sens est ailleurs. Il y a une utilisation essentiellement chrétienne de « *la capacité d'altération, d'altérité, d'utopie et de nostalgie* » que recèle l'allégorie, comme l'écrit Tilliette (27), de son don de « double-vue », de ce qui lui fait « *murmurer au poète que la vraie vie est absente et que nous ne sommes pas au monde* ».

Si on comprend ainsi l'imagination poétique comme allégorique, on ne sera à son égard ni idolâtre ni iconoclaste. On évitera deux écueils également ruineux : la gnose toujours tentante, alors que nos mille images ne saluent jamais que l'Inimaginable, mais aussi l'agnosticisme inverse, qui dénie à l'imagination la possibilité d'indiquer les chiffres de la transcendance. Le premier danger est bien connu, le second, à cause de cette méfiance de l'imagination dont on parlait au début, peut-être moins. Pourtant il est aussi fort ; bien sûr, il ne faut pas, comme dit Lewis (28), confondre la vision du paradis, et l'arrivée dans l'endroit en

(22) Cf. *M^othe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition, Etudes augustiniennes, 1976.

(23) Boulez, Chéreau, Peduzzi, Schmidt, *Histoire d'un "Ring"; Bayreuth 1976-1980*, Pluriel, 1980.

(24) Guy Hocquenghem & René Scherer, *L'âme atomique*, Albin Michel, 1986. Voir la partie intitulée « Allégories ».

(25) *Critique de la faculté de juger*, § 49.

(26) Bonnefoy. *Leçon inaugurale*.

(27) Dans un « *Plavdoyer en faveur de l'allégorie* ». pp. 145-153 d'un intéressant numéro de la revue *Corps Ecrit* (n° 18, juin 1986. *L'allégorie*).

(28) « *Williams and the Arthurian* ». commentaire d'un cycle de poèmes de Charles Williams. in *Arthurian Torso*, OUP 1948. réédition Eerdmans p. 301.

question... ; mais sans vision, comment jamais y aura-t-il désir? Il y a des limites à l'austérité des voies négatives ; pourquoi ne pas faire place à cette *theologia poetica* dont rêvait la Renaissance ?

UNE telle théologie pourrait seule, il me semble, faire percevoir et maîtriser les dangers spirituels de l'expérience imaginative. Car l'imagination n'est pas seulement du domaine de la représentation ; comme on l'a vu, elle est profondément liée à l'affectivité et au désir, et à leurs méandres parfois obscurs. Chaque fois qu'on y entre véritablement, on le fait à ses risques et périls. Comment donc ne pas s'y perdre, comment traverser victorieusement Brocéliande ? Cette forêt, avec son mystère parfois inquiétant, sert à Lewis (qui utilise ici une image de Charles Williams (29), à figurer la vie de l'imagination en tant qu'elle est justement une expérience, un engagement existentiel, quelque chose où ne va pas seulement l'intellect, un dépassement de notre « mode ordinaire de conscience ». « *Dante et D. H. Lawrence, Boehme et Hitler, Lady Julian de Norwich et les surréalistes, y sont tous entrés. C'est le lieu d'immenses dangers et d'immenses possibilités.* » « *Chaque fois qu'on quitte la terre ferme, ajoute-t-il, on se jette nécessairement dans l'abîme. Le saint, le sorcier, le fou, l'amant romantique [au sens fort, qu'on retrouvera dans « l'amour fou »], tous sont attirés par Brocéliande, mais un seul de ses sentiers mène au royaume de Dieu...* ». Si on se rappelle, comme on le disait, que Brocéliande est une contrée plus fréquentée qu'on ne le croit, on accordera qu'il nous faut d'urgence pour elle un fil d'Ariane.

Irène FERNANDEZ

Irène Fernandez, née en 1927. Divorcée, deux enfants. Ecole Normale Supérieure (Sèvres) en 1947, agrégation de philosophie en 1956. Enseigne dans une Ecole Normale. Publications : introduction, traduction et notes de Philon. *Quod deterius...* (Pans, Cerf) ; introduction et traduction de C.S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, Limoges, Criterion, 1987. Prépare une thèse d'Etat sur mythe et raison chez C.S. Lewis.

(29) *Loc. cit.* p. 283-285.

Heinrich PFEIFFER

L'enseignement des images

C'EST seulement depuis une époque très récente que nous pouvons pressentir à quel point l'architecture et les arts lastiques ont marqué les hommes. Les tats dé ourvus de centre a is igue propre se sont révéle&sans vie venta e - s hoir ires -Ont-là nostalgé d'édifices anciens et beaux, de couleurs, de formes et d'objets figurés d'usage quotidien datant d'époques révolues. De telles oeuvres sont souvent ressenties comme une tradition pleine de valeur pour les créations présentes. Dans l'écroulement de toutes les valeurs, les oeuvres d'art d'époques révolues s'affirment comme des documents de validité constante touchant la culture commune et la beauté reconnue. On peut difficilement nier que l'art ait reçu jadis une tâche d'édification — et qu'il pourrait encore l'avoir. Il s'ensuit que la religion et l'art ont admis une liaison si étroite que leur séparation depuis la révolution française ne s'est pas toujours avérée profitable pour les deux parties.

La religion cherche à exprimer ce qu'elle confesse, et la confession cherche sa forme visible et acoustique dans l'espace et le temps. Si les forces créatrices ne se mettent plus depuis longtemps au service de la religion, cela est à mettre en parallèle avec une interprétation réductrice de la religion. Cette situation manifeste une mise en procès ouverte ou implicite de la religion. L'âme de la religion peut rester encore vive, mais la chair se roidit, se décompose et se dissout. L'art dans sa solitude peut exprimer une confession individuelle, et révéler la beauté et la création, mais sans la religion il est arraché à sa racine vivante. On peut comparer l'art profane à des fleurs coupées, qui sont vouées à se faner.

Quelques pensées nous introduisent au problème qui est ici en jeu. L'art manifeste la vie. L'art est l'expression de la vie. Là où manque la confession d'une pensée assez grande pour faire don de sa vie, l'art sera tôt ou tard affaibli dans sa force créatrice. Tel est le premier point de départ de nos considéra-

tions. L'autre remonte à la confession de la religion chrétienne, à l'annonce de la royauté du Dieu caché au milieu du monde.

L'ART chrétien a pris ce chemin. Mais du fait de la conscience que le christianisme avait de la supériorité de son témoignage sur toutes les cultures, l'art a également été bientôt renié. — Il est vrai qu'il était étroitement lié à une pratique et à une interprétation préchrétiennes de la religion —. Puis l'art a recherché aussi sa rédemption, et il a été assumé dans l'incarnation de Dieu. Comme le disaient les Pères, ce qui n'est pas assumé dans l'incarnation n'est pas racheté. Ce n'est pas seulement par des mots que l'on a annoncé la mission chrétienne : les miracles du Christ, sa mort, sa résurrection, le témoignage sanglant des martyrs, — mais aussi par des lignes et des couleurs. Ainsi, ce n'était plus un temple qu'on bâtissait pour recevoir la statue d'un ou plusieurs dieux, mais un lieu de rassemblement, la basilique du peuple de Dieu ; et le roi céleste, Jésus-Christ, apparaissait dans les mosaïques de ses absides et y demeurait pour longtemps, surélevé, exposé aux regards des croyants. Ainsi le temple de Dieu tout entier peut s'éprouver de manière sensible comme le corps du Christ, puisque sa tête invisible était rendue visible par l'art. Ce qui advint pour la première fois sous l'empereur Constantin, dans l'abside de la basilique du Latran, à Rome, donc avant le milieu du quatrième siècle.

Mais bientôt cette expérience sensible de l'Église et de sa tête surélevée devint équivoque. L'empereur devenu chrétien en vint à se considérer comme vice-empereur du royaume céleste, qui se rendait présent dans son image. L'image du Christ devint destinée à légitimer la puissance de l'empereur sur le peuple. Également auréolé de l'éclat des mosaïques du Christ *pantocrator*, l'empereur de tout le peuple se rendait visible comme substitut du Fils de Dieu. Cette seconde fonction de l'image du Christ devait offusquer la première. Car l'évêque de Rome pouvait, selon l'Évangile (*Matthieu* 16, 18 et *Jean* 21, 15-17), en tant que successeur de Pierre, revendiquer ce rôle de substitut avec des motifs théologiques mieux fondés.

L'empereur pouvait se recommander de la légende d'Abgar, qui affirme que le Christ en personne avait donné son portrait à Abgar d'Edesse, un roi vassal de Rome. Une fois devenu chrétien, l'empereur romain pouvait se sentir héritier d'Abgar et

possesseur légitime de l'image authentique du Christ, qui était vénérée à Edesse depuis le VI^e siècle.

Une autre image du Christ tenue pour authentique fut transférée de Camulia, en Cappadoce, à la capitale de l'Empire, Constantinople, en 574. Mais quand les deux images furent soustraites à l'emprise de l'empereur byzantin — l'image de Camulia disparut dans la tourmente de l'interrègne qui eut lieu sous Justinien II ; la place forte d'Edesse, avec son icône du Christ, fut dévastée par les musulmans —, l'empereur Léon II se décida à l'anéantissement des images. Pendant cette querelle des images, ce furent surtout les papes de Rome, qui présentèrent le culte des images comme légitime et qui sauvèrent l'usage des images dans la chrétienté.

PENDANT la querelle byzantine concernant les images, furent élaborés par les partisans des images tous les arguments qui ont prévalu pour le décret sur les images du second concile de Nicée (787), et qui sont encore de mise dans l'Église latine et dans les Églises orientales. Certes, dans l'Église latine, le contenu théologique profond de ce décret ne fut pas entièrement compris dans toutes ses implications — ce qui explique l'hostilité envers les images qui n'est pas rare aujourd'hui dans la théologie occidentale — ; mais l'usage pédagogique des images fut pourtant aussitôt destiné à la catéchèse, à la liturgie et à la décoration des édifices.

Déjà le pape Grégoire le Grand voyait les images comme une Écriture pour les illettrés. Sans aucun doute, leur véritable signification est ainsi enlevée à l'image surélevée du Christ, au Pantocrator comme clé de voûte de l'art chrétien, lui qui apparaît dans l'abside ou dans la coupole des églises cathédrales. Car il ne s'agissait pas là de déchiffrer un contenu, mais de rendre par l'art visible et éprouvable aux croyants la tête invisible de l'Église. L'image n'avait pas pour but de transmettre un enseignement (certes, elle le faisait aussi), mais de faire contempler au croyant par les yeux de l'artiste le cœur de la réalité, c'est-à-dire le Seigneur très-haut.

L'Occident ne tient pas pour possible une telle fonction de l'art. L'Orient justifie tous les travaux artistiques par ce seul argument : si Dieu est devenu homme, il doit aussi être représentable. Et : ou bien l'image du Christ est une image de Dieu au sens propre — même si toute sa gloire y demeure encore obscurcie — ou bien celui qui veut créer une telle image

entreprind une tâche illégitime. Et tout le reste de l'art n'est possible que parce qu'il trouve sa clé de voûte dans l'image du Christ ainsi entendue.

L'OCCIDENT voit cela autrement. Pour lui, l'art est en premier lieu l'expression de l'homme doué de talents artistiques, dont la tâche est de produire des espaces pleins d'élévation pour le culte, et des images qui illustrent la foi. L'Occident a donc produit des formes architecturales pour des édifices sacrés, où plus aucune abside ou coupole ne pouvait être réservée pour l'image du Pantocrator. Cela survint avec le gothique, qui divise la voûte de l'abside en minces compartiments, séparés par des arcatures. En outre, le gothique rejette la coupole et il la remplace par une flèche pointue. Et là où l'on construit encore une coupole à la croisée du transept, comme en Espagne, elle se montre partagée intérieurement par des arcatures. Dans tous ces cas, l'architecture ne réserve plus une place éminente, centrale, au Pantocrator, ou, comme on l'appelle en Occident, à la *Maiestas Domini*. C'était encore le cas à l'époque du roman.

La place restée vide dans l'abside est depuis le XIII^e siècle absorbée par l'espace nu du sommet des arcs du chœur, ou par ces croix de triomphe qui se dressent vers les hauteurs. Dans un premier temps, c'est encore le Seigneur couronné qui règne depuis la croix, et qui manifeste aux yeux ce qui est dit dans l'Évangile de Jean : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (12, 32). Puis, dans le crucifix de triomphe, ce sont de plus en plus les blessures saignantes et les terribles tourments des membres disloqués que l'on souligne. Ainsi, pour le croyant qui s'agenouille devant un tel crucifix et devant l'autel, pour le peuple qui se dresse devant le chœur, la sculpture du crucifié est liée au sacrifice de la messe qui est offert sur cet autel. Là, le sacrifice de la Croix est présent dans chaque sainte messe. Par ce spectacle commun, le croyant doit devenir capable d'intégrer ses souffrances personnelles à la passion du Sauveur. Il peut déchiffrer un tel enseignement par la seule vision du grand crucifix au-dessus de l'entrée du chœur d'une cathédrale gothique. Telle est la situation du gothique tardif au nord des Alpes.

SI maintenant nous considérons la situation au centre de la chrétienté latine, et dans sa nouvelle église centrale, Saint-Pierre de Rome, nous entrons dans les époques de la Renaissance et du baroque. Avec son dôme gigantesque, cet édifice cherche à reléguer dans l'ombre la véritable cathédrale du pape, l'église du Latran, qui, d'après l'inscription, est « tête et mère de toutes les églises de la Ville et du monde ».

Le motif de la coupole vient des églises byzantines, et de même le programme iconographique, exécuté en mosaïques, qui englobe aussi la totalité de l'espace central tel qu'il était originellement prévu, en forme de croix aux bras de longueur égale. Certes, le prolongement de la nef en forme de croix latine a rendu ce programme plus difficilement lisible. Par ailleurs, les arcs majestueux et la coupole sont d'une telle masse que les images qui le décorent ne sont plus ressenties, justement, que comme une décoration, et non comme un énoncé théologique. Qui sait encore aujourd'hui que chaque coupole était toujours conçue comme une image de la voûte céleste, du ciel en lequel on voyait, à son tour, une image du ciel invisible, dans lequel Dieu habite dans une lumière inaccessible ?

C'est ainsi que l'on voit, tout en haut, dans la lanterne de la coupole de l'église Saint-Pierre, Dieu le Père, et dans le creux de celle-ci des légions d'anges portant les instruments de la Passion, et sous eux, disposés en rond, le Christ, juge des mondes, au milieu de ses apôtres, avec à sa droite Marie sa mère intercédant pour l'humanité, et, dans le même rôle, du côté gauche du Christ, Jean le Baptiste. Dieu le Père et Dieu le Fils sont représentés dans la mosaïque à distance l'un de l'autre. Une telle façon de les placer ne correspond pas à la conception orientale. D'après celle-ci, le Fils de Dieu (cf. *Colossiens* 1, 15) est l'unique image du Père. Le Père ne peut donc même pas être représenté en image, comme cela s'est produit ici. Mais la coupole de Saint-Pierre, avec ses mosaïques, respecte l'ordre correct de la Trinité, auquel la théologie orientale se tient aussi. La ligne descendante va du Père au Fils, puis à l'Esprit, que l'on trouve représenté dans le baldaquin du Bernin sous la figure d'une colombe.

Les quatre pendentifs de la coupole sont ornés des mosaïques des évangélistes. Cet ordre correspond de nouveau à l'iconographie byzantine. Les évangiles sont de la sorte représentés comme le message qui va du ciel à la terre. La croisée du transept, sous la coupole, symbolise la terre. Il faut comprendre le Saint-Esprit, sur le baldaquin, au-dessus de l'autel,

comme le feu qui tombe sur le sacrifice. La ligne de la révélation descendante est arrivée à son but. Le sacrifice sur l'autel est en même temps le point qui attire l'homme sur la terre, de telle sorte que l'humanité en sa totalité est invitée à venir des quatre coins du monde, comme si elle avançait sur les quatre bras de la croix, et à se rassembler pour ce sacrifice.

L'ensemble de ce programme compliqué, que les théologiens de la cour du pape avaient conçu, et qui fut suivi à travers toutes les phases de la construction et de l'aménagement intérieur de Saint-Pierre, n'est guère devenu clair pour les fidèles. Ce n'est que le second concile du Vatican qui a pu parler de l'Église comme du sacrement de l'unité. Ce que les théologiens du pape — et parmi eux le franciscain Petrus Galatinus — avaient conçu à la Renaissance n'avait d'abord connu aucune efficacité pédagogique. C'est qu'il manque justement le noyau qui rendrait tout cela visible. La représentation du Christ, dans le rond de la coupole, n'est pas ressentie comme la clef de voûte qui couronne tout, car elle est encore dépassée par celle du Père ; et aucune des deux ne peut être considérée de façon convaincante comme une image de Dieu, mais seulement comme représentant celui-ci de façon vicariante et figurative. De même, on cherche en vain le grand crucifix que l'on attendrait à cette place, au-dessus de l'autel.

Les papes de l'époque baroque se sont arrangés pour que ce programme soit encore moins clairement lisible. Le bras de la croix qui vient de la façade fut prolongé, et la façade déplacée plus loin vers l'Ouest. Le bâtiment reçut ainsi une orientation sans équivoque. Les inscriptions monumentales sur la coupole et sur l'abside, qui ont trait à la suprématie de Pierre sur les autres apôtres d'après le témoignage des évangiles, remontent encore à l'époque de la Renaissance. Ils montrent très nettement que dans la Rome des papes elle aussi, la parole a plus de poids que l'image. Les grandes lettres forment le cadre supérieur de la grandiose composition de la « Gloire » dans laquelle le Bernin a associé la chaire de Pierre à deux fois deux Pères de l'Église orientale et de l'Église latine, ainsi qu'à des légions d'anges et des éclairs de lumière divine, au milieu desquels, dans une fenêtre, luit encore une fois la colombe, symbole de l'Esprit Saint. L'Esprit qui agit au milieu de l'Église que guide le successeur de Pierre, et qui en confirme le magistère, est le nouveau centre optique de la cathédrale baroque de Saint-Pierre.

On ne peut guère surestimer l'effet pédagogique de cette composition. Mais le centre de l'Église n'est plus désormais une image de Dieu. Il n'est plus que le symbole d'une des trois personnes divines. De ce fait, ce que le programme original de l'église Saint-Pierre voulait signifier, et la façon dont l'envoi de l'Esprit est lié au sacrifice du Fils sur la croix, ont perdu leur netteté.

Ont aussi une intention pédagogique les quatre statues monumentales à côté des piliers de la coupole : l'apôtre André, Longin avec sa lance, Hélène avec la croix et Véronique avec son linge, sur lequel on voit le visage de Jésus. Ces statues indiquent à celui qui les regarde quelles reliques sont conservées dans les chapelles situées près des piliers de la coupole : la tête de saint André (que Paul VI a rendue à l'Église grecque), la lance avec laquelle aurait été transpercé le côté du Christ crucifié, les plus grands morceaux de la croix du Christ qui sont ici conservés ensemble en un seul endroit, et le linge qui doit rappeler le voile de Véronique, perdu on ne sait où, et qui aurait porté l'image authentique du Christ.

Il est clair que les reliques — qu'elles soient authentiques ou qu'on ne fasse que les tenir pour telles, n'importe pas ici —, et avec elles les statues qui leur correspondent, entourent le centre véritable de l'église, lequel reste vide, ou plutôt, est constitué par l'autel de la Confession, au-dessus du tombeau de Pierre, comme des témoins du sacrifice de la Croix, qui s'accomplit toujours à nouveau, cette fois de façon non-sanglante, sur cet autel. Le véritable centre le plus intérieur n'est donc indiqué, encore une fois, que par le symbole de la colombe sur le baldaquin du Bernin.

UN art qui ne va pas jusqu'à former la véritable image de Dieu en élaborant l'image du Christ, qui reproduit le Seigneur élevé dans la gloire dans sa nature divine et humaine, devra se borner à composer des images et des statues qui s'insèrent dans un ensemble architectural et dont on peut interpréter le contenu par des mots. L'explication du contenu donne certes à l'art une utilité pédagogique pour le croyant. Mais de ce point de vue, celui qui le regarde ne rendra pas pleinement justice à la véritable force d'énonciation créatrice, laquelle réside davantage dans la forme artistique. Par ailleurs, on ne résoudra pas par là la totalité du problème principal que la religion chrétienne ne peut pas ne pas poser à l'art, à savoir de

faire une image du Christ qui soit en même temps une image au sens véritable, et pas seulement un symbole, du Dieu fait homme et élevé dans la gloire.

C'est la Compagnie de Jésus qui, avec son monogramme IHS, a innové dans l'art en introduisant au centre d'une composition le simple signe, monumentalisant ainsi le culte du nom de Jésus. Mais un autre aspect vint s'ajouter : le saint, en particulier le saint fondateur d'un ordre, comme figure centrale d'un autel ou comme milieu et point culminant d'une fresque de plafond. C'est encore la Compagnie de Jésus qui a montré le chemin, avec ses églises romaines « Il Gesù » et « Sant' Ignazio », qui devinrent le modèle de tant d'églises baroques et de leur aménagement.

Encore aujourd'hui, on montre le saint au centre d'une grandiose composition artistique, à chaque fois qu'une béatification est solennellement prononcée à Saint-Pierre, lorsqu'il apparaît en effigie au milieu de la « Gloire » du Bernin, de telle sorte qu'il y recouvre pour un moment la fenêtre où est peinte la colombe de l'Esprit-Saint. Beaucoup de ces saints reçurent en outre l'honneur d'orner comme statues un pilier du chœur ou de la nef centrale. Ce n'est qu'au début du XX^e siècle que la dernière des places qui restait disponible reçut ainsi une statue de saint.

Le sacrement de l'autel est aussi un centre temporaire de l'adoration pour les croyants. Des édifices construits pour la dévotion des quarante heures à accomplir devant l'ostensoir, exercice que les jésuites promouvaient avec zèle, fournirent un champ d'expérimentation pour les architectures en perspective du baroque postérieur, ainsi que pour de riches programmes iconographiques, dans lesquels le croyant était instruit des rapports entre les scènes de sacrifice dans l'Ancien Testament et, d'une façon générale, entre l'histoire du salut, l'institution du sacrifice de la messe et le culte de l'hostie qui en découlait.

IL était nécessaire de s'étendre avec quelque détail sur le programme iconographique de l'église Saint-Pierre, sur la piété baroque et en particulier sur le rôle joué par la Compagnie de Jésus dans cette dernière. Non qu'il faille donner une place particulière à la Compagnie de Jésus, car tous les grands ordres ont donné dans l'Église des impulsions nouvelles et décisives à l'art : les bénédictins (que l'on pense seulement à l'importance des trois églises successives du couvent de Cluny

pour tout l'art roman bourguignon) ; les cisterciens, qui développèrent un style propre ; les franciscains, grâce auxquels la peinture en fresque et la peinture d'autel devinrent des moyens de présenter aux plus larges couches du peuple la vie et la passion de Jésus, de saint François et de plusieurs de ses disciples ; les dominicains, qui ont en Fra Angelico, officiellement béatifié par l'Église en 1984, leur peintre à eux ; et bien d'autres communautés et mouvements charismatiques qui, en tous temps, ont donné à des artistes des charges spirituelles et ont contribué à influencer leur production. La Compagnie de Jésus et son activité artistique dans le domaine religieux, qui a contribué à marquer la période baroque d'une façon tout à fait décisive, est importante pour notre réflexion, parce que les Lumières et les suites de la Révolution française, qui marquent jusqu'à aujourd'hui la vie et la culture de territoires qui étaient auparavant exclusivement marqués par l'art chrétien, se sont perçues et se perçoivent encore largement comme s'opposant à la culture ecclésiale latine et baroque.

A partir des Lumières, les artistes cherchèrent leur inspiration, soit directement dans la nature ou dans l'Antiquité pré-chrétienne, grecque et romaine, soit dans leur propre faculté créatrice, qui se soumit tout sujet et toute matière, et, à partir du romantisme, même les sujets chrétiens. Du côté chrétien, il y eut au XIX^e siècle bien des mouvements charismatiques de renouvellement, qui menèrent à des fondations d'ordres et à un engagement renouvelé dans les missions outre-mer, mais qui ne purent gagner sur le centre de l'Église une influence telle que des impulsions nouvelles en soient sorties pour l'art.

Pendant un instant, il sembla que cette situation changerait fondamentalement. C'était le moment où, avec le mouvement liturgique, une vision renouvelée du culte chrétien s'empara de larges milieux dans l'Église catholique. Mais là aussi, la participation au mouvement de renouvellement au centre de l'Église n'arriva qu'avec le second concile du Vatican, trop tard pour que l'on pût saisir la grande idée originelle qui était sous-jacente à ce mouvement, de telle sorte que la collaboration des grands artistes et des grands architectes ait pu prendre des dimensions telles que la culture ait pu recevoir une marque chrétienne renouvelée.

ON ne peut pas s'empêcher d'avoir l'impression que, à long terme, l'attitude trop pragmatique de l'Église latine envers l'art a eu des effets funestes. L'Église ne pouvait pas perpétuellement accueillir en soi l'art uniquement à cause de sa valeur pédagogique. Cela devait nécessairement mener à ce que l'on mette trop l'accent sur le contenu, et à ce que l'on néglige la forme artistique. Au moment où l'Église, à cause de la Révolution française et des troubles napoléoniens, perdit le contact avec les forces créatrices dans l'art de son temps, elle ne put pas se présenter longtemps aux fidèles dans cette misère, et elle eut hâte de s'habiller de camelote. Des statues et des tableaux, qui ne relevaient pas de l'art, mais du kitsch, remplirent dès lors les églises, et l'on forma ainsi chez les fidèles un goût fort propre à écarter de l'Église, et par là du Christ, tout homme doué pour les arts et soucieux de ce qui a vraiment de la valeur. On a l'impression que, de la sorte, le principe pédagogique, indûment accentué, et qui ne fait attention qu'au contenu, reléguant la forme dans l'accessoire, a tourné à son contraire. Dépouillé de l'art authentique, le christianisme ne se présente pas comme une nouvelle façon de vivre, à savoir de vivre dans une relation au Christ, mais comme une doctrine compliquée et abstraite.

Où faut-il chercher un nouveau départ ? A coup sûr, il est peu utile de condamner l'art ou le kitsch d'Église de pacotille auquel les fidèles se sont habitués entretemps. Ne pas assumer la tâche artistique du christianisme et se replier uniquement sur la parole et la doctrine est dans ses effets encore pire que le culte des saints mené à l'aide de statues de camelote. Il ne faut justement pas que le centre reste vide. Ou autrement, on perd toute orientation, et le monde est livré à des forces chaotiques qui poussent l'affrontement si loin, qu'aujourd'hui, sa survie même est menacée. Il faut que le centre soit occupé par quelque chose de visible, quand bien même ce serait une statue de quatre sous.

Le centre, cela signifie un centre religieux sur lequel toutes les forces de l'homme peuvent se concentrer dans l'acte d'adoration. Ce centre était, dans le temple de Jérusalem, l'espace vide entre les deux statues des chérubins, au-dessus de la plaque supérieure de l'arche d'alliance. Depuis que Dieu s'est fait homme, ce centre est occupé de façon concrète et matérielle par le Christ. Dans chaque église de pèlerinage se répète quelque chose de la façon dont le temple de Jérusalem était le centre. Mais chaque église de pèlerinage a aussi un

centre concret. Il est occupé par un tableau ou par une statue. Il s'agit d'une image du Christ, de Marie ou d'un ange. Souvent, ce centre est constitué aussi par une relique du Seigneur ou de Marie, ou par le tombeau d'un martyr ou d'un grand saint de l'Église. Il y a des endroits où c'est tout spécialement Marie, ou un ange, qui est apparu à quelqu'un. Dans tous les cas, il s'agit de lieux ou d'œuvres plastiques qui ont été distingués par des événements extraordinaires — souvent des miracles de guérison. Il n'est pas rare que ces endroits soient magnifiquement ornés d'œuvres architecturales et plastiques. Ce n'est que dans des endroits de ce genre que le chrétien d'Occident fait habituellement l'expérience de la présence des personnes qui sont représentées dans ces images.

L'Orient ne connaît pour l'usage ecclésial que ce genre d'images. Dans chaque icône, les personnes saintes qui sont représentées sont ressenties comme présentes et efficaces. Il est clair que ni Marie, ni un ange, ni un saint, s'ils sont placés de façon visible au milieu d'un espace sacré, ne refoulent le Christ de la place centrale. Marie, puisqu'elle a été le premier instrument de l'incarnation, est devenue aussi le premier « lieu », dans le centre duquel on peut toujours trouver le Christ. On peut dire quelque chose d'analogue pour les saints. Eux aussi, avec leur existence entière, ne sont rien d'autre qu'un renvoi au Christ. Les anges eux aussi n'ont que la tâche de désigner le Christ et d'aider chacun à le trouver et à l'honorer droitement. Les craintes dont on vient de se faire l'écho proviennent toujours d'une mécompréhension des images. L'image n'est justement pas la réalité, mais elle rend la réalité présente avec une plus ou moins grande perfection. Des images peuvent se refouler l'une l'autre ; les saints au ciel ne le font pas.

L'Orient peut risquer l'idée hardie selon laquelle le peintre d'icônes peut à ce point mourir à sa personne que c'est le Christ qui vit en lui et qui s'exprime soi-même à travers les mains du peintre. Mais pour l'Occident, toutes les images ne sont que des inventions de l'artiste lui-même, et ne peuvent du coup qu'être les succédanés d'un véritable portrait du Christ, sans être elles-mêmes ce portrait. De ce fait, le chrétien d'Occident ne dispose que d'un centre visible, qui tient lieu de la réalité, sur lequel se règle l'acte de l'adoration, et l'œuvre qu'il voit reflète l'âme de l'artiste. D'après le degré de purification de cette âme, il peut s'agir d'une image de Dieu plus ou moins authentique, car qui a le cœur pur verra Dieu (cf. *Matthieu 5, 8*). Il a donc besoin de quelque chose qui purifie les sens, les

yeux de celui qui regarde. De façon instinctive, les jeunes gens d'aujourd'hui sentent que cette qualité est plutôt le fait des icônes que des oeuvres de l'art chrétien d'Occident.

CEST de ce point de vue qu'il faut juger les tentatives contemporaines de certains théologiens ou de certains pasteurs qui veulent réintégrer à l'espace des églises, la création artistique d'aujourd'hui, telle qu'elle se présente, dans tout ce qu'elle a de chaotique.

Mais il faut d'abord dire un mot de ces théologiens de la pastorale qui pensent que l'hostie ne doit pas être adorée dans l'ostensoir, mais seulement consommée dans la célébration eucharistique. Certes, l'adoration de l'hostie consacrée dans des célébrations particulières, en dehors de la liturgie de la messe, est une particularité qui s'est formée et développée dans la tradition occidentale. Or, à notre avis, ce fait a un lien étroit avec la façon dont les théologiens d'Occident n'accentuaient que la valeur pédagogique de l'art. C'est à la seule hostie consacrée que ces théologiens attribuaient une présence réelle, allant jusqu'au matériel, alors qu'ils n'en attribuaient aucune, si atténuée qu'elle soit, aux images saintes — comme l'avaient d'ailleurs fait avant eux les iconoclastes à Byzance. Il était alors inévitable que l'on fasse bénéficier l'hostie de ce culte que l'on refusait aux icônes. Ce n'est qu'en regardant l'hostie consacrée que le fidèle d'Occident peut être touché de cet éclat qui purifie ses yeux et les prépare à la vision de Dieu dont il espère jouir au paradis. Sans une façon toute nouvelle de concevoir la création artistique, qui pourrait recevoir la leçon de l'Orient, l'Occident chrétien ne peut pas renoncer à la tradition qui lui est propre d'une adoration de l'hostie dans des célébrations particulières. Car autrement, il perdrait le dernier reste de ce qui accoutume les yeux à la vision de Dieu, et par là tout accès à un renouvellement de l'art chrétien. Dieu s'est fait homme, et c'est aussi pour que l'on puisse le voir, le voir avec les yeux de la foi. Certes, à celui qui ne croit pas, cette vision ne s'ouvrira pas.

En ce qui concerne maintenant les tentatives récentes, faites par exemple à Sankt Peter, à Cologne, pour accueillir à nouveau dans l'espace de l'église les artistes avec leurs oeuvres qui reflètent leur désorientation et leur lutte contre les forces du chaos, il faut saluer cette tentative pastorale. Qui a un don artistique est aujourd'hui le plus souvent étranger à la

communauté de l'Église, et de ce fait, étranger au Christ et à son Évangile. Il faut rétablir le contact. Mais si les oeuvres de ces artistes sont placées dans l'espace de l'église, celui-ci est vu comme doté d'une qualité nouvelle, qui ne correspond pas à sa destination d'origine. Il n'est plus alors le lieu où Dieu se laisse rencontrer dans le silence par la personne ou la communauté qui se rassemble autour du sacrifice de la mort du Christ ; il devient le lieu où se célèbrent eux-mêmes des hommes qui, autrement, n'auraient guère l'occasion de pouvoir exprimer les angoisses que leurs oeuvres concrétisent, et leur recherche d'une figure dans une société qui se décompose et se déchire, de façon telle qu'ils puissent aussi trouver par là un large public.

Il faut maintenant se demander dans quelle forme ils donnent à voir Dieu. Il se pourrait que ce soit dans cette phrase mystérieuse dans laquelle Jésus se dit abandonné de Dieu (*Matthieu* 27, 46) qu'un art de ce genre trouve sa vérité, et que ce soit elle seulement qui permette de le comprendre de façon chrétienne. Mais qui, parmi les croyants, aura la capacité de supporter en soi des forces aussi explosives et de les porter jusqu'à la Résurrection ? Ce n'est que rarement que l'on entend la prédication qui correspondrait à un art de ce genre. Certes, cet art est un défi envers une théologie trop académique, et de même envers une piété de rites traditionnels. Pourtant, la théologie devrait, face à cet art, encourager audacieusement les artistes et leur dire qu'il leur faut traverser leur propre obscurité, jusqu'à ce que la lumière de la Résurrection perce à travers leurs oeuvres et qu'une beauté nouvelle soit annoncée au monde.

Il faut pour cela des hommes qui cherchent Dieu seul et qui le placent à la première place dans leur vie, avant même leur création artistique. On peut trouver dans l'Église de ces derniers temps des percées de ce genre, et avant tout dans les mouvements récents. Ce sont des mouvements de ce genre qu'ont suscités le peintre Chico Arguello (néo-catéchumenat), Chiara Lubich (Focolarini), qui a aussi fondé un centre pour artistes (Centro Ave, à côté de Incisa Valdarno, en Toscane), et beaucoup d'autres qui ne sont encore qu'à peine connus, eux et leurs mouvements, et qui échappent aux sources officielles d'information.

Ces tentatives peuvent être encore modestes. Cependant, on peut en attendre encore pour l'avenir, si de bonnes possibilités de se développer sont octroyées à ces mouvements, de grands développements et de nouvelles synthèses dans le domaine de la

théologie et de l'art. De ce fait, le dialogue oecuménique, et même le dialogue entre les religions, qui s'est déjà mis en route — et pas seulement entre théologiens, mais aussi entre artistes —, aura une grande importance. Dans cette perspective universelle, les arts qui semblent profanes pourraient eux aussi retrouver le chemin de l'espace de vie sacré qui est leur espace authentique, celui dans lequel ils pourront se développer pleinement. C'est seulement quand un dialogue ouvert à tous s'enracine dans le silence de l'adoration devant la mort du Christ sur la croix, qu'il y retourne et en émane, que l'on pourra dépasser cette crise de l'art religieux dont nous souffrons aujourd'hui, et le mutisme religieux de la création artistique contemporaine. Notre parcours à travers l'histoire débouche ainsi sur une nouvelle espérance.

Heinrich PFEIFFER

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois et Rémi Brague)
(titre original : « Der pädagogische Aspekt der christlichen Architektur und bildenden Kunst »)

Heinrich Pfeiffer, né en 1939, à Tübingen. Etudes d'histoire de l'art, d'archéologie, de langues romanes, de philosophie et de théologie à Tübingen, Londres, Florence, Berlin, Munich, Rome et Bâle, Prêtre de la compagnie de Jésus. Thèse sur la Dispute du saint sacrement de Raphaël. Depuis 1974, professeur d'histoire de l'art à l'Université Grégorienne (Rome).

Olivier BOULNOIS

Il a effacé l'écriture de notre dette

*Remarques sur le statut de la littérature chrétienne**

La littérature ne sauve pas et ne justifie pas. Or, de la littérature, nous n'attendons rien d'autre qu'un salut. Et sous sa figure la plus hautaine, chez un Baudelaire ou un Mallarmé, elle s'offre à sauver dans sa présence ce qui se manifeste. Mais la plénitude proposée arrache à l'espace et au temps la chose singulière éprouvée, pour la déposer dans un écrin verbal, et c'est *l'absente de tout bouquet*. Il n'est plus sûr alors qu'un salut vienne aux essences nommées, s'il n'échoit d'abord à la parole qui les dit.

L'acte d'écrire comporte-t-il en lui-même une dignité suffisante à fonder sa propre raison d'être ? L'oeuvre recèle-t-elle un salut offert à qui la reçoit ? Et si tel n'est pas son statut, qui pourrait sauver la littérature ?

Il s'agit ici, plutôt que de mettre fin à la question que chaque oeuvre s'efforce de poser et de résoudre par ses voies les plus propres, de parcourir une difficulté, de traverser une aporie. Comment pourrait-il en aller autrement, si c'est par le discours même que nous nous enquérons des conditions obscures de toute parole, et que nous nous affrontons aux figures de l'origine ?

* Cet article est détaché d'un ensemble plus vaste, où il devrait notamment s'appuyer sur une étude des oeuvres de Hölderlin et de Rilke.

I. Le statut métaphysique de la littérature

Mais comment pourrait-il être sauvé, celui qui se complaît dans la fiction ? N'y a-t-il point de salut que dans la vérité ? Car la parole s'ouvre d'abord dans l'horizon du mythe. A l'aube de la philosophie, avec Platon, le législateur proteste contre l'ivresse des poètes : car le poète est celui qui mime l'essence de la chose en la faisant paraître et comparaître dans son discours. Son entreprise se trouve condamnée par le statut même de l'apparence, qui n'est, selon Platon, qu'un substitut dérivé de la vérité de l'essence. « L'imitateur n'a donc ni science ni opinion droite touchant la beauté ou les défauts des choses qu'il mime » (1). La célèbre condamnation de la poésie ne repose donc pas sur un jugement moral, mais sur l'écart métaphysique entre l'essence et sa manifestation. Certes, répandre une parole fallacieuse n'est pas un acte moralement indifférent : mais c'est parce qu'elle laisse place au désordre dans les essences qu'elle risque d'instituer le trouble parmi les hommes. Ainsi tout le *mythos ancien*, comme jeu tragique et esthétique du monde et de l'histoire, espace où se rencontrent les hommes et les dieux, se trouve mis en balance avec la vérité des essences tombant dans le discours d'origine humaine.

Surtout, la liberté de parole se restreint de manière décisive à partir du moment où la vérité est reconnue comme l'évidence d'un *objet*, d'une chose jetée devant le regard transparent du moi. Pour montrer le jeu contradictoire de toutes les apparences, Shakespeare mettait encore en scène un *Théâtre du monde*. Mais avec l'avènement de la métaphysique du sujet, l'oeuvre d'imitation prend une autre tournure. La littérature moderne se donne en effet pour tâche de répondre à cette question de Descartes : « Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? » (2). L'entreprise de Rousseau manifeste comment le moi est à la recherche de sa réalité singulière, vivante et historique. Ce qui travaillait déjà les tentatives passées paraît ouvertement au jour. Si la devise de

Jean-Jacques, « suspendre (ma) vie au vrai » est bien ce qui donne carrière à un concept nouveau de la littérature, c'est qu'elle prend en compte la mutation que vient de subir avec Descartes le sens de la vérité. Dans l'évidence cartésienne du « je pense », la vérité n'a pour avenir désormais que l'expérience subjective, privée de tout héritage, de preuves, de mythes, sans *prise* sur les choses, et qui se décide au secret d'un individu. A la place du discours proliférant, presque anonyme et pourtant digne *d'autorité*, des poèmes, des drames et des récits médiévaux, qui disaient la justice et le destin alloué à chacun, on demande à *l'auteur* d'articuler dans l'universel le sens intime de son expérience vécue. Le moi tente alors de se mesurer avec le monde et l'histoire pour les connaître, les exprimer et les modifier : d'échanger par ses paroles son être contre l'ordre du monde. Ainsi le moi, *chose* pensante, se pense en quelque sorte commensurable au monde, au discours muet des choses, à une parole silencieuse qu'il n'aurait plus qu'à relever pour la faire sienne et en disposer mieux.

« Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple », écrit Rousseau au début des *Confessions*. Non point qu'il ignore le salut poursuivi par d'autres avant lui dans la recherche du moi. Mais le sens même de cette recherche se trouve modifié. La vérité découverte par Augustin dans son autobiographie était, en même temps que son propre être, éclairée par le regard de Dieu, orientée, par la confession de la foi, vers sa louange, tandis que la vérité pour Rousseau se donne comme surgie au monde sous la lumière du moi. Le salut vient à son existence d'une responsabilité ancienne, apparue avant lui, d'accroître sa conscience (3). Ainsi, par la littérature, la subjectivité s'affirme *aliénée* dès l'origine ; elle se pose comme ce qu'elle n'est pas : vérité du moi quand toute vérité est produite par le moi, corps du texte alors qu'elle en est l'origine (4). Rousseau est de ceux qui se veulent sauver par l'écriture, mais le salut n'atteint son être que par ce manuscrit de *Rousseau juge de Jean-Jacques* déposé dans un défi désespéré sur l'autel de Notre-Dame, à Paris. L'innocence du moi est proclamée jusqu'à la folie,

(1) *République*, X, 602b. Plus tard, chez Plutarque, cette condamnation est interprétée en un sens moral et extra-métaphysique, *Vies des hommes illustres* : « Mais en louant, dit-il, et approuvant de tels jeux de mentir à bon escient, nous ne nous donnerons garde que nous les trouverons bientôt à bon escient dedans nos contrats et nos affaires mêmes » (Pléiade, I, 208). Interprétation reprise par Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.

(2) Descartes, *Deuxième Méditation*, Adam-Tannery, IX, 21 (Alquié, II, 419).

(3) « Tous les matériaux de l'oeuvre littéraire, c'était ma vie passée, qui aurait pu se résumer sous ce titre : une vocation » (Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, III, 899).

(4) « Le temps où il a publié des livres marque la mort de l'un (Jean-Jacques, la subjectivité pure) et la naissance de l'autre (Rousseau, objet social exposé à tous les dommages) » (*Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Pléiade, I, p. 676).

précisément parce qu'il se sait trahi et maculé par son expression même.

Le moi qui se connaît chose s'efforcera donc, à la recherche de soi, de se produire tel qu'il se pense, et de remplir sa vacance de réalités toujours neuves : expériences, sentiments, représentations. Le moi se forge lui-même à sa mesure de fiction qui reconstruit le monde. « Robinson finit par avoir fait son île » (5). La vie qui poursuit le salut s'aliène dans l'oeuvre où elle se trahit (6).

Ressaisir cette réalité loin de laquelle nous vivons, et que notre existence ignore, dégager sa signification, exprimer une expérience, telles sont les fins que la littérature s'assigne alors. « La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature » (7). *La métaphore* est ainsi, non seulement le déplacement d'une notation propre de notre expérience à une notation différente, impropre (8), mais encore la différence qualitative qui nous fait aller de l'expérience de notre vie propre au substitut d'expérience que nous donnent les mots, passer de notre monde propre et de notre temps propre à l'éternité, à l'infini des mondes possibles (9). Ce n'est pas seulement la métaphore qui est dans la littérature, mais la littérature qui est une métaphore, au service d'une entière dépossession du moi (10). Son salut langagier se nourrit de sa perte essentielle.

Ainsi le discours du moi, en quête de justification, éclate en une série de figures particulières où il cherche à se reconnaître.

(5) Valéry, *Œuvres*, Pléiade, 11, 417. On sait que *Robinson Crusoë* est le seul livre dont Rousseau autorise la lecture à son élève Emile.

(6) On trouve un admirable exposé de cette thèse chez Joe Bousquet, *D'un regard l'autre*, 31-33. Cf. p. 23 : « L'homme ne peut que créer et meurt du peu qu'il crée ».

(7) Proust, *À la recherche du temps perdu*, Pléiade, 111, 895.

(8) Aristote, *Poétique*. 21, 57b6.

(9) Cf. Proust, *Id.* p. 889.

(10) Logique décrite par Valéry avec toute son aveugle lucidité. « L'obligation de traduire en langage nos états pour nous comprendre nous-mêmes — de traduire en termes d'origine extérieure sociale, des produits autochtones — de transformer le particulier, propre, et en somme, *accidentel* de l'instant, en expressions faites d'éléments interchangeables — est remarquable. Le Moi ne se dessine et ne se consolide que par imitations, emprunts, références à inconnus. Le langage donné et infiniment *épousé*, qui se substitue à ma fabrication et admission — m'est étranger, n'est pas fait sur ma mesure, m'impose des problèmes que je ne ressens pas, me fait me satisfaire de réponses qui ne viennent pas de moi.

Jusqu'à ce *Je* ou *Moi* où je m'accroche — auquel je donne suite, conservation, de (ce) qui est un produit importé ». (*Cahiers*, Pléiade, 1, 446).

L'évidence du sentiment (Chateaubriand, Hugo), l'éclat de l'art (Baudelaire), la société, le rêve, la révolution (pour le surréalisme) sont les thèmes épars qu'il se donne pour trouver une justification dans un contenu absolu. Décision nécessaire mais toujours révocable dans son unilatéralité, et mutation de l'objet si souvent exigée par un élargissement du regard ! L'escalade du contenu, transgressant toutes les censures, comme la recherche méthodique de l'originalité formelle, sont des moments nécessaires de cette dialectique, où le scandale est la pierre de touche du progrès accompli. De livre en livre, la représentation poursuit avec les choses son dialogue carnassier. Elle semble attendre de la littérature le secret du monde, trouver dans ses oeuvres les plus désespérées le droit de l'exiger encore.

Le roman dit « nouveau » ne s'excepte en rien de ce statut. Là, l'écriture purement objective aboutit précisément à déployer la nappe des représentations, comme vis-à-vis d'un sujet qui exprime son intériorité. L'objectivité absolue demeure le corrélat d'un sujet (oculté comme peut l'être un objectif par l'obturateur d'une caméra) : elle ne fait, en croyant le déplacer, que renforcer le primat structurel de la métaphysique de la subjectivité. Ainsi, le dispositif optique qui cadre un champ de vision en le striant par des lattes en lames très fines reste-t-il en même temps l'expression subtile d'un état de conscience — la jalousie (A. Robbe-Grillet). On ne peut mieux exprimer la prééminence d'un oeil voyeur.

Les mots miment dans leur exil, leur dispersion et leur désordre, les caractères d'une vérité des étants dont le propre est qu'on ne les atteigne jamais ; et l'achèvement des figures de la représentation, la fin de cet entretien interminable, nous la trouvons dans l'échec triomphal des grandes quêtes du XX^e siècle. Car même ressaisi dans l'événement fragile d'une oeuvre, le temps n'est jamais recueilli que comme un temps perdu, où le moi fut rongé et le monde ravagé (Proust) ; le dédale de la conscience ne construit une *Odyssée* que pour un achèvement supposé d'écriture, coïncidant avec le moi dans l'immédiateté feinte d'un flux de conscience (Joyce) ; l'homme se reconnaît sans qualité particulière lorsque tout ce qu'il peut retracer de soi ne figure désormais que des propriétés vides

d'humanité (Musil) (11). Ayant achevé sa carrière, le moi est rendu à son vide premier, traversé d'actes et troué d'émotions, hors le monde et innommable.

Avec l'achèvement de la métaphysique, l'âge de la « littérature » s'achève : on sait que les surréalistes ne reprirent ce terme que par un esprit de cruelle dérision. Au terme de ce parcours, l'homme anxieux d'avérer son expérience dans une notion élargie de son être se découvre vacant, abandonné, d'autant plus dépossédé qu'il a traversé toute son ambiguïté originare : pensant, il s'est représenté parmi les choses, voulu tel et fait tel ; désormais il ne reconnaît plus dans ce qu'il s'est fait que la duperie de représentations étrangères à son être-au-monde. La saisie des choses étantes ne lui laissant qu'un amer savoir, il peut ouvrir sa parole à l'être de *ce* qui est. Comme l'art non figuratif ne dédie plus sa tâche aux choses représentables, mais à l'essence même du pictural, ayant épuisé ses figures particulières, *l'écriture* (et c'est là le nouveau don qu'elle se donne) peut consacrer son effort à faire surgir l'essence même de l'écriture.

II. L'écriture et la poursuite du salut

L'écriture malheureuse cherche son salut à dire l'être, dans le saint et le sauf.

Dans la beauté de la forme, dans la scrutation de l'énigme, elle s'efforce de restituer la plénitude, l'indivision de la parole neuve et du surgissement natif de l'essence. L'art, qui s'efforce de fuir l'enfermement dans des formes closes et de transgresser toute représentation finie, se trouve exposé à la nudité même de l'écriture, travail infini, infiniment tramé. Le salut poursuivi n'est plus désormais restreint à une quête de l'ego, — c'est celui de la parole même. « *Précisément, ce que le langage a de propre, à savoir qu'il ne se soucie que de lui-même, personne ne le sait. C'est pourquoi c'est un secret si admirable et si profond, que si quelqu'un parle, simplement pour parler, il exprime précisément les vérités les plus merveilleuses et les plus*

Originales » (12). Les caprices de l'écriture sont au service du sérieux infini du langage. En laissant surgir un sens à part, autonome, qui ne signifie rien d'autre que lui-même, l'écriture manifeste une étrange distance entre l'être et les choses, qui en fait « *la tendre mesure et l'esquisse fondamentale des choses* » (13). Ainsi, le moi d'un auteur et ses représentations s'effacent derrière l'efficace du discours. L'oeuvre n'a plus d'autre canon que sa propre vérité.

L'écriture automatique ou la notation de certaines véanies s'efforce de correspondre à une telle nature du langage : traversé spasmodiquement par un discours qui le déchire, l'auteur en ignore la provenance et s'incline devant sa nécessité. Mais une telle entreprise de sténographie sporadique, qui abolit dans sa vitesse l'écart entre parole et écriture, se borne le plus souvent à la destruction de la conscience, elle ne surmonte pas toujours le dispositif primordial de la subjectivité. Si l'inconscient prend place soudainement dans le monde des objets, comme une chose étrangère à notre conscience, cela signifie simplement qu'il provient encore du moi à son insu, et que le sujet ne cherche, en définitive, qu'à assurer la maîtrise de son propre être en se réappropriant ses intimes productions. Dans son statut surréel, l'écriture reste bien en-deçà des puissances du discours libre.

Si la liberté de l'écriture est le seul discours accordé au secret du langage, elle se sait investie malgré elle par son mystère. Son jeu n'est pas la simple gratuité d'une écriture au service ou au pouvoir du sujet, mais la manifestation d'une altérité inouïe au coeur des choses. Ainsi, ce qui advient par la parole est la présence même de ce qui fut éprouvé comme simple. Dans sa forme la plus haute, l'écriture ne s'efforce plus de représenter, elle s'en tient à l'expérience, sans élégance ni rhétorique, et veut « *présenter un être dans l'immobilité fascinante de ce qu'il est* » (14). Ouverte à l'être, l'écriture se fige, liée, captivée par la saisissante maîtrise de l'objet sur mon regard : *fascinée au sens propre*, par le sacré qui se déploie à l'intérieur du monde. L'écriture prend son origine dans le redoublement de présence qu'autorise une certaine expérience de l'être comme sacré.

(11) Voir en particulier Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pléiade, III, 930; et surtout Musil, *L'homme sans qualités*, I, ch. 39 : « Un homme sans qualités se compose de qualités sans homme ».

(12) Novalis, *Monologue*, 1789. (Cité par Heidegger au début d'*Acheminement vers la parole*).

(13) *Id.*

(14) Y. Bonnefoy, *L'improbable*, p. 170.

« Comment sauver avec nos vocables, c'est-à-dire annoncer, étendre aux dimensions du monde ce qui, dans l'existence, fut entrevu comme un lieu simple, sans dimensions, et dont la seule pensée qui nous atteigne soit seulement celle qu'il est ? » (15). Le figement des formes dans l'universel du discours médiatise notre expérience et nous en dépossède. Car le souffle des mots ne peut raviver une essence dont la mort a dispersé les cendres. J'écris « l'arbre », ici et maintenant, et déjà il crie là-bas sous la cognée. Ma parole est toujours autre, incapable d'isoler les mortelles essences pour les sauvegarder comme des cristaux de temps pur.

Les formes de la vérité en aggravent la clôture. Il n'y demeure plus que le désir du simple, la douleur, la déception d'une épreuve signifiée et non vécue. Un gouffre de nuit s'ouvre sous la suture des mots. Le jour rayonne de son noyau d'obscurité. Comme dans la grande *Crucifixion* du Tintoret, au palais des doges, à Venise, les tournolements de corps nus dans leur clair-obscur sont raturés par l'évidence de la foudre. Dans sa hautaine distance, la littérature, en tant qu'affirmation, ivresse ou évidence, reconnaît sa supercherie. Au lieu d'une connaissance incendiaire et charnelle, nous nous abîmions dans la grisaille des signes.

Nous avons débusqué le « dernier repaire de Dieu ». Pensée mythique remise au goût du jour. Parodie de création que ces figures dans lesquelles l'auteur a mis toute sa complaisance. Retournant contre elle-même son angoisse, il ne reste plus à l'écriture qu'à dénoncer sa propre vanité, à renier son origine et détruire l'acte d'écrire infiniment repris. Ainsi toute oeuvre un peu sérieuse ruine son origine et ses moyens. Et certes, nul travail n'est plus salutaire que de déjouer l'aliénation où nous enferme l'écriture, s'il est vrai que c'est en chacun de nous que l'écriture est aliénée. La littérature met impitoyablement à nu le désordre du monde, le tragique d'une expérience, pour les ramener à ce qu'ils sont, à la mort qui termine tout discours. Non point par une évasion, mais par ce regard de derrière qui signale la véritable habileté selon Pascal : celle qui s'y engage, qui les décompose en profondeur et décrit leur mortelle contradiction.

(15) C. Carraud, « La parole fautive », *La Maison-Dieu*. 169 (1987) p. 74. On aura reconnu dès l'énoncé de notre titre notre dette envers cet article : de ses remarques notre étude se veut moins un impossible dépassement qu'un éventuel prélude.

Seule l'écriture peut travailler à dénoncer l'écriture : cette mythologie ignorée, cet immense et risible édifice du langage, seule l'écriture peut le détruire, farouche, en même temps qu'elle reconnaît et épouse son tracé (16). Sa qualité *subversive tient à sa dureté frivole* : elle met en cause ces mots par lesquels je croyais pouvoir me libérer de l'espace et du temps. Derrière la prétention de mettre bas les masques, de sauver dans un face-à-face brûlant le coeur de la réalité, il n'y a plus qu'un autre théâtre, et je retrouve encore une ronde imperturbable de masques et de rôles. Le dernier acte est sanglant mais drapé dans un discours.

Repliée sur la poursuite d'elle-même, l'écriture chasse l'écriture, infiniment différée, infiniment redoublée. Et l'écriture dévoile l'irréparable plissement, tissement, repliement de la littérature sur la vie ; — la vie elle-même tissée de vie et d'écriture inextricables ; — et pareillement, l'écriture. Aliénation suprême où il faut peut-être chercher le salut souverain.

Car, de cette clôture du monde et de la lettre, fermés chacun sur soi et repliés l'un sur l'autre, pouvons-nous espérer sortir ? Incertitude, disparité, désaccord nous retiennent sur cette limite et nous empêchent de la franchir. Les parages sont litigieux.

III. Vers la méthode

Même élevée à son statut transcendantal, l'écriture reste plongée dans l'embarras. L'aporie de l'écriture, son incapacité essentielle à sauver l'immédiat : son *défaut*, voilà qui n'est pas surmonté. Mais il est une vertu du défaut, qui est de le connaître comme défaut, et d'accéder alors à un savoir qui le dépasse. Et si l'écriture se révèle déficiente, marquée par la finitude et la mort, il nous reste à le savoir, et à tourner contre sa facilité suffisante notre pensée sans repos. Autant dire tout de suite que la lenteur de notre enquête et son travail négatif sont les gages de la rigueur de notre progression.

Il est aisé d'être le porte-plume de Dieu. Mais nous venons après l'évidence du divin, l'enthousiasme des Pythies, l'inspira-

(16) Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. II, ch. 6, « L'Esprit ». Le rapprochement avec Diderot, *Jacques le Fataliste et Le neveu de Rameau*, ch. 21 « La musique », s'impose. Voir aussi M. Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*.

tion des prophètes (17). Et sans doute l'écriture, qui désire mourir, c'est-à-dire ici s'identifier à l'au-delà, meurt avec le Dieu qui est mort. Elle se biffe elle-même, d'une rature en forme de croix. Le ciel n'est plus le recours formel de notre impuissance essentielle. La dernière rencontre avec lui que nous puissions provoquer est peut-être le blasphème, seul capable de susciter l'étreinte d'une statue de pierre.

L'écriture se connaît mortelle, dans son figement d'éternité même. Elle n'est jamais sauvée ni indemne. Peut-on dire qu'elle ne signifie sa propre mort que pour mieux augurer de quelque vérité immortelle à laquelle elle se rapporte ? « *Un portrait porte absence et présence, plaisir et déplaisir* » (18). Peut-on croire qu'elle désigne suivant notre mode de connaître des réalités qui dépassent absolument toute connaissance, selon un dégradé ontologique qui repose sur une analogie à Dieu (19) ?

Mais ce retour nostalgique à la représentation repose sur une relativisation de l'écriture, qui ne signifie pas pour elles-mêmes les réalités qu'elle désigne, mais seulement parce que celles-ci se rapportent médiatement à un premier signifié fondamental. L'acte d'écrire est donc soustrait à sa liberté essentielle, polarisé d'avance par un certain contenu particulier, astreint à l'hétéronomie. Les critiques les plus rigoureux et conséquents diront : vidé de son sens. « *Mais le christianisme n'affirme qu'un court instant l'existence singulière. Chose créée, il la reconduit à Dieu dans les voies de la Providence, et voici ce qui est, privé encore de sa valeur absolue* » (20). Certaine façon de retrouver l'éternité de gloire fait évasion hors de la condition de notre expérience charnelle. Mais une telle assomption est peut-être trompeuse. Plus grave que cela même : l'idée qu'une figure puisse ressaisir, même indirectement, dans le concept qu'elle signifie, le salut qui vient d'en-haut, est une manière de ramener celui-ci au plan du fini, de lui donner un statut ontique d'objet

(17) A trop vite traverser le modèle rimbaldien de l'inspiration pour susciter la vaticination des Muses ou se plier au ressassement liturgique. Claudel s'écarte de son don le plus propre : *la révolte initiale* qui l'avait merveilleusement établi poète. Voir également, sur Mauriac, les remarques de P. Piguët, « Cette trouble pureté qui sort des enciers », *Communio*, XIII,5, septembre-octobre 1988, p. 71-80.

(18) Pascal, *Pensées*, Lafuma, 260.

(19) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théol.* I, q.13. Pour une reprise esthétique de cette question, capitale aux yeux de Joyce. cf. Umberto Eco, *L'estetica di Santo Tomaso. et L'oeuvre ouverte*, « De la Somme à Finnegans Wake. Les poétiques de James Joyce », Paris, 1979, p. 169 sq.

(20) Y. Bonnefoy, *L'Improbable*, p. 109 sq.

représentable. En suivant la logique de ce monde, l'écriture consume une insensible trahison.

Ainsi le destin privé de chaque oeuvre, qui est de donner un sens à ce qui est mortel, se redouble maintenant du devoir de repenser à la fois le rapport de l'homme et de l'être, et celui des mortels et du divin, sans que l'un serve de condition à l'autre, mais dans une autonomie et une co-appartenance qu'aucune hégémonie théologique ou essentielle ne saurait légitimement déséquilibrer. Une espérance est à réinventer, où l'écriture puisse être sauvée sans prétendre arracher par sa propre vertu ce que son acte même n'ouvre pas dans le monde, et ne reçoit pas de Dieu.

IV. L'absence sauvée

Cette phénoménologie de l'écriture, encore hésitante et inaboutie, manifeste surtout que *l'écriture doit encore mourir*. La parole s'efforce de sauver des choses ce qui leur est le plus propre, dans l'épiphanie d'une présence où elles s'avèrent mortelles. « *Un "amer savoir" certes, puisqu'il confirme la mort. La guérison de présence, il sait qu'elle se dérobe.(...) Il n'a pas apporté de preuve à l'espoir qui s'est réveillé* » (21). Mortelle aux êtres, l'écriture, qui se nourrit de sa propre perte, aura « *vieilli dans l'erreur charnelle* » (22).

Cette conséquence signifie que seule une écriture crucifiée, ratée par la Croix (23), comme le Christ, qui est l'inscription de la Parole divine en une chair clouée sur le gibet, peut être la condition d'une écriture glorieuse, où notre discours même serait peut-être sauvé. « *L'invention baudelairienne de tel être ou de telle chose est bien chrétienne, pour autant que Jésus a bien souffert sous Ponce Pilate, donnant une dignité à un lieu et à une heure, une réalité à chaque être.* » (24).

(21) *Ibid.*

(22) *Pensées*, Lafuma 270 (Le Guern 253).

(23) Le lieu de l'écriture est peut-être, de façon toute franciscaine, une théologie des stigmates. Il faudrait alors prendre au sérieux la rhétorique de François de Sales : « Et vous, ô mon très saint séraphique docteur Bonaventure, qui me semblez n'avoir eu autre papier que la croix, autre plume que la lance, autre encre que le sang de mon Sauveur, quand vous avez écrit vos divins opuscules » (Sermon pour l'invention de la sainte Croix, *Œuvres*, Paris, 1647, II, 105b).

(24) Y. Bonnefoy, *L'Improbable et autres essais*.

L'écriture parcourrait ainsi les trois moments nécessaires de toute pensée digne de Dieu. *Affirmative* ou épiphanique, il lui reviendrait d'énoncer la présence lumineuse de l'être et d'assumer sa perfection. *Négative* ou crucifiée, de reconnaître et de transgresser sa propre mesure toujours dérisoire et fautive (25). *Eminente* ou glorieuse, de se savoir enveloppée et précédée d'une infinie lumière éblouissante, celle qu'offusque la lueur qu'elle promène sur tout cadastre humain. Si l'écriture meurt avec la chétive éternité qu'elle s'est forgée, ne peut-elle ressusciter en reprenant la parole crucifiée qui se redonne en elle ?

Je dis « redonne », car la secondarité de notre écriture lui est essentielle. L'écriture renaît de pouvoir redire la mort qu'elle subit : cette première mort est bien l'extrême possibilité de l'homme, celle que Dieu seul détient. Quand meurt Celui en qui s'inscrit la Parole dans une chair humaine, meurt le modèle inimitable de l'écriture et des Ecritures. Le canon (juif et chrétien) des Ecritures étant clos, l'écriture en son sens primordial meurt avec la Parole. Mais c'est pour libérer l'essence de l'écriture humaine, qui se tourne, secondaire et essentielle, vers le séjour mortel, pour lui ouvrir une nouvelle mesure. Les figures trop humaines de la représentation présagent ainsi de la surfigure défigurée du Christ : les limites déplacées de la censure, la limite assumée et transgressée par Jésus : la dépossession de soi dans l'oeuvre littéraire, la désappropriation du crucifié ; la beauté sacrée dans l'être présent, la gloire qui se donne depuis un au-delà de l'être.

Ainsi se laisserait entrevoir comment le salut de l'écriture pourrait se lire selon un schéma trinitaire, et non comme simple hiérarchie et redoublement de figures par un arrière-monde. La présence prononcée par l'écriture est figure représentée, et sauve comme sauve la personne du Christ qui donne figure objective au Père invisible, infigurable (répétons que nous n'attendons par là aucune confession explicite de la foi, aucun acte de charité au sens théologique : « *tout ce qui ne va point à la charité est figure* » (26), écrit Pascal, qui ne dicte ici aucun contenu étranger à l'acte d'écrire). Mais la présence de la figure

donnée conduit, en Jésus-Christ, à l'absence de la figure retirée. Ainsi l'acte d'écrire nous amène à explorer un nouveau mode de présence : dans l'Esprit. Omniprésent, comme le Dieu de Hölderlin, il conditionne toute présence ou absence objective du divin, comme l'écriture, invisible lumière qui laisse paraître et périr toute visibilité. Cette discrétion essentielle serait peut-être la seule voie donnée aux lettres pour reconnaître l'altérité radicale du Père invisible.

« *C'est la tâche de l'exégète de savoir quelles paroles inspirées (de l'Esprit) sont prononcées sous la figure du Père, lesquelles sous la figure du Fils, lesquelles sous la figure de l'Esprit* » (27). Car c'était d'abord la tâche de l'écriture.

Il se pourrait alors que nous entendions enfin le sens de ce passage de *l'Épître aux Colossiens* : le Christ « a effacé l'écriture de notre dette » — *cheirographon* : l'écriture manuscrite, traduite habituellement par l'étrange « cédula », et qui désigne ici l'écriture comptable où s'inscrit la dette du péché qui nous lie : « Il l'a fait disparaître en la clouant à la croix » (*Colossiens* 2,14). L'ancien régime de l'écriture, celui qui nous accusait, étant raturé par la croix, un nouveau statut de l'écriture pourrait enfin surgir.

Olivier BOULNOIS

Olivier Boulnois, né en 1961. Marié, un enfant. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie. Thèse de 3^e cycle en 1987 sur Duns Scot. Assistant-normalien à l'Université de Poitiers. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

(25) « Et cette poésie qui ne peut saisir la présence, dessaisie de tout autre bien sera du grand acte clos la proximité angoissée, *la théologie négative* ». (Y. Bonnefoy, « L'acte et le lieu de la poésie », *L'improbable et autres essais*, p. 127-128).

(26) *Pensées*, Lafuma 270 (Le Guern 253).

(27) Epiphane de Salamine, *Panarion, Haereses* 48, 12 (Oehler, 1/ 1,35). Autres références patristiques sur ce thème chez H.-U. von Balthasar, *La Dramatique Divine*, 1, tr. fr. 1984, p. 19.

Dom Robert LE GALL

Appeler Dieu : « Père »

LA prière que le Seigneur a enseignée à ses apôtres, telle que saint Matthieu nous la rapporte dans le Discours sur la montagne, n'est pas une nouveauté absolue. S'il en avait été ainsi, ni les apôtres, ni les disciples, ni l'Église n'auraient pu en percevoir le sens. Le Christ n'a pas été le premier à invoquer Dieu Comme Père, et cette constatation, loin de nous attrister d'une quelconque façon, est capable de nous faire comprendre que le Dieu Créateur et Sauveur conduit l'histoire du salut en préparant de loin ses plus hautes révélations.

Comme l'enseigne la théologie la plus sûre, celle de saint Thomas d'Aquin, la pâque détruit par la nature, mais la guérit et l'élève. Cette théologie ne Tait que prendre en compte la parole du Seigneur dans le Discours sur la montagne : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir- mais accomplir » (Matthieu 5, 17). C'est en ce sens qu'il vaut la peine de présenter le *Pater* comme accomplissement de toute prière.

A Rome, on remarque souvent, sur les nombreuses plaques de marbre qui signalent telle ou telle initiative des papes plus ou moins lointains, les initiales D.O.M. Il s'agit d'abréviations pour les mots suivants : **Deo Optimo Maximo**, qui étaient, dans l'Antiquité latine, un hommage à Zeus : « Au Dieu le meilleur et le plus grand. » Les papes ont purement et simplement repris cette formule pour honorer le vrai Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ.

De même, si l'on visite l'église de Saint-Clément, il faut descendre dans la crypte la plus profonde, qui était un lieu d'initiation au culte de Mithra. Il est significatif que la foi chrétienne des premiers siècles n'ait pas voulu détruire ce sanctuaire, mais l'ait conservé pour manifester comment le Christ n'abolit pas, mais accomplit le meilleur des religions antérieures.

L'invitation du pape Jean-Paul II aux chefs des religions du monde pour une prière, non pas commune, mais faite le même jour dans le même lieu — Assise en l'espèce — a soulevé des indignations bien inutiles. L'Église a toujours respecté le meilleur des religions, car elle y voit, avec les Pères, des « semences du Verbe ». Comme l'a écrit saint Irénée, depuis la création du monde, le Verbe s'habituaît à vivre avec les hommes ; en effet, de loin, il les a initiés à la prière qu'il devait apprendre à ses apôtres.

Trois jalons pour notre étude rapide : il faudra d'abord évoquer la prière à un dieu senti comme père dans diverses religions ; ensuite, la Révélation de l'Ancien Testament et le judaïsme nous montreront les racines du Notre Père ; enfin, il nous restera la tâche de souligner l'inouï de la prière dominicale.

1. Prières à un dieu-père dans les religions

L'homme est un être social, qui ne peut vivre que dans un tissu serré de relations. Il naît dans une famille, d'un père et d'une mère ; il grandit parmi des frères et des soeurs, fait connaissance avec des camarades, et se fait des amis, avant de fonder un foyer et d'entrer plus activement dans la société dont il fait partie.

L'être humain ne peut se représenter le divin qu'en lien avec son expérience connaturelle du monde qui l'entoure et de ses semblables qu'il côtoie. C'est ainsi que pour exprimer la force d'un dieu, il la comparera à un lion ; pour dire sa permanence, il se référera au rocher ; pour le situer, il regardera les hauteurs. Les historiens des religions appellent ces comparaisons des « hiérophanies », car, en effet, le sacré (« hiéron ») se manifeste (« phaïnein ») par certaines réalités naturelles où l'homme perçoit une présence de ce qui le dépasse.

Mais la nature inanimée, malgré sa beauté et sa grandeur, est incapable de suggérer, à elle seule, cette attention personnelle à quoi l'être humain tient par-dessus tout. Il lui restera donc à personnaliser les forces naturelles qui constituent son univers : les sources, les fleuves, les montagnes, les astres ou les animaux.

Quelle personnalité va-t-il leur attribuer ? Celles même qui lui paraissent principales dans ses relations, c'est-à-dire celles de père ou de mère, de roi ou de juge. Spontanément, l'homme se

représente son dieu comme un père suprême. Si, dans la famille, il a le rôle de chef, Dieu joue un rôle analogique dans l'univers entier.

Le danger restera de faire une transposition facile et complète entre la famille d'ici-bas, et celle que l'on imagine là-haut. En bonne théologie, on ne peut attribuer à Dieu que les qualités des êtres de ce monde, en les magnifiant. Les religions se sont souvent dégradées pour n'avoir pas pris assez garde à cette loi religieuse essentielle. On a donc imaginé le monde divin selon le modèle fort imparfait de nos familles et sociétés de la terre : le mythe qui, originellement, est l'expression imagée de ce que le rite effectue, s'est dégradé en mythologie, et c'est ainsi que les dieux et déesses de l'Antiquité connaissent les mêmes passions que les humains : amours, jalousies, luttes sans merci. La victoire de Zeus sur son père Cronos, grâce à la foudre que lui procurent les Cyclopes, n'incite guère à la vénération de la paternité ; la vie conjugale de Zeus avec Héra est fort houleuse, et les infidélités sont nombreuses. En outre, les dieux ou les déesses s'unissent à des humains, ce qui donne naissance à des héros comme Héraclès (Hercule), Castor et Pollux.

On trouve dans l'Odyssée des sortes de prières qui paraissent assez voisines de certains poèmes de Job. Zeus y est invoqué comme père :

« Zeus Père, il n'en est point parmi les dieux de plus funeste que toi.

Tu n'as pas pitié des humains, quand tu les as toi-même mis sur terre :

ils peuvent bien plonger dans le malheur et dans les peines déplorables, tu n'en as cure ! » (u 201-203).

Théognis de Mégare, un élégiaque du VI^e siècle avant Jésus-Christ, a composé des prières contestataires, dont l'accent profond est fort différent de celles de Job :

« Zeus ami, je te trouve étonnant. Tu es, n'est-il pas vrai, seigneur de l'univers,

et tu as, à toi seul, prestige et grand pouvoir ?

Et tu connais bien les humains, l'entendement et le coeur de chacun ; ton empire sur tous est du degré suprême, ô Roi.

Comment se fait-il donc, fils de Cronos, que ta raison ose mettre des criminels au même rang que l'homme intègre ? » (Théognis, 373-380).

Dans une autre prière de même style, il écrit :

« Zeus Père, ah ! plaise aux dieux que pour les scélérats la démesure ait de l'attrait, mais plaise également ceci à leur vouloir : que le brutal qui accomplit au gré de son humeur ses atroces actions, sans nul respect des dieux, paye lui-même, après, sous forme de malheurs.

Et puisse ne plus être, à l'avenir, la démence d'un père une source de malheur pour ses enfants ! » (731-742).

Les vocables de père et d'ami, dans ce contexte, ont quelque chose d'ironique. La relation à Zeus est celle d'un pauvre humain à une force aveugle de la destinée, non celle d'un fils à son père. Il existe cependant, dans d'autres religions, de véritables prières à un Dieu-Père, qui sont empreintes d'un grand sens de la transcendance divine, bien au-delà des mythologies. Il faut citer, à cet égard, la prière de Ramsès II, qui, coupé de ses troupes en fuite par une charge inattendue de ses ennemis, en appelle au dieu Amon :

« Amon, mon père, que se passe-t-il donc ? Un père oublie-t-il son fils ? Ai-je fait quoi que ce soit sans toi ? N'ai-je pas avancé ? Ne me suis-je pas arrêté sur tes seules injonctions, sans avoir à aucun moment transgressé tes commandements ? Car puissant est le puissant Seigneur de l'Égypte, trop puissant pour laisser les Barbares approcher de son chemin. Que sont pour toi ces Asiatiques, Amon ? Ces misérables qui ne connaissent pas Dieu. Et moi, ne t'ai-je pas élevé d'innombrables monuments ?

Je t'appelle, ô mon père Amon, je suis au milieu de Barbares innombrables que je ne connais pas. Tous les pays se sont ligués contre moi et je suis absolument seul, sans personne avec moi. Mes soldats m'ont abandonné en foule et pas un de mes cavaliers n'a tourné les yeux vers moi. Si je les appelais, pas un qui puisse m'entendre. Aussi, je t'appelle, car je sais qu'Amon vaut plus que des millions de soldats. Si je suis ici, c'est sur l'ordre de ta bouche, Amon, et je n'ai pas manqué à tes volontés.

Voici que des confins des pays barbares, je t'adresse ma prière. Ma voix parvient jusqu'à Hermonthis. Je le vois, Amon. Il est venu à mon appel. Il tend sa main vers moi ; il est avec moi. La joie m'envahit : il est derrière moi.

En avant, en avant, je suis avec toi, moi, ton père. Ma main est avec toi et je te suis plus utile que des centaines de mille. C'est moi le Seigneur de la Victoire et j'aime le courage.

Je retrouve mon courage. Mon coeur redevient joyeux. Tout ce que je tente réussit » (François Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Paris, 4^e éd., 1976, p. 410).

Cette magnifique prière ne déparerait pas dans la Bible. L'Egypte, malgré son lot de superstitions ou de pratiques magiques, a connu des attitudes véritablement religieuses, et, avec Akénaton, s'est élevée jusqu'à une certaine foi monothéiste. A ce propos, il convient aussi de faire remarquer que même dans les religions polythéistes, les fidèles, quand ils prient vraiment, ne s'adressent pas à tout un panthéon : au moment de leur détresse ou de leur joie, c'est un seul dieu ou une seule déesse qu'ils prient. C'est ce que les spécialistes appellent l'hénothéisme, pierre d'attente profonde pour la foi en un seul Dieu.

La réflexion théologique catholique nous amène à penser que la grâce divine est à l'oeuvre au coeur des hommes, au-delà de leurs conceptions religieuses conscientes et explicites. La Constitution dogmatique sur l'Eglise de Vatican II en témoigne clairement :

« Le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (Actes 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, que tous les hommes soient sauvés (1^{re} Timothée 2, 4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un coeur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et, la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. A ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Eglise le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme, pour que, finalement, il ait la vie » (n° 16).

Dans le meilleur et le plus profond d'elles-mêmes, les religions ont donc pu atteindre, non sans la grâce divine, la transcendance de la paternité divine, sous la double dimension d'autorité et de tendresse. Pour tout homme, en effet, un père digne de ce nom est à la fois le chef indispensable à tout groupe humain, même en cette cellule qu'est la famille, et l'être-référence pour l'amour, même s'il a besoin de la mère pour compléter l'expression de sa tendresse. Il y a toujours une certaine tension entre l'autorité et la tendresse dans l'expérience de la paternité : en Dieu seul elles s'harmonisent pleinement.

2. Yahvé, Père d'Israël

La Révélation de l'Ancien Testament n'a pas le caractère d'une totale innovation. Les écrits inspirés se sont largement inspirés des mythes du Moyen-Orient, mais en les corrigeant profondément. La Bible se fonde aussi sur la nature humaine, telle qu'elle est sortie des mains du Créateur et que le péché originel n'a pas pu totalement défigurer. Comme l'exprime bien l'adage théologique, « la grâce ne détruit par la nature » : elle la corrige et l'élève.

Il était nécessaire de corriger l'idolâtrie, perversion de la religion, et la magie, perversion du culte dû à Dieu. Dès la première page de l'Ecriture Sainte, Dieu est présenté comme façonnant l'homme à son image, à sa ressemblance, ce qui institue une parenté authentique entre lui et ses créatures raisonnables. Il faut relever l'exclamation d'Eve à la naissance de Caïn : « J'ai acquis un homme de par Yahvé ! » (*Genèse* 4, 1) ; elle ne méconnaît pas l'oeuvre d'Adam dans la conception de son premier-né, mais, au-delà, reconnaît en Dieu le père véritable de tout être humain ; l'homme et la femme ne peuvent que procréer ; leur paternité et leur maternité sont toutes relatives à celles de Dieu.

Au cours de l'histoire de Jacob, dans la Genèse, il est un texte curieux, qui comporte deux fois une appellation insolite de Dieu : il y est nommé « le Parent d'Isaac » (31, 42. 53). C'est la seule page de la Bible où l'on trouve ce titre divin. Le terme peut paraître ambigu, car il laisse entendre que Dieu a engendré Isaac, un peu comme Eve lui rapporte la naissance de Caïn. L'Ancien Testament est d'une prudence extrême dans l'attribution à Dieu de ce terme « Parent » comme de celui de « Père » sans doute afin d'éviter toute contamination de la foi d'Israël.

avec les cultes idolâtriques ambiants, qui honoraient des dieux et déesses de la fécondité, et ceci de façon très concrète. Les Baal et les Astarté, ainsi que Zeus et Héra (*alias* Jupiter et Junon pour les Latins) cantonnent la paternité-maternité divine dans le registre humain-trop humain : ils la rabaisent au niveau des passions. Yahvé qui, au tout début du Décalogue, interdit de fabriquer une image sculptée de la divinité (*Exode* 20, 4), ne peut admettre non plus qu'on lui attribue une paternité trop semblable à celle de la terre. C'est pourquoi l'on ne trouve que quatre fois dans l'Ancien Testament l'invocation « Père » adressée à Dieu. Voici les quatre textes en question :

« Je me disais : Vous m'appellerez **Mon Père** et vous ne vous séparerez pas de moi, oracle de Yahvé » (*Jérémie* 3, 19).

Dans le prophète Malachie, Juda et Israël, séparés par un schisme, se disent : « N'avons-nous pas tous un Père unique ? » (2, 10).

Le cantique final du livre de Tobie magnifie le Seigneur en ces termes : « Exaltez-le en face de tous les vivants, c'est lui notre Seigneur et c'est lui notre Dieu et c'est lui notre Père et il est Dieu dans tous les siècles » (13, 4).

Quand le livre de la Sagesse évoque le bateau qui traverse la mer, il ajoute : « mais c'est ta Providence, ô Père, qui le pilote, car tu as mis un chemin jusque dans la mer, et dans les flots un sentier assuré » (14, 3).

Mais si les Israélites évitent, par respect de la transcendance de Dieu, de l'appeler Père, lui ne se prive pas de nommer fils ses fidèles, non pas tant dans l'histoire des Patriarches — pour éviter toute ambiguïté — que dès les origines d'Israël comme peuple. En effet, quand Yahvé envoie Moïse en Egypte, il lui commande : « Alors tu diras à Pharaon : Ainsi parle Yahvé : mon fils premier né c'est Israël. Je t'avais dit : laisse aller mon fils, qu'il me serve. Puisque tu refuses de le laisser aller, eh bien, moi, je vais faire périr ton fils premier-né » (*Exode* 4; 22-23). Israël tout entier est le fils premier-né, l'ébén-aimé, l'unique de Yahvé. Dieu revendique son entière paternité à son égard, à tel point qu'il paraît se venger de la voir méconnue en faisant périr les premiers-nés d'Egypte.

On peut lire dans les prophètes deux oracles bouleversants sur la paternité-maternité de Dieu. Précisons, en effet, que la Révélation a toujours évité de transposer en Dieu les couples de la terre : la fécondité-vicaire que réalisent ensemble le père et la mère, Dieu l'exerce pleinement en lui-même et en lui seul. Dans

les deux textes que nous allons citer, la paternité et la maternité sont des images ou métaphores qui laissent intacte la transcendance de l'amour paternel de Dieu.

Le premier se réfère, pour commencer, à la déclaration faite par Yahvé à Moïse au sujet d'Israël son premier-né :

« Quand Israël était jeune, je l'aimais et d'Egypte j'appelais mon fils.

Mais, plus je les appelais, plus ils s'écartaient de moi.

Aux Baals ils sacrifiaient, aux idoles ils brûlaient de l'encens.

Et moi j'avais appris à marcher à Ephraïm.

Je le prenais par les bras.

Et ils n'ont pas compris que je prenais soin d'eux.

Je les menais avec des attaches humaines, avec des liens d'amour.

J'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson tout contre leur joue.

Je m'inclinai vers lui et le faisais manger » (*Osée* 11, 1-4).

Dieu ne craint pas d'affirmer qu'il s'est lié à son peuple par des « attaches humaines et par des liens d'amour ». Le Second-Isaïe va corroborer cette image d'un Dieu de tendresse, en montrant que son amour dépasse celui d'une mère pour ses enfants :

« Sion avait dit : Yahvé m'a abandonnée ; le Seigneur m'a oubliée.

Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles ?

Même si les femmes oublieraient, moi, je ne t'oublierai pas.

Vois, je t'ai gravée sur les paumes de mes mains.

Tes remparts sont devant moi sans cesse » (*Isaïe* 49, 14-16).

Les Psaumes, ces grandes prières d'Israël qui apostrophent Dieu sur tous les tons, ne semblent pas avoir osé l'invoquer comme Père. On ne trouve guère, au Psaume 68, que cet appel : « Père des orphelins, justicier des veuves, c'est Dieu dans son lieu de sainteté » (v. 6). Cependant, ils comparent à l'occasion l'amour de Dieu à celui d'un père et d'une mère ; ils montrent même qu'il leur est supérieur : « Si mon père et ma mère m'abandonnent, Yahvé m'accueillera (Psaume 27; 10). Quand un psalmiste confessé ses péchés et ceux de son peuple, il a cette assurance confiante : « Comme est la tendresse d'un père pour ses fils, tendre est Yahvé pour qui le craint » (*Psaume* 103, 13).

Si tout le peuple est pour Yahvé comme un premier-né, une prédilection spéciale entoure le Roi, l'Oint ou Messie. Face à ses ennemis, Dieu lui déclare solennellement :

« C'est moi qui ai sacré mon roi sur Sion, ma montagne sainte.

J'énoncerai le décret de Yahvé : Il m'a dit : Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Psaume 2, 6-7).

Décret à quoi fait écho un autre psaume messianique :

« Il m'appellera : Toi, mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut !

Si bien que j'en ferai l'aîné, le très-haut sur les rois de la terre.

A jamais je lui garde mon amour, mon alliance est pour lui véridique » (Psaume 89, 27-29).

Comme l'étaient les rois dans beaucoup de religions, comme celle d'Égypte, le roi d'Israël avait les privilèges de la filiation divine. Là encore, la Révélation avait jeté les semences d'une réalité inouïe : celle que Gabriel est venu annoncer à la Vierge Marie. Dans l'histoire du salut, le roi est un fils privilégié, mais tous les membres du peuple sont inclus dans la filiation divine, déclarée par Yahvé lui-même à Moïse dès la libération d'Égypte, ainsi que nous l'avons fait remarquer.

En résumé, nous pouvons dire que, face aux cultes de la fécondité qui menaçaient la foi d'Israël, le peuple a évité d'appeler Dieu son Père ; en revanche Yahvé aime appeler fils tous les siens, réservant à Son Fils de révéler toute la portée de cette filiation.

Pour mieux faire comprendre que le Notre Père a de fortes racines dans l'héritage d'Israël, il convient de montrer à quel point le judaïsme a pour ainsi dire suggéré à Jésus la prière qu'il nous a enseignée.

De même que les Béatitudes par lesquelles le Christ inaugure sa prédication sur la montagne ont leurs correspondantes dans le Talmud, de même le Pater a une sorte d'antécédent dans le Qaddish. Il s'agit d'une prière très souvent reprise dans l'office synagogal. A l'origine, elle était récitée à la fin d'un enseignement scolaire (est-ce pour cela que Jésus l'a apprise à ses disciples au cours de sa première catéchèse ?) ; puis elle passa dans la liturgie ; plus tardivement, elle devint la prière d'intercession que le fils dit pour son père au moment de l'ultime adieu. Voici le texte du Qaddish :

« Que soit magnifié et sanctifié Son Grand Nom, dans le monde qu'il a créé selon Sa volonté. Qu'il établisse Son règne de votre vivant et de vos jours, et du vivant de toute la maison d'Israël, bientôt et dans un temps proche. Et dites : Amen.

Que Son Grand Nom soit loué à jamais et d'éternité en éternité. Que soit béni et célébré, glorifié et exalté, élevé et honoré, magnifié et loué, le Nom du Saint. Béni soit-Il, Lui qui est au-dessus de toute bénédiction et de tout cantique, de toute louange et de tout hommage et de toute consolation, qui sont proférés dans le monde. Et dites : Amen.

Que la plénitude de la paix nous vienne du ciel, ainsi que la vie, pour nous et pour tout Israël. Et dites : Amen.

Que Celui qui établit la paix dans Ses hauteurs établisse la paix parmi nous et parmi tout Israël. Et dites : Amen.

Bénissez le Seigneur, digne de louange.

Bénissez le Seigneur, digne de louange à jamais et pour toujours. »

Ainsi, le Pater sort presque en entier de la vénérable tradition de la prière d'Israël, inculquée à Jésus par son père et sa mère. Cela n'a rien d'étonnant pour nous qui savons que le Magnificat de Marie est un tissu d'emprunts aux Psaumes et aux Prophètes.

D'autres prières usuelles du judaïsme invoquent Dieu comme Père ; c'est le cas de la deuxième bénédiction introduisant le Shema (« Ecoute Israël... ») : « D'un grand amour, tu nous as aimés, Seigneur notre Dieu ; Tu nous as témoigné une extrême indulgence. O notre Père, notre Roi, en souvenir de nos pères, qui ont mis en Toi leur confiance et auxquels Tu as enseigné des lois de vie, envers nous aussi sois clément et enseigne-nous. O notre Père, père compatissant, aie pitié de nous et inspire à notre cœur le désir de discerner, d'entendre et de comprendre, d'apprendre et d'enseigner, de garder, de faire et d'accomplir, toute parole perçue par l'étude de ta Loi faite avec amour. »

Dans la très belle prière de Ramsès II adressée au dieu Amon, nous avons trouvé l'invocation « Mon Père » ; dans l'Ancien Testament Yahvé n'est appelé sous le vocable de « Père » que quatre fois ; nous l'avons vu, un psalmiste met dans la bouche de Dieu à l'adresse du Roi-Messie : « Il m'appellera : Toi, mon Père ». -Cependant, il faut ajouter qu'on n'a pas encore trouvé dans la littérature du judaïsme palestinien

ancien un quelconque_témoin de l'invocation personnelle : « Mon Père ».

Il reviendra au Nouveau Testament de nous introduire dans le Mystère de notre filiation divine, grâce à la Révélation apportée par le propre Fils de Dieu, devenu pour nous Fils de l'homme.

3. Abba, Père

Si Dieu est invoqué comme Père, explicitement, quatre fois dans l'Ancien Testament, on peut compter 258 fois ce vocable, adressé à Dieu, dans le Nouveau Testament. Une telle constatation montre avec éloquence la portée de l'« accomplissement » apporté par Jésus à la révélation de la paternité de Dieu.

Lors de l'Annonciation, l'ange Gabriel décline avec précision devant Marie l'identité de celui qui va être conçu dans son sein : fils de David, son père, il sera surtout Fils du Très-Haut et sera, appelé Fils de Dieu (*Luc* 1, 32-35). C'est l'aboutissement des promesses messianiques dans un réalisme inouï de cette filiation divine, traditionnellement attribuée aux rois. Jésus, même adolescent, a bien conscience de ce qu'il est, puisqu'il a, lorsque ses parents le retrouvent au Temple après trois jours de « fugue », ces paroles qui étonnent sa Mère elle-même : « Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père ? » (*Luc* 2, 49).

En toute vérité, comme cela était annoncé du Roi-Messie dans le Psaume 89, Jésus dit à Dieu : « Mon Père ! »

Saint Jean, qui n'a pas d'évangile de l'enfance, contemple en son Prologue l'origine divine de Jésus. Il est le Verbe, éternellement conçu par le Père : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jean* 1, 18). Au moment du baptême de Jésus dans le Jourdain, le Père confirme solennellement son identité filiale : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur » (*Matthieu* 3, 17) ; la formule rapportée par saint Luc dit encore plus explicitement la génération éternelle, puisqu'il cite le Psaume 2, un des grands psaumes messianiques : « Tu es mon Fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Luc* 3, 22).

Quand Jésus inaugure son ministère en prononçant le Discours sur la montagne, il ne révèle pas d'emblée le caractère

unique de sa filiation divine. Au contraire, il insiste fortement sur le fait que cette filiation est offerte à tous : il ne vient pas abolir, mais accomplir, et, à ce titre, invite à l'attitude religieuse la plus profonde, en attirant l'attention sur le regard du « Père qui est dans les cieux », « votre Père ». Il est remarquable que dans les trois chapitres qui constituent le Sermon sur la montagne, le nom de Dieu-Père revient jusqu'à dix-sept fois sous toutes les formes ; « Votre Père » ; « ton Père », « notre Père », « mon Père ». Le « Notre Père » se situe au cœur de cet ensemble. D'emblée, la Bonne Nouvelle est présentée en sa plus grande profondeur. La vraie béatitude consiste à vivre dans l'intimité du Père « qui voit dans le secret », à lui faire confiance pour tout, et à faire sa volonté.

Quand l'Évangile nous présente Jésus en prière, ou bien nous rapporte sa prière, le possessif disparaît habituellement : il ne reste que « Père ! » Le type en est l'exultation bien connue : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Matthieu* 11, 25-27). Les tout-petits seuls peuvent entrer dans la Révélation plénière, celle que le Père fait du Fils, et celle que le Fils fait du Père.

Plus précisément encore, l'évangile selon saint Marc paraît nous avoir livré le secret de la vie intime de Jésus, quand il rapporte sa prière à Gethsémani : « Abba, Père, tout est possible : éloigne de moi cette coupe ; pourtant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (14, 36). Ce vocable araméen est l'équivalent exact de notre « papa » : c'est un balbutiement d'enfant face à un père aimant. Abba est l'expression humaine de l'intimité divine qui unit le Fils au Père : elle condense à elle seule toute la vie filiale, divine et humaine, de Jésus. C'est en ce sens que tout l'évangile selon saint Jean ne cesse de répéter cette invocation, même s'il n'en donne pas la teneur araméenne originelle. De très loin, c'est le quatrième évangile qui a, dans le Nouveau Testament le plus d'emplois de l'invocation « Père ! » dans la bouche de Jésus. Le chapitre 17 ouvre toutes les dimensions de la relation du Fils au Père : par son sacrifice rédempteur, Jésus nous rend possible l'accès au Père, l'accès à leur unité, à leur Gloire.

Il est significatif, à cet égard, de relever les paroles de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine : « Va trouver mes frères et dis-

leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jean* 20, 17) : Une certaine distinction demeure, car Jésus est le seul Fils du Père par nature, tandis que nous participons par adoption à sa filiation. Saint Paul, un des premiers auteurs inspirés du Nouveau Testament, est le docteur de la grâce filiale ; avec saint Marc, dans le texte que nous avons évoqué, il est le seul à rapporter en sa teneur originelle la façon dont Jésus nomme intimement son Père, et il le fait à deux reprises.

Dans l'épître aux Galates, nous lisons : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père » (4, 6). Quand saint Luc relate l'exultation de Jésus au spectacle des petits à qui le Père et le Fils sont révélés, il ajoute au texte de saint Matthieu : « Il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint » (10, 21). Éternellement, les relations du Père et du Fils s'exercent dans l'unité et dans la joie de l'Esprit Saint. L'Esprit, par lequel le Père nous engendre comme fils dans le Fils, est aussi celui qui nous apprend à prononcer le nom de tendresse face au Père ; sous le regard du Père, en effet, « l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables » (*Romains* 8, 26).

En ce même chapitre 8 de l'épître aux Romains, nous avons le deuxième texte où saint Paul transcrit l'Abba prononcé par Jésus : « Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba, Père. L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (14-16).

SEUL l'Esprit des fils peut nous faire prononcer en toute vérité la prière du Fils. N'est-ce pas ce que le prêtre nous invite à faire au moment où il introduit, à la messe, la prière dominicale : « Unis dans le même Esprit, nous pouvons dire avec confiance la prière que nous avons reçue du Sauveur » ?

Cela ne concerne pas seulement le « Notre Père ». Toute prière liturgique est adressée au Père, par le Fils, dans l'Esprit : c'est vrai de toute oraison de la messe, et aussi de toute la Prière eucharistique ; la première, par exemple, commence ainsi : « Père infiniment bon, toi vers qui montent nos louanges... » En toutes ces prières, l'Eglise fait sienne la prière du Fils, son Abba, Père, qui est le fond de sa vie filiale, divine et humaine. Il faut que chaque chrétien, au plus profond de son être baptisé, comprenne la tendresse du Père qui ne cesse de se pencher sur lui, et lui réponde, avec l'intonation que sait y mettre le Fils, et qu'il est venu nous apprendre : « Notre Père », « mon Père », Abba, Père.

Tel est l'aboutissement inouï, parce que proprement divin, des balbutiements immémoriaux de l'homme qui ne peut vivre sans la tendresse « maternelle » du Père. Non, le Fils unique n'est pas venu abolir, mais accomplir le cri de l'homme-fils. De toute éternité, le monde n'a été voulu et créé que pour donner au Fils des frères : « Ceux que d'avance il a discernés, écrit encore saint Paul dans cette page en or du chapitre huitième de son épître aux Romains, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (v. 29). Tous ensemble, à jamais, nous dirons Abba au Père de notre Seigneur Jésus Christ.

Dom Robert LE GALL

Dom Robert Le Gall est Abbé de Kergonan, monastère bénédictin situé près de Carnac, au sud de la Bretagne. Né en 1946. Licencié en théologie de la Faculté de Fribourg (Suisse). A publié quelques ouvrages sur la théologie de la liturgie, un *Dictionnaire de Liturgie*, 2^e édition, 1987, un livre de spiritualité biblique sur Abraham, Jacob et Moïse : *Les premiers Amis de Dieu* (Editions C.L.D. à Chambray-lès-Tours).

Charles BLANCHET

Jacques Maritain La passion de l'intelligence

Ces pages consacrées à Jacques Maritain (1882-1973) ne se proposent pas de retracer son long parcours historique. Elles ne relatent pas les étapes fondatrices de sa vie à la façon d'une approche biographique. Le récit de sa conversion, le temps des grandes amitiés, la critique de Bergson, la rupture avec l'Action Française, n'y sont point évoqués, pas plus que la longue querelle suscitée par « Le paysan de la Garonne » en 1966 et 1967.

Nourri des textes de la maturité publiés entre 1930 et 1960, cet essai présente l'« armature intellectuelle » d'un esprit qui s'appuya toujours sur quelques convictions fondamentales pour se mêler aux « batailles humaines » de son siècle. Il est une tentative pour décrire « l'alliance de la raison et de l'Évangile », dans l'œuvre de Jacques Maritain.

ETRANGE destin que celui de Jacques Maritain. Il connut son heure de gloire dans la décennie 1930-1940, étant l'un des intellectuels catholiques dont l'opinion comptait. Son nom fut aussi

attaché à la querelle de la « philosophie chrétienne », dont il fut un ardent défenseur face à Bréhier et à Blondel. Puis progressivement, après la fin de la guerre « 1940-1945 », son rayonnement, du moins en France, s'affaiblit au point d'aboutir à un silence glacial comme s'il avait été jeté à la trappe comme « un néo-thomiste » inutile à la pensée contemporaine (1). Cette année, l'anniversaire des droits de l'homme va être l'occasion de rééditer son essai : *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* publié en 1942 à

(1) Il y eut bien sûr la longue controverse autour de la publication du *Paysan de la Garonne* en 1966. Mais il y perdit aussi un certain nombre d'admirateurs qui lui reprochèrent de renier *Humanisme intégral*.

New-York. Mais un nouveau malentendu peut surgir en réduisant la figure de Maritain aux essais de philosophie politique rédigés en ces années-là. Pour donner à Maritain toute sa stature, je voudrais d'abord évoquer son sol métaphysique et ensuite seulement les « batailles humaines » auxquelles il participa pour rendre à la jeunesse chrétienne « une espérance temporelle » dans l'évangile.

Pourquoi le cacher ? C'est peut-être une part de sa force. Maritain est un philosophe « intempestif » dans la mesure où il rame à contre-courant d'une certaine modernité philosophique. Aujourd'hui n'est-ce pas une sorte d'audace d'affirmer qu'on ne recommence pas la philosophie à zéro mais qu'elle est une sorte « d'œuvre commune » articulée par la raison au cours des siècles, se corrigeant et se développant depuis de lointaines origines ? « *Il faut se faire enseigner par toute la pensée humaine* ». Telle était sa définition de la sagesse. Ayant une dette immense à l'égard de saint Thomas, il se laissa appeler « thomiste », ce qui ne le satisfaisait pas entièrement. Il lui semblait ne pas convenir de marquer une doctrine philosophique du nom d'un théologien. Plus même, une philosophie, s'identifiant à la *philosophia perennis*, a pour tâche de « se renouveler de génération en génération et de se nourrir de tout le passé pour aller au-delà du passé ». Pourquoi faut-il la désigner par un seul nom, fût-il celui d'un penseur éminent ? « *Appelons-la, si l'on veut, philosophie de l'être et de l'analogie de l'être* » (2), propose Maritain.

1. Les sources de l'esprit de Maritain

I. Les racines métaphysiques

Quelles furent les grandes intuitions métaphysiques reçues de saint Thomas qui décidèrent de la courbure intellectuelle de son esprit ? « *Ne jamais pécher contre la simplicité des illuminations premières* » (3) fut l'une des règles de sa vie.

La première illumination est « *l'intuition de l'être* ». Il y a du réel. Les choses existent puissamment devant moi, autour de moi, dans leur densité ontologique. Nous ne sommes pas jetés dans une caverne d'apparences ; nous expérimentons la saveur des choses créées qui portent un reflet de la gloire divine. La jubilation de Maritain devant la prodigalité de l'être s'apparente à celle de Claudel devant l'exubérance des choses. « *En moi, hors de moi,*

(2) *La philosophie morale*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960, p. 8.

(3) *Science et Sagesse, Œuvres complètes*, Éditions Saint-Paul, tome VI, p. 212.

monte comme une clameur de la végétation universelle » (4). Ce n'est pas un livre « d'images » qui nous est donné à connaître. « *C'est cet univers existant, posé sur les faits premiers qu'il faut constater et non déduire* » (5). Et il aimera avec délectation l'antique formule « *Veritas sequitur esse rerum* ». Le paradigme de toute connaissance vraie, c'est l'intuition de la chose que je vois et qui rayonne sur moi : « *Dieu est appelé zélote, à cause de son grand amour pour tout ce qui est* » disait le Pseudo-Denys (6). Maritain était à sa façon un zélote de tout ce qui est.

La seconde illumination est la merveille de « *l'acte d'exister* ». Elle culmine en Dieu, « *l'acte pur d'exister* », l'« *Ipsium esse subsistens* ». Mais chaque humain, attentif à lui-même, en fait l'expérience bouleversante : cette révélation étourdissante d'être un sujet existant bruissant de mille rumeurs intérieures, ouvert à la connaissance et à l'amour, constituant à lui seul un monde où se trame une aventure intérieure. Ce miracle « *de l'existant singulier* », s'il éclate chez l'homme qui éprouve la fraîcheur unique, la nuit maternelle de la subjectivité, il faut aussi le découvrir « *dans le moindre brin d'herbe, le moindre remous du ruisseau* ».

Et malgré l'abîme qui sépare « *l'acte pur d'exister* » de chaque existant singulier, par analogie, chaque être reflète en son existence une gloire secrète qui demande à être reconnue. Le jaillissement de « *l'acte pur d'exister* » retentit sur toutes choses dans une surabondance torrentielle. « *Sous le mot le plus commun de notre langage, le mot être, se révèle à nous comme une gloire incompréhensible quand nous avons la chance de percevoir un jour dans la plus humble chose "cet acte d'exister" qu'elle exerce, cette poussée victorieuse par laquelle elle triomphe du néant* » (7). La pureté incomparable de l'acte d'exister se laisse pressentir aussi bien dans le scarabée d'or ou le battement de notre cœur, que dans le buisson ardent. Cette saveur de l'existant, nous n'en aurons jamais fini d'en être enivré. Et l'expérience que chacun fait de sa propre subjectivité invite « à sauver son unique ». A travers cette gloire de l'acte d'exister, « *une grandeur plus qu'humaine se dissimule en nos destinées rampantes* ». L'homme est au cœur de l'existence. C'est là que l'incompréhensible action de « l'Être subsistant » et des êtres l'atteint, le soutient et le blesse.

La troisième illumination est la lumière de l'intelligence capable non pas d'épuiser le mystère de l'être mais de parvenir à une certaine intelligibilité des choses. « *Si je suis thomiste, c'est parce qu'en*

définitive j'ai compris que l'intelligence voit » (8). Avec la réalité des choses et l'acte d'exister, « *l'éclair de l'intelligibilité* » est une troisième merveille. Il ne s'agit pas là de la lumière de la foi mais de la lumière de la raison qui éclaire tout homme venant en ce monde. L'homme qui est « *comme un horizon entre deux mondes* », n'échappe pas plus à la raison qu'à l'histoire. La solution de son fragile équilibre n'est pas « *une fuite en arrière vers l'instinct, c'est une fuite en avant vers la raison* » (9). Autour de cette conviction se noue la vocation propre de Maritain. Il ne peut y avoir « *sacrifice de l'intelligence* » en aucune constellation de notre ciel humain. « *L'amour lui-même n'est un torrent pacifique que s'il passe par le lac du Verbe* » (10). Face au mystère de la foi, l'intelligence ne saurait se retrancher dans un fidéisme aveugle. Elle reste en contact existentiel avec le mystère pour s'en nourrir. Face aux puissances nocturnes à l'œuvre dans le labeur de l'artiste elle est toujours en état de veille pour filtrer ou capter l'écho de la « *bouche d'ombre* ». Raison ouverte au mystère d'en bas, raison ouverte au mystère d'en haut, l'intelligence est en nous la lumière qui éclaire la vie et révèle les éclairs d'intelligibilité accessibles à notre finitude. Son pouvoir est de distinguer, de classer les essences et les niveaux d'être, mais aussi d'unir et d'intégrer car son statut est de vivre « en continuité existentielle » avec la foi aussi bien qu'avec la prodigalité du monde sensible et la brûlure des puissances affectives.

Cette foi dans la valeur de l'intelligence comme source de « lumière intelligible » pour la destinée de l'être humain, Maritain ne cessa de la proclamer dans toutes les régions du savoir. Elle peut se constituer son royaume en philosophie, en science, en métaphysique, dans le domaine de l'agir et du politique. Elle rayonne de sa propre gloire et ne peut être considérée comme la simple servante de la théologie ou la pure ordonnatrice des phénomènes physiques. Elle a prise sur l'être. Elle ne peut tout dire sur l'être mais elle peut dire quelque chose de l'être, de l'existence de Dieu et du déroulement des choses humaines. Il n'est pire faute que celle du désarmement intellectuel. Aussi le souci constant de Maritain fut-il de « *sauver l'intelligence* » de toutes les dérives de la pensée moderne. A partir de 1939, devant l'ignorance de toute intelligence politique dans les milieux catholiques au moment de l'irruption de l'apocalypse nazie, il se fit un devoir de rédiger à la hâte de petits essais de philosophie politique où il essaya de « *fonder en raison* » les droits de l'homme et la démocratie. Il voulait maintenir dans le cœur des chrétiens l'espérance d'une politique humaine « *fondée en raison* », en droit et en justice. Saint Thomas fut « le saint de l'intelligence ». Maritain aurait voulu être son prophète dans les délires du XX^e siècle.

(4) *Sept leçons sur l'être, Œuvres complètes, tome V, p. 581.*

(5) *De Bergson à Thomas d'Aquin, Hartmann, 1947, pp. 308-309.*

(6) *op. cit., p. 307.*

(7) *op. cit., p. 311.*

(8) Cité par Henry Bars dans Jacques Maritain, *Œuvres, tome 1, D.D.B., p. 14.*

(9) *De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 157.*

(10) *op. cit., p. 314-5.*

II. L'homme est un animal de culture appelé à se découvrir à travers un développement historique

Les racines métaphysiques évoquées sont-elles suffisantes pour comprendre l'univers mental de Maritain ? Non : il faut les compléter par un certain nombre d'affirmations qui sont au carrefour de l'anthropologie et d'une description existentielle de la condition humaine. Elles jouent chez lui le rôle de principes de recherche. Sans les mentionner on ne peut saisir sa démarche. Deux caractères élémentaires de la condition humaine jouent un rôle d'investigation dans son œuvre.

L'homme est dans l'histoire et soumis au devenir historique. Si bien qu'à côté de la nature humaine, il faut aussi parler de *l'aventure* de l'histoire humaine. L'homme est « *un être de nature et d'aventure* ». La condition charnelle de l'esprit est une condition historique, temporelle. Le monde n'est pas seulement « *une république de natures* ». Il est aussi une sorte de « *théâtre de l'histoire* » où, à mesure que les personnages passent, un drame interminable se joue. L'humanité est entraînée sous de nouveaux cieux où les climats culturels changent, bouleversant les régimes de l'art, de la science, de la philosophie, de la religion et de la politique. Le développement historique comme perspective générale de recherche est « *une clé dans la connaissance de l'homme et des choses humaines* » (11). Certes les auteurs médiévaux n'ignoraient pas l'histoire mais la perspective historique restait « *accidentelle* » à leurs yeux, par rapport à celle des « *essences* ». Alors que chez Maritain elle devient une source indispensable de l'exploration du monde humain. A travers ce pèlerinage créateur et douloureux, l'humanité se dévoile d'âge en âge.

L'homme est *un animal de culture*. Maritain a su trouver des harmoniques nouvelles à cette définition familière aux anciens. Il ne s'agit plus seulement de développer toutes les potentialités d'une nature raisonnable par la médiation de l'éducation. Ici, comme chez Pascal, toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, est considérée « *comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement* » (12). C'est dans ce voyage au long cours que l'homme exprimera toutes ses possibilités. Maritain donne une dimension historique au vieux couple aristotélicien « *de la puissance et de l'acte* ». Il faut de longs siècles, toutes sortes de stimulations et d'expériences pour que la nature humaine révèle toutes ses virtualités. Non seulement dans l'ordre de la création qui dévoile d'âge en âge toutes les formes d'art, de technique et de culture, mais aussi dans l'ordre de la moralité et de l'expérience intérieure. La découverte par

l'humanité des implications de la loi morale fut progressive et il fallut un long temps pour qu'émergent toutes les aspirations de la nature humaine contenues pourtant dans son essence.

« *Il manquait à la perspective médiévale, me semble-t-il, d'avoir mis l'accent sur deux points, premièrement sur l'importance du développement historique dans la connaissance de la loi, deuxièmement sur le fait que l'être humain étant ce qu'on peut appeler "un animal de culture"; les inclinations de la nature humaine émergent ou se déploient, se libèrent progressivement, au fur et à mesure que la culture se développe* » (13).

Si l'homme est un animal de culture, la nature humaine ne peut être assimilée à une sorte d'essence géométrique qui n'aurait qu'à déployer ses corollaires, mais elle est une « essence ontologique » dont les inclinations sont appelées à se manifester au cours d'une aventure historique.

Les conséquences tirées par Maritain de cette analyse sont audacieuses. « Rien de caché qui ne doive être dévoilé », ni dans l'ordre du bien, ni dans l'ordre du mal. Plusieurs mues culturelles, des influences religieuses et philosophiques, ont été nécessaires pour l'avènement de la reconnaissance des droits de l'homme. Et la tâche juridique de leur affinement est infinie. L'exploration du « *château de l'âme* » a demandé le scalpel de tant de philosophes et de mystiques, de romanciers et d'analystes, de Socrate à Freud, qu'il voit cette plongée dans la subjectivité humaine comme « *une revendication conforme aux lois du développement de l'histoire* » (14). « *L'âme humaine se fait un univers de subjectivité* » (15). L'homme révèle progressivement « cet univers intérieur » qu'il est en lui-même. Même l'impudeur de la littérature contemporaine « *a malgré tout une signification eschatologique* » (16) tellement l'impulsion à manifester « ce qu'il y a dans l'homme » est puissante.

Ainsi, Maritain présente l'homme comme cet aventurier du temps, fils d'une longue expérience où il a traversé tant de climats culturels, connu la diversité des coutumes et ce branle permanent des essais et des erreurs. Il ne chasse pas seulement les essences métaphysiques mais il observe la longue histoire de la culture humaine, de l'ethnologie aux postes avancés de l'art, de la poésie et de la politique contemporaine. En quoi il rejoint les écrivains classiques qui pensaient qu'on ne pouvait parler de l'homme sans s'instruire de toute l'expérience humaine. « *L'homme animal de culture* », ce fut pour lui

(13) *La loi naturelle*, pp. 119-120.

(14) *Science et Sagesse*, Œuvres complètes, tome VI, p. 85.

(15) *Ibid.*

(16) *Pour une philosophie de l'histoire*, Ed. du Seuil. 1957. p. 136.

(11) *La loi naturelle*, Editions universitaires, Fribourg, 1986, p. 186.

(12) Pascal, *Fragment d'un Traité du Vide* (1647).

autre chose qu'une définition mais « un instrument d'analyse et d'explication philosophique » (17).

A côté du « sol métaphysique » c'est une autre assise de son esprit, une autre clé qui permet de comprendre sa démarche et cette conviction si souvent répétée : nous sommes parvenus « à l'âge réflexe » de l'humanité. La modernité c'est le moment où l'homme, au terme d'un long parcours, prend conscience de toutes ses forces créatrices et de sa dignité foncière outragée au cours de son histoire. C'est l'âge où la plainte longtemps aveugle des pauvres prend conscience d'elle-même pour se rassembler dans une force historique agissante.

« Bien des progrès ont été réalisés ainsi, concernant avant tout le monde de la réflexivité et la "prise de conscience de soi", découvrant, parfois par des portes basses, à la science, à l'art, à la poésie, aux passions même de l'homme et à ses vices leur spiritualité propre » (18).

Henry Bars a parlé avec bonheur de « la croissante humanité » de l'oeuvre de Maritain (19). Le foyer principal de sa pensée demeure toujours « l'intuition de l'être ». Mais à force de méditer l'aventure historique de l'esprit humain, un second foyer émerge, celui de l'homme aux prises avec son passé, ses abîmes, ses fièvres, sa mesure et sa démesure. La saisie du sujet humain par lui-même a été si violente, si vertigineuse qu'il en a été désorbité. « Il s'agirait de refaire l'anthropologie » projetait Maritain autour de 1936.

III. L'aventure de la liberté humaine

Animal de culture soumis au développement historique, lesté d'une nature greffée de raison, l'homme est condamné à inventer son chemin dans sa condition charnelle et historique. Maritain avait l'homme à penser : son esprit, sa nature, son histoire, mais aussi sa liberté, sans quoi il n'y aurait point de tragique dans la condition humaine. Ce n'eût été qu'une nature développant ses virtualités « *more geometrico* », une nature sans aventure.

« Il faut donc savoir ce qu'est l'homme : office de métaphysique ! (Et même de théologie)... L'homme est un être métaphysique, c'est un animal qui se nourrit de transcendants. Il n'y a pas de morale chez les fourmis, pas plus que chez les étoiles, leur route

est tracée d'avance. Mais nous autres, du seul fait que nous savons le sens du mot être, et du mot pourquoi, et que dans notre pauvre tête le ciel entier (et plus que le ciel) peut tenir, nous voilà perdus avant d'avoir fait un pas. Il nous faut inventer notre route, il nous faut délibérer de notre fin » (20).

En fait, Maritain réinvente une philosophie de l'homme au confluent de la métaphysique, de la philosophie de la culture et d'une certaine conception de la liberté. La liberté devient à son tour un troisième foyer de réflexion orientant son oeuvre. « Il faut discerner un autre monde qui commence là : le monde de la liberté » (21).

Distinct du monde de la nature sensible et spirituelle, il constitue un monde à part. Echappant au déterminisme des essences et à la nécessité des choses, l'homme ouvre un champ imprévisible. La part de l'aventure n'est plus une simple contingence. Elle relève du « libre arbitre » de l'homme. Certes, c'est la liberté d'un être de raison qui a son dynamisme propre, appelée à échapper au « *fatum* » et à la pesanteur matérielle pour conquérir son autonomie spirituelle. Une liberté initiale orientée vers une liberté terminale. Mais c'est aussi un libre-arbitre faillible, pouvant s'enivrer de son pouvoir de choisir, briser son dynamisme, refuser l'inclination au bien. Et dans le domaine social, politique, la même problématique se pose. Le but ultime sera-t-il le libre choix de chaque citoyen ou par delà ce libre choix la « *bonne vie de la multitude* » et la recherche d'un certain accomplissement de l'homme dans ses biens élémentaires ? Comme pour l'individu toutes les dérives de puissance et d'anarchie sont possibles pour la société. Aussi, est-ce ce monde de la liberté qui introduit le drame dans l'histoire, « le drame des régions sacrées de l'histoire ».

« Quoi qu'il en soit de tout le matériel visible qui la conditionne dans le monde de la nature, l'histoire est faite avant tout du croisement et de l'emmêlement de la poursuite et du conflit de la liberté incréée et de la liberté créée... Mais nous autres, qui sommes logés dans la tapisserie, ne vo'ons que l'obscur enchevêtrement des fils qui se nouent sur notre cœur » (22).

Toute l'ambivalence de l'histoire humaine a sa source dans cette chute toujours possible de la liberté dans les filets du mal. En même temps que l'humanité développe les semences de pensée, de bonté et de justice enfouies en sa nature greffée de raison, elle s'enténèbre dans la profondeur d'un « *soleil noir* » qui l'aveugle. Nous sommes le siècle des droits de l'homme et celui des camps de la mort. Cette double croissance dans le bien et le mal est la rançon de la liberté.

(17) *La loi naturelle*, p. 186, où il dit : « Cette notion n'était pas explicitement dégagée et élaborée comme « *Denkmittel* », comme un instrument d'analyse et d'explication philosophique. »

(18) *Humanisme intégral* dans *Œuvres Complètes*, tome VI, p. 324.

(19) Henry Bars, *Maritain en notre temps*, Ed. Grasset 1959, p. 260.

(20) *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres complètes, tome V. p. 335.

(21) *Idem*, p. 342.

(22) *Idem*, pp. 346-347.

Cependant, il ne faut point perdre coeur car la bonté de l'être est la réalité fondamentale de la création et de l'histoire. « *Il ne peut pas y avoir de pures ténèbres, de pure erreur dans une réalité existante, parce que tout ce qui est, dans la mesure où cela est, vient de Dieu, et est bon* » (23). Plus même, malgré l'existence du mal dans l'histoire du monde, Maritain affirme que « *tout ce qui arrive dans l'histoire sert d'une manière ou d'une autre au progrès du monde* » (24).

IV. Une philosophie dans la foi : l'alliance de la raison et de l'évangile

Enfin, cette liberté appelée par ses inclinations rationnelles et ses aspirations au bien à conquérir son autonomie, à vaincre le *fatum*, n'est pas abandonnée à ses seules forces naturelles. Elle est vivifiée dans son élan intérieur par le levain évangélique. Selon le vieil adage « *la nature n'est pas détruite mais elle est fortifiée et surélevée par la grâce* ». Mais nous entrons ici en théologie, objecte-t-on. A quoi Maritain répond que la philosophie et la théologie ont leur royaume propre. Il a défendu la spécificité de la philosophie face à la théologie. Mais, dans le fameux débat des années 1930 provoqué par Bréhier qui pensait qu'entre les Grecs et Descartes il ne s'était rien passé en philosophie, il a défendu, avec Etienne Gilson, l'existence d'une philosophie chrétienne qui avait renouvelé certains concepts de la philosophie grecque, ne serait-ce que ceux d'être, de nature, de personne, de liberté et apporté de nouveaux objets de pensée au chantier des philosophes, tels la création, l'analogie et le sens de l'histoire.

S'il distingue les deux disciplines, il n'en professe pas moins que la foi chrétienne peut fortifier et féconder la raison. Le croyant ne peut échapper à ce « *contact existentiel* » de la foi et de la raison dans son esprit. Et s'il s'agit de décrire la condition humaine ou le développement de l'histoire, il ne peut « *mettre entre parenthèses* » la voix des prophètes et de la révélation. Une philosophie ne peut se déduire d'une théologie, mais « *elle peut se mouvoir à l'intérieur d'une foi, ce qui est très différent* » (25). C'est à cette notion « *de philosophie dans la foi* » que Maritain s'attacha et il le fit avec la passion d'un converti inspiré par cette double lumière de la raison et de la foi en relations vitales au sein de l'intelligence. C'est une dernière clé, plus importante que les autres même, pour comprendre l'oeuvre de Maritain. L'« *humanisme de l'incarnation* » qui tient une place centrale dans

(23) *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 69.

(24) *Idem*, p. 69.

(25) Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de St Augustin*, p. 302 note 2.

« *le nouvel idéal historique* » proposé aux chrétiens soucieux des choses terrestres a sa source dans un texte de saint Thomas qui joua le rôle d'une véritable intuition fondatrice dans sa vision du monde terrestre.

« *Dans le mystère de l'Incarnation, le mouvement de descente de la divine plénitude dans les profondeurs de la nature humaine importe plus que le mouvement d'ascension de la nature humaine vers Dieu* » (26). Ce mouvement de descente vivifie la nature humaine. Il n'est pas « *comme un manteau jeté sur un mort* ». Et ce n'est pas la seule nature du Christ qui est exaltée mais la nature de tout homme.

Tout ce qui est nature, loin d'être écrasé par le Don, est « *suscité par lui dans son ordre* ». C'est une note toujours tenue dans l'oeuvre de Maritain lorsqu'il parle des choses humaines. Non seulement, en elles-mêmes, elles ont leur densité parce qu'elles relèvent de l'être, mais « *il appartient aux choses divines de les protéger* » en temps de crise. Un humanisme de l'incarnation, intégralement vécu « *libérerait toute la vérité du profane et de l'humain* » (27). La simplicité du message de Maritain adressé à tous ceux qui ont souci de l'homme et des choses terrestres — « *seule l'alliance de la raison et de l'Evangile peut sauver l'humanité* » — a sa source dans une libre méditation sur le mystère de Bethléem à partir d'un texte de saint Thomas.

La volonté de réveiller l'espérance temporelle des chrétiens

Fallait-il signaler les racines métaphysiques de Maritain, sa vision de l'histoire et de la culture, sa philosophie de la liberté, son choix délibéré de vivre « *sa philosophie dans la foi* » avant de passer à l'examen des oeuvres où se manifeste la volonté de réveiller l'espérance « *terrestre* » dans le coeur des chrétiens ? Oui, car sans le rappel de ces données fondatrices, grand est le risque de ne rien comprendre au « *régime de fonctionnement* » de son esprit et de réduire son oeuvre à une série d'essais politiques susceptibles de masquer l'arrière-pays métaphysique et le soleil chrétien qui en furent l'inspiration. A partir de 1930, il entreprit de construire une philosophie politique, d'esquisser « *un nouvel idéal historique* » et de prendre position dans toutes « *les batailles temporelles* » de l'époque. Mais il ne le fit point sous la forme d'un ouvrage systématique conçu en une seule fois dans la patience de la réflexion. Ce fut une

(26) Cité dans *Science et Sagesse, Œuvres complètes, tome VI*, p. 34.

(27) *Idem*, p. 139.

succession d'essais convergents autour d'un thème, répétitif parfois, et toujours provoqués par les sollicitations d'une histoire qui se mit de plus en plus à ressembler à une tragédie où le sort de l'homme se jouait. « *C'est selon l'urgence du moment qu'il a dû écrire ses livres, et de cette urgence il a toujours été terriblement conscient* » (28). S'il y mit une certaine passion, c'est qu'il avait le sentiment de servir et réaliser, dans ce monde, « *l'espérance terrestre* » des hommes dans l'Évangile, en les dotant d'une armature intellectuelle pour juger et agir au milieu des turbulences de l'époque. Plutôt que de faire une recension de tous les essais, ramassons le travail de Maritain autour de cinq directions.

1. Une relecture positive de la culture occidentale : l'émancipation des forces créatrices de l'homme

Maritain n'a jamais vécu dans la nostalgie de la chrétienté du Moyen-Âge. Il avait le sens aigu de « *l'irréversibilité du mouvement historique* », « *lieu d'un drame humain et divin dont les événements visibles ne sont que des signes* » (29). Il comparait le Moyen Âge à un château-fort où toutes les énergies humaines avaient été comprimées au service de Dieu. Ce temps avait eu sa grandeur, mais cette forme de vie sacrale avait expérimenté dans la chair de l'humanité les biens et les maux qu'elle pouvait donner. « *Une expérience trop faite ne peut plus être recommencée* » (30). Elle a épuisé sa vitalité créatrice. « *Ainsi, en est-il de la civilisation médiévale, elle a porté son fruit* ». Cette nouvelle culture qui prit son essor à la Renaissance ne peut être diabolisée sous peine « *de blasphémer contre le gouvernement de Dieu dans l'histoire* ».

« *Aucune période de l'histoire ne peut être absolument condamnée ou absolument approuvée. Il serait aussi peu sensé de condamner le "Moyen-Âge" du point de vue rationaliste que de condamner les temps modernes d'un point de chrétien* » (31).

Car il fallait que les forces créatrices de l'homme, la science, la politique, l'art, la philosophie; s'émancipent dans l'ivresse d'une jeune liberté. Vivant jusque là sous la tutelle du spirituel, elles devinrent autonomes pour inventer leur propre voie. C'est ainsi que la modernité est l'histoire de « l'émancipation » de la culture humaine qui fit parvenir l'homme « à l'âge réflexe » de l'humanité, à la prise de

conscience de tous ses pouvoirs. C'est la créature qui demandait à être réhabilitée dans sa grandeur.

« *La créature ne souffre pas d'être "méprisée"; — c'est-à-dire méconnue dans ce que Dieu a mis en elle — elle ne souffre pas d'être méprisée par des hommes de chair, qu'ils soient théologiens ou philosophes, hommes d'Église ou hommes d'État. Avec la Renaissance, c'est le cri de sa grandeur et de sa beauté qu'elle fait monter vers le ciel; avec la Réforme, le cri de sa détresse et de sa misère. De toute façon, la créature demande, soit en gémissant, soit en se révoltant, à être réhabilitée : qu'est-ce à dire ? Elle revendique le droit d'être aimée* » (32).

Impossible donc de rejeter ce processus d'émancipation. Il faut reconnaître que, dans les temps modernes, « *de grandes vérités ont aussi été découvertes, qui ont affaire à l'ordre de la nature et à la raison naturelle, et qui importent à l'esprit* » (33). Durant cette période, un développement humain, une croissance de l'histoire ont eu lieu. La vie profane a trouvé sa grandeur.

2. « Un nouvel idéal historique » proposé aux chrétiens : « Humanisme intégral »

Maritain était désolé par un double constat. D'une part, beaucoup de catholiques avaient divisé leur vie en deux parties : « *Un rythme chrétien pour les choses du culte et de la religion... ; et un rythme naturaliste pour les choses de la vie profane, sociale, économique et politique, abandonnées à leur propre loi charnelle* ». D'autre part que proposait-on aux chrétiens en ces domaines ? Pratiquement rien. Il fut atteint par une certaine force intérieure contenue dans *La condition humaine* de Malraux, cet appel pathétique à un « humanisme héroïque » au service de la révolution. Face à cette exaltation, il ne voyait que la « *médiocrité atroce du monde catholique, avec ses murs de papier* » (34). Par ailleurs, il était convaincu que le christianisme avait une espérance à insuffler aux hommes, pas seulement pour les conduire au ciel, mais pour les faire vivre sur la terre d'une façon digne de l'esprit qui fait leur noblesse. De plus, une sorte d'ivresse révolutionnaire émanant du fascisme, du nazisme et du communisme, donnait l'impression que de nouvelles forces collectives allaient bouleverser le monde.

(28) Ce jugement est de Raïssa dans les *"Grandes Amitiés"*: D.D.B., p. 464.

(29) *Humanisme intégral*, Œuvres complètes, tome VI, p. 450.

(30) *Op. cit.*, p. 450-451.

(31) *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 66.

(32) *Science et Sagesse*. Œuvres complètes, tome VI, p. 85.

(33) *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 66.

(34) Ces expressions se trouvent dans son carnet de notes, à la date du 12 décembre 1933, après la lecture de *La condition humaine* de Malraux.

Ce climat historique poussa Maritain à proposer aux chrétiens « *un nouvel idéal historique concret* » qui était le projet d'une cité laïque, pluraliste, d'inspiration chrétienne. Il n'était pas question de revenir à la chrétienté. Les choses terrestres étaient reconnues dans leur autonomie. Mais elles avaient besoin d'être affermies et inspirées par l'esprit chrétien. Que signifiait le titre *Humanisme intégral*? Toutes les dimensions de l'homme doivent être reconnues, des plus terriennes jusqu'à l'ordination ultime de l'homme vers les contrées métaphysiques, ordination que la gloire de l'homme de la Renaissance avait oubliée ou rejetée. Mais le titre voulait aussi recueillir « *l'humanisme de l'Incarnation* », ce mouvement par lequel Dieu lui-même avait épousé la nature humaine pour l'exalter.

« *N'est-il pas temps que, du ciel du sacré que quatre siècles de style baroque lui avaient réservé, la sainteté descende aux choses du monde profane et de la culture, travaille à transformer le régime terrestre de l'humanité, fasse oeuvre sociale et politique* » (35)

C'était un projet à long terme, une « image dynamique » qui oriente vers un idéal politique à réaliser. Ce n'était pas une simple forme abstraite puisqu'il était question des caractères à réaliser par cette nouvelle cité, dans l'ordre social, politique et économique. Le livre n'était pas étranger aux fins politiques et sociales à poursuivre ni aux moyens pour les réaliser. Quant à la réalisation effective projetée dans un lointain avenir, il hésitait entre un corps de civilisation homogène qui incarnerait « *un nouvel âge historique* » travaillé par le souffle évangélique, et une sorte de « *diaspora chrétienne* » répandue sur toute la surface du globe comme un réseau de foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations. « *Les îles évoquent aussi cette diaspora spirituelle, cette poussière de feu dispersée à travers le monde où l'on peut voir avec assez de probabilité une des formes futures de la chrétienté* » (36).

Aujourd'hui, la seconde hypothèse nous paraît la seule véritable et la seule possible. Mais nous ne saurions oublier que ce livre fut la bible d'une génération de militants chrétiens. Il était dans la logique de la philosophie de la liberté de Maritain, qui croyait que, malgré le poids du passé, « *l'homme peut faire surgir dans l'histoire des courants nouveaux* », « *proposer des formes d'avenir concret* » dont la chance de réalisation dépend de l'attraction exercée sur le présent, et de la force intérieure des minorités créatrices qui les portent.

(35) *Humanisme intégral*, Ed. Aubier, 1936, p. 132.

(36) *Les îles*, D.D.B., juin 1932, pp. 26 et 27.

3. La lutte contre les monstres du XX^e siècle : totalitarisme et l'antisémitisme

« *Le principal, au point de vue de l'existence dans l'histoire, n'est pas de réussir mais d'avoir été là* » (37), écrivait-il en 1933. Sachons-lui gré d'avoir toujours été là lorsque le sort de l'homme fut en jeu. Le terme « totalitarisme » est utilisé par Maritain dès le début des années 1930, mais c'est en 1938, lorsque la catastrophe est à nos portes, qu'il dénonce avec une force prophétique le totalitarisme. « *Dans une heure aussi grave, chacun est tenu de répondre en conscience et pour son propre compte aux questions de vie ou de mort qui lui sont ainsi posées* » (38).

C'est en homme spirituel autant qu'en analyste politique qu'il dénonce l'abomination du totalitarisme. Ce délire du monde moderne est d'abord « *une idolâtrie* ». D'un côté, l'adoration de l'Etat, du Sang et de la Race, qui exalte les instincts collectifs de la violence et de la haine. De l'autre, c'est l'adoration de l'homme collectif qui a l'ambition prométhéenne d'achever l'histoire humaine.

Cette idolâtrie, dans les deux cas, s'exprime concrètement dans un Etat qui s'affirme comme « *un absolu dévorant* », car il ne laisse rien subsister ni de Dieu ni de l'homme. Rien de Dieu car « *le seul dieu de l'homme est l'homme* » dans sa puissance créatrice. Et dans le cas du nazisme lorsque son nom est invoqué, il n'est plus que le génie protecteur attaché au triomphe de la race. Rien de l'homme, comme personne singulière, être de pensée, d'amour et de volonté, explorant librement ses propres contrées poétiques et religieuses. Car il s'agit « *de désorganiser la substance humaine jusque dans ses fibres les plus intimes pour qu'elle devienne souple comme un gant à la volonté de ses maîtres, que ceux-ci se nomment le Parti ou le Führer* » (39).

Enfin, cette idolâtrie s'exprime par un rêve de toute-puissance, unique dans l'histoire humaine. Il ne s'agit pas seulement de la maîtrise technique de la nature et de l'organisation sociale. Mais cette toute-puissance décide « *du droit d'exister* » et fixe une nouvelle hiérarchie entre les humains. Certaines races sont indignes de vivre. Des classes sociales sont, par essence, nuisibles à la société. « *Qui est mon prochain ?* » fut l'un des derniers articles de Maritain avant la déclaration de guerre en 1939. Il avait raison de poser la question, car l'idéologie nazie voulait changer la réponse de l'Evangile et celle de l'universalité

(37) *Du régime temporel et de la liberté*, Œuvres complètes, tome V, p. 399.

(38) *Questions de conscience*, Œuvres complètes, tome VI, p. 639.

(39) *La liberté du chrétien*, œuvres complètes, tome VI, p. 778. Déjà, dans *Humanisme intégral*, il avait défini le totalitarisme comme « *la Communauté politique qui revendique pour elle l'homme tout entier, ou bien pour le former, ou bien pour être la fin de toutes ses activités* », Editions Aubier, 1936, p. 147.

de la raison. Le droit de considérer tout homme comme son frère était proscrit. « *Qui est mon prochain ? L'homme de mon sang ? L'homme de mon parti ?* ». Allait-on briser avec vingt siècles de christianisme et l'horizon d'universalité de la raison ?

En cette même année 1938, Maritain fit une longue conférence aux « Ambassadeurs » pour dénoncer l'antisémitisme, ce poison de l'esprit réactivé dans toute l'Europe par la peste nazie. Il ne se contenta pas de signaler les persécutions infligées en Allemagne et dans plusieurs pays européens. Il entreprit une analyse englobant toutes les dimensions du problème juif, de la situation économique des juifs au sein des peuples européens jusqu'à la vocation éternelle d'Israël dans l'histoire. S'interrogeant sur cette vocation d'Israël, qui continue de vivre dans la nuit ce mystère de promesse fait de nostalgie et d'attente, ce peuple lui semble être le témoin de l'inquiétude au sein d'un monde installé dans son habitation terrestre. « *Comme un ferment activant introduit dans la masse, il ne laisse pas le monde en repos, il l'empêche de dormir, il lui apprend à être mécontent et inquiet, tant qu'il n'a pas Dieu, il stimule le mouvement de l'histoire* » (40).

Le scandale absolu survient lorsque le christianisme est mobilisé dans la lutte antisémite. Peut-être y aura-t-il « un racisme chrétien » comme de l'ypérite chrétienne ou des bombardements chrétiens de villes ouvertes ? Entrons-nous dans le temps de l'abomination où le nom de « chrétien » va être profané par des lèvres perverses ? Allons-nous succomber à cette barbarie, ou lutter par l'intelligence et la charité contre l'antisémitisme, principe d'égarement spirituel qui pervertit l'essence même du christianisme ? « *Où que nous soyons, notre responsabilité à tous est engagée* » concluait Maritain.

Dans les temps de détresse où les biens élémentaires de la vie humaine sont saccagés, l'Évangile garde une dernière réserve d'espérance temporelle. Autrefois, on demandait aux choses humaines de protéger les choses divines en recherchant la protection des princes. Maintenant, tout est renversé : « *Il appartient aux choses divines de protéger les choses humaines* », non pour les dominer mais pour essayer de les sauver.

4. L'approche rationnelle des droits de l'homme

Maritain fut marqué par la faiblesse intellectuelle des démocraties occidentales devant le déferlement de la puissance nazie, cette exaltation du triomphe de la vie qui semblait tout balayer sur son passage. « *Jamais l'esprit n'a été aussi profondément humilié* ». Rien ne lui parut

(40) *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, 1960, p. 79 et 80.

« *plus nécessaire pour notre temps qu'une saine philosophie politique* ». C'est au cours des années de guerre qu'il tenta d'apporter une fondation rationnelle et spirituelle aux droits de l'homme et à la démocratie (41). L'argumentation de ces essais est à double étage, comme souvent chez Maritain. Il ne saurait être question de se dérober « *aux beaux dangers de l'intelligence et de la raison* ». Sinon « *l'espèce humaine serait mise en péril* », livrée à l'irrationnel. La raison doit trouver les principes qui fondent la dignité de l'homme et justifient l'existence des droits de l'homme. Droits liés à sa nature, parce qu'elle a le droit aux choses nécessaires pour accomplir sa destinée.

Dans un second mouvement, Maritain fait toujours appel à l'influx du christianisme qui doit descendre jusqu'à la sphère profane du politique, non seulement pour renforcer la certitude de la raison, mais pour fortifier les énergies humaines par l'élan de la fraternité.

Quelle est son approche rationnelle des droits de l'homme ? Inspirée de saint Thomas, elle est cependant originale, dans la mesure où il y a un part très grande à l'historicité, à la longue expérience humaine à travers le temps.

D'emblée, il prend ses distances avec la pensée réactionnaire. Ce n'est pas parce qu'il existe des traces de rousseauisme dans la déclaration des droits de l'homme de 1789 qu'il faut la combattre au nom des droits de Dieu. « *Nier à cause de cela l'existence de tels droits serait aussi sensé que mépriser pieusement la science à cause de l'athéisme de certains savants* » (42). Les droits de la personne doivent être reconnus et garantis : c'est la pierre angulaire de toute cité démocratique.

Cette prise de position ne signifie pas qu'il partageait l'argumentation de certains encyclopédistes qui ont fait de la loi naturelle « *une révélation de la raison à elle-même* », « *transformant ainsi la loi naturelle en un code de justice absolue et universelle inscrit dans la nature et déchiffré par la raison comme un ensemble de théorèmes géométriques ou d'évidences spéculatives* » (43). Maritain, logique avec sa définition de l'homme comme être de culture, pensait plutôt que les droits de l'homme étaient le fruit d'une longue aventure ; ils étaient davantage de l'ordre de la « prise de conscience » d'aspirations fondamentales que de théorèmes développés « *more geometrico* ». Ce

(41) Les Droits de l'homme et la loi naturelle furent édités à New York en mai 1942 dans la Collection « Civilisation ».

- *Christianisme et Démocratie*, en avril 1943. Ils ont été recueillis dans le tome VII des Œuvres complètes.

(42) *Pour la Justice*, p. 130, texte qui sera édité dans le tome VIII des Œuvres complètes.

(43) *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, Œuvres complètes, tome VII, pp. 670-671.

Charles Blanchet

n'était assurément pas des propriétés inscrites dans la nature de l'homme comme celles du triangle inscrites dans son essence. Dans l'être humain il y a la loi naturelle qui est une « *loi non écrite* » une ordination morale de la nature humaine « greffée de raison » vers le bien et la conservation de l'être. Il s'agit de tout autre chose que les lois de la nature physique, cosmique et biologique. La loi naturelle relève d'une « *connaissance par inclination* » et non d'une connaissance réflexive. Mais comme elle se manifeste par des inclinations très générales, la loi naturelle s'est explicitée progressivement au cours de l'histoire (44). Les obligations ou régulations morales de la nature raisonnable ont été découvertes par expérience. Leur développement historique s'est fait par un processus d'essais et d'erreurs, où la souffrance et l'adaptation ont joué un rôle, comme l'illustrent les exemples de l'ethnologie.

D'autre part, des inclinations fondamentales et premières de la nature humaine ont été réprimées par les structures sociales existantes et rendues impuissantes à se manifester dans *un jugement explicite*. Il ne s'agit plus ici d'un développement mais d'une *libération progressive des aspirations de la nature humaine*. En ce sens, le XVIII^e siècle a joué un rôle particulier : il a été le siècle « *d'une prise de conscience* » des aspirations profondes de la nature humaine, la liberté, l'égalité, la sécurité, c'est-à-dire les droits de l'homme. Mais c'est au terme d'une longue histoire, où toutes sortes de facteurs ont joué un rôle, la souffrance de l'étouffement de la liberté et de l'égalité, mais aussi l'appel à la fraternité et à l'amour de l'Évangile, et plus loin la petite voix d'Antigone comme « l'amour général du genre humain » des Stoïciens. En un sens, l'écho de la loi naturelle non écrite retentit de siècle à siècle. Seule la reconnaissance plénière des droits fut tardive.

Ce fut l'œuvre propre du XVIII^e siècle de dévoiler en pleine lumière les droits de l'homme comme requis par la loi naturelle (45). Il fallut Voltaire (46) pour avoir le droit d'échapper à la religion de son prince. Ainsi fut reconnu pour la conscience le droit de choisir sa croyance ou son incroyance. Mais l'œuvre du XVIII^e siècle ne saurait faire oublier ni le ferment d'inquiétude semé dans l'être humain par le christianisme, « l'activation *souterraine de l'humanité* » dit Maritain, ni les philosophes du Moyen-Âge et de l'école de Salamanque qui avaient réfléchi sur la dignité de tout être humain, l'appartenance à la commune nature et le droit des gens. Cette élaboration consciente des droits de l'homme advient comme l'aboutissement d'une œuvre collec-

(44) Elle s'est explicitée progressivement dans un double registre : celui des obligations et celui des aspirations. Cette distinction est fondamentale.

(45) Maritain a surtout explicité ce point de vue dans *La loi naturelle non écrite*, Editions universitaires, Fribourg, 1986, p. 188-9.

(46) *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 69.

tive venant de plusieurs sources d'expérience et de pensée. La révélation progressive de la nature humaine ne s'est pas faite « *more geometrico* ».

Cette œuvre est-elle terminée avec cette « prise de conscience » codifiée dans les déclarations du XVIII^e siècle ? Maritain ne le pensait pas. Il voyait au contraire une sorte de chemin « infini » dans cette découverte des aspirations de la nature humaine. « *Les préceptes particuliers de la loi naturelle dans toutes leurs exigences et leurs nuances les plus précises continuera de croître jusqu'à la fin de l'histoire humaine* » (47). Le droit de chaque être humain à la liberté personnelle, ou droit de conduire sa propre vie comme maître de lui-même « *concerne si profondément les aspirations radicales de la personne et le dynamisme qu'elles entraînent que ce n'est pas trop de toute l'histoire humaine pour qu'il puisse se déployer complètement* » (48). Existe dans l'homme ce pouvoir inné propre à la raison naturelle de découvrir pas à pas, mais par conformité aux tendances les plus fondamentales d'une nature qui va chez lui à l'infini, l'ordre idéal de son existence. De plus, il pensait que dans cet ordre politique, lieu propre des conflits et des péchés du monde, la sève de l'Évangile, le sens de la charité fraternelle, devaient pénétrer, comme dans toute la vie profane, pour élever et fortifier.

« *Il est un certain point de perfection et de suprême achèvement, une fleur de la nature et du droit naturel où le régime de grâce instauré par la Loi nouvelle est apte à porter la nature, et où la nature laissée à elle-même ne saurait parvenir... Il y a ainsi en travail dates l'histoire, et contrarié par de puissantes énergies adverses, un ferment chrétien qui tend à faire passer la société humaine à des états de civilisation meilleure* » (49).

5. Comment coopérer ensemble dans la même tâche ?

Ce souci d'œuvrer ensemble dans une même tâche pratique, malgré les divisions philosophiques et religieuses, n'a cessé de hanter l'esprit de Maritain depuis la fin des années 1930. Il a d'ailleurs constamment élargi le cercle de la coopération. En 1938, contre le péril nazi, il voulait réunir les deux France, celle de la vieille terre chrétienne et celle de la Révolution, dans le même combat pour « *les biens élémentaires de l'humanité* ». Plus tard, il se demandera comment les philosophes aux visions du monde opposées et les religieux aux

(47) *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 115-116.

(48) *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, Ouvres complètes. tome VII, p. 686.

(49) *Raison et raisons*, Eglhoff. Paris. 1947. p. 225 et aussi *Principes d'une politique humaniste*, p. 117.

croyances différentes peuvent travailler ensemble. Enfin, il passera aux hommes de toutes nations cohabitant au sein de l'UNESCO : comment des hommes si différents par leur culture, leurs coutumes, leur horizon intellectuel, peuvent-ils entreprendre un projet commun ? Et j'oublie un autre cercle : dans une démocratie, comment la pluralité des familles spirituelles et culturelles peut-elle parvenir, non seulement à coexister, mais à construire une cité digne de ce nom ? Des quatre textes écrits sur ce sujet, je m'appuierai surtout sur le *Discours pour l'ouverture de la Deuxième Conférence Internationale de l'UNESCO*, tenue à Mexico le 6 novembre 1947 (50).

Devant cet éclatement des opinions ressemblant aux visages « *bariolés* » du « *pays de la culture* » de Nietzsche, Maritain va distinguer les justifications idéologiques et la pratique concrète des êtres. Il ne pense pas que les différences des pensées théoriques puissent s'estomper. Un accord de pensée est impossible. Alors il faut chercher la solution dans une autre voie : l'accord peut se faire « *non pas sur une commune pensée spéculative, mais sur une commune*

pensée pratique ». S'il est impossible de s'entendre sur une commune

conception du monde il est possible de partager des principes d'action communs, concernant la défense « *des biens élémentaires de la vie humaine* ». Un accord pratique sur les libertés foncières de la personne et « *les biens premiers* » de l'existence personnelle et collective est possible, même si les justifications idéologiques de la dignité de l'homme diffèrent selon les religions et les familles culturelles. Cet accord pratique autour d'un bien humain à réaliser ensemble est absolument indispensable pour une action commune.

Mais cet accord pratique nécessaire à l'action demande qu'un lien de fraternité ou d'amitié civique soit vécu entre les différents membres d'une cité ou d'un groupe. Tolérance réciproque, dit-on, habituellement. Maritain n'aimait pas ce mot. Il préférerait celui de « *compagnonnage* » car nous sommes tous « *des compagnons de voyage qui par rencontre se trouvent réunis ici-bas, cheminant par les routes de la terre — si fondamentales que soient leurs oppositions — en cordiale solidarité* » (51). Et personne ne peut être exclu du compagnonnage humain.

Ce compagnonnage appelle la fraternité car, au-delà de nos oppositions, nous ne saurions oublier que nous partageons tous « *l'humaine condition* », que nous appartenons à la même nature humaine et que nous avons tout de même une langue commune, celle de la raison.

de la nature humaine et de ses inclinations primordiales prises dans leur réalité extra-mentale elle-même » (52).

C'est l'unité d'une nature rationnelle, soumise à l'attraction des mêmes objets primordiaux, des mêmes « *biens premiers* » de l'existence. Et par là, même s'il nous manque une commune vision intellectuelle ou religieuse du monde, il est possible de « *coopérer, au moins et avant tout à l'égard des biens premiers de l'existence ici-bas, dans une action constructive concernant la droite vie de la cité temporelle et de la civilisation terrestre, et les valeurs morales qui y sont investies* ».

Cette coopération avec les hommes de tout horizon était importante pour Maritain, non seulement pour vaincre le fanatisme des religions, mais pour maintenir parmi les hommes l'espoir *en la bonne volonté*, l'esprit de coopération et aussi un peu de bonté vraie pour les faibles et les déshérités.

Un esprit fidèle à une antique sagesse pour explorer l'histoire du siècle

« *Qui suis-je donc moi-même ?* » se demande Maritain dans la préface de son carnet de notes (53). « *Un professeur... je ne crois pas ; c'est par nécessité que j'ai enseigné. Un écrivain ? Peut-être. Un philosophe, je l'espère. Mais aussi une espèce de romantique de la justice, trop prompt à s'imaginer, à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes. Et aussi peut-être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour entendre le bruit des sources cachées et des germinations invisibles* ». Romantique de la justice, il le fut. A un point tel que, dans les années 1930-1950, sa pensée a été soumise à un « *continuel harcèlement* » auquel il ne se déroba jamais. Et malgré le train du monde, il ne renonça pas à cette espérance d'une terre renouvelée par l'inspiration chrétienne.

Philosophe il le fut aussi, avec une passion particulière, celle de la « *restauration de la valeur de l'intelligence* ». Tout admirateur de saint Thomas qu'il fût, il n'a écrit aucune *Somme*, à moins de considérer *Les degrés du savoir* comme la somme épistémologique des différentes formes de la connaissance, de l'expérience sensible à l'expérience mystique. Face à l'impérialisme « *du savoir physico-mathématique* », il construisit une organisation hiérarchique de la connaissance humaine, établissant chaque type de savoir à sa place spécifique, avec sa finalité et ses critères de vérité. Il n'empêche que

(52) *Idem*, p. 140.

(53) *Carnet de notes*, DDB, 1985, p. 10.

son abondante production fut écrite dans l'urgence, comme une réponse à des besoins et des appels, sous forme d'essais, traversés souvent par une passion polémique ou une ardeur prophétique.

Philosophe de l'être, il n'a pas écrit un traité d'ontologie selon les normes classiques du terme. Mais il nous a laissés les *Sept leçons sur l'être* (54), dont la troisième et la quatrième sont de petits chefs-d'oeuvre. Disciple de saint Thomas, il ne pouvait qu'indisposer les thomistes purs et durs : en insistant sur l'homme comme « être de culture » soumis au devenir historique, il opérait une *greffe d'historicité sur le vieux cep de la métaphysique classique*. Ce qui le rendit attentif à l'histoire de la culture occidentale et aux avancées les plus modernes du siècle, sur le front de l'art, de la poésie et de la politique. Il promenait sur toutes choses nouvelles une intelligence nourrie d'un vieux sol métaphysique pour réconcilier avec la vérité.

Pas plus qu'il n'a écrit une *Somme*, il n'a inventé un système. Cependant il existe une profonde identité dans tout ce qu'il a entrepris, l'identité d'un esprit attaché à une antique sagesse pour assumer et mieux comprendre son temps au passage (55).

Plusieurs contemporains lui ont reproché de n'avoir point regardé la philosophie moderne avec les mêmes yeux que l'art et la poésie contemporains. Avancées politiques et artistiques d'un côté, et refus de la philosophie moderne de l'autre. Beaucoup ne lui ont jamais pardonné d'avoir classé les philosophes du jour dans l'unique catégorie des « idéosophes » (56). Mais cette humeur meurtrière ne suffit pas à définir ses rapports avec les philosophes. Il savait leur rendre hommage et reconnaître leur grandeur. Dans sa préface à *La philosophie morale*, en 1959, il dit avoir pris la « voie d'approche » des grandes figures de la philosophie « parce qu'elle rend honneur, et non pas seulement du bout des lèvres, au travail accompli par la pensée humaine au cours des siècles ». Et dans ces grandes figures Kierkegaard et Hegel ont leur juste place.

Cet hommage aux grandes philosophies ne suffit pas à son tour pour rendre compte de la place des philosophes dans sa vision du monde. Ils appartiennent à l'histoire de la culture et jouent un rôle dans le « théâtre du monde ». « Ils sont comme un miroir, dans les hauteurs de l'intelligence, des courants les plus profonds qui sont obscurément à l'oeuvre dans l'esprit humain, à chaque époque de l'histoire » (57). Pour cette raison, ce sont les personnages d'un drame intellectuel où nous sommes engagés. Nous ne pouvons pas seulement les considérer comme les créateurs du « musée imaginaire »

(54) Ce livre est accessible maintenant dans le tome V des *Œuvres complètes*.

(55) Henry Bars, *Maritain en notre temps*, op. cit., pp. 141 et 146 et aussi p. 11.

(56) Maritain, *Le paysan de la Garonne*, DDB, 1966.

(57) *Le philosophe dans la Cité*, p. 10.

de la philosophie ou de la « Comédie de l'Intellect ». Il arrive un moment où *notre intelligence doit choisir*, même si elle est capable de comprendre l'intuition et la langue d'un autre esprit. Elle doit choisir parce que, selon le mot d'Étienne Gilson, « il y a une nécessité interne des essences métaphysiques ». Si on commence avec Descartes, il y a une logique interne de ce point de départ qui nous conduit vers des chemins de pensée idéaliste inconciliables avec d'autres chemins de pensée. Je puis comprendre l'intuition mère de chaque philosophe. Mais je ne puis existentiellement adhérer à toutes les philosophies. Or, la source philosophique de Maritain était « l'intuition de l'être » qui conduisait à une métaphysique ouverte sur les choses et l'immanence de l'être. Par ailleurs, il avait aussi choisi de « philosopher dans la foi » (58) tout en redoutant le terme de « philosophie chrétienne » qui peut être entendu dans le sens d'une philosophie confessionnelle faisant perdre à la raison son autonomie et son universalité. C'est à partir de ce double choix qu'il regardera le monde, l'histoire de la culture et les philosophes, « ces personnages d'un drame intellectuel où nous sommes engagés ».

Il avait commencé sa vie philosophique par la volonté de restaurer « la valeur de l'intelligence » face à l'exaltation de l'intuition et du vitalisme. Après 1940 nous le retrouvons avec le même souci de sauver l'intelligence pour assurer rationnellement les fondements de notre vie politique. Rien ne lui paraissait plus redoutable que « le désarmement intellectuel » auquel nous avons succombé devant les vagues déferlantes du nazisme.

Il ne souffrait pas que l'on puisse concevoir une démocratie « neutre » n'ayant pas d'autre horizon que la liberté pour chacun de vivre selon son bon plaisir. Aucune société démocratique ne peut subsister sans *une commune foi pratique* en ces vérités que sont la liberté, la justice, la loi et le « *bonum honestum* » de la vie quotidienne. L'autre homme et la communauté humaine sont deux horizons indissociables de la vie de l'individu démocratique. Si la raison est impuissante à fonder ces biens élémentaires, comment peut-on demander aux humains de mourir pour la liberté ? L'éclatement de notre société est tel que nous sommes menacés « d'atomisation mentale et morale ».

« Je ne prêche pas pour une philosophie particulière. Je prêche pour toute philosophie capable de restaurer dans les hommes le sens de l'être et le sens de la raison, et le sens de la valeur

(58) Ici par exemple, l'incompatibilité avec Heidegger est radicale. « Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi... ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte », dit Heidegger, dans l'*Introduction à la métaphysique*, p. 19.

inconditionnelle et de la vérité inébranlable des choses qui sont le trésor d'une conscience civilisée » (59).

Lors de la « Rencontre des cultures de l'Unesco » sous le signe de Vatican II, en avril 1966, après avoir évoqué le rôle du spirituel comme force d'inspiration, il redit « *l'importance du vaste travail de la raison* » saisissant plus à fond les articulations du réel. « *A cela nulle mystique, nulle foi, si nécessaires soient-elles ne suffisent* » (60). Le spirituel ne saurait avoir la prétention de résoudre tous les problèmes. Il faut se vouer aux labeurs de l'intelligence dans tous les domaines du savoir humain et de l'activité créatrice.

Il ne fut point infidèle à cette alliance de jeunesse entre la raison et l'évangile pour sauver toutes choses humaines. Comme le souligne Henry Bars, « *il porta dans le thomisme... les humeurs du monde profane, l'amour de la poésie, le sens de l'histoire et l'expérience de la conversion* » (61). En 1926, n'écrivait-il pas dans sa *Réponse à Jean Cocteau* que le temps était venu pour lui « *de travailler philosophiquement dans le profane, de promener à travers le monde sa jeunesse renouvelée, sa curiosité, sa hardiesse, sa liberté, et de rassembler ainsi l'héritage dispersé de la sagesse* » (62).

Charles BLANCHET

Charles Blanchet, prêtre, né en 1923. Professeur de philosophie au collège des Cordeliers de Dinan de 1953 à 1972. Formateur à l'IFOCAP de 1972 à 1983. Ancien collaborateur de la revue *Esprit*, de 1963 à 1972. Collaborateur de la revue *Paysans*.

(59) *Le philosophe dans la Cité*, p. 134.

(60) *Cahier du Centenaire de la naissance de Maritain* publié en 1973 par l'Unesco, p. 38.

(61) *Maritain en notre temps*, p. 235.

(62) *Réponse à Jean Cocteau*, Stock, 1926, p. 51.

Michel NODÉ-LANGLOIS

Individualité et personnalité : l'embryon humain, une personne

PEU d'années après Hiroshima, une autre bombe a éclaté, mais cette fois dans le domaine de la recherche scientifique : au début des années 50 la découverte, au cœur de la cellule vivante, de ce qui est apparu comme vecteur même de la vie, l'A.D.N. Chaque cellule d'un être vivant comporte son noyau des gènes, constitués par deux rubans d'A.D.N. enroulés en spirale l'un sur l'autre. Cet A.D.N. a la propriété de se reproduire et de commander la synthèse des protéines nécessaires à la croissance de l'être vivant. Mais l'essentiel ici réside dans deux aspects conjoints de la découverte : d'abord chaque espèce vivante a son propre A.D.N., qui porte en lui la programmation du développement de tout individu de l'espèce ; d'autre part, ce « code génétique » se forme en chaque individu au moment de la fécondation ; chez les animaux sexués, c'est lorsqu'un spermatozoïde pénètre dans un ovule et que se réunissent les deux moitiés du code génétique, qui se trouvaient chacune dans l'une des deux cellules reproductrices. Ce code génétique permet à chaque individu de l'espèce de devenir peu à peu, par un processus d'auto-différenciation et d'auto-structuration, un organisme possédant tout à la fois les caractères généraux de l'espèce et des caractères individuels propres à chacun.

Ces connaissances biologiques sont rudimentaires, mais fondamentales. Lorsqu'un biologiste les enseigne, ou lorsqu'on les répète à sa suite, on a l'avantage d'énoncer ce que tout le monde accepte de considérer comme des données de la science, des propositions vérifiables et vérifiées. Autre est la position du philosophe quand il prétend prolonger la connaissance du biologiste. Car il est généralement admis que dans le domaine de la philosophie, il ne saurait être question de connaissances vérifiables, et que tout y est en définitive une affaire d'option personnelle ; pas des vérités, mais des prises de position relatives à la conscience de l'individu qui les prend.

Cette opinion répandue, selon laquelle il peut exister une réflexion philosophique et *pas* de connaissance philosophique, n'en pose pas moins un problème, surtout sur le sujet qui nous occupe. Car, ici comme ailleurs, la science nous émerveille et en même temps nous laisse sur notre faim. La biologie nous émerveille parce qu'elle connaît mieux que jamais le processus par lequel un oeuf de femme fécondé donne naissance à un petit d'homme. Elle nous laisse sur notre faim parce qu'elle ne répond pas à la question qui nous paraît encore bien plus importante : cet veuf est-il une personne humaine ? Elle n'y répond pas pour la raison que la notion de personne humaine n'est pas une notion simplement biologique, même si elle intègre une dimension biologique évidente : la modestie de la biologie, inhérente à son titre de science, lui interdit de poser des affirmations au-delà de son domaine de compétence. Mais pour nous, hommes, et pour le biologiste en tant qu'homme, il importe de répondre à la question qui dépasse la compétence proprement biologique, parce que cette réponse commande évidemment le sens que nous pouvons donner à notre existence collective ; elle commande notre attitude les uns à l'égard des autres, bref notre éthique ; et il nous importe de savoir si cette éthique peut être fondée sur des principes vrais ou seulement sur des options subjectives, en définitive arbitraires.

A vrai dire la question ne se poserait pas pour nous avec tant d'acuité si elle n'avait pas reçu dans les faits sinon dans les textes législatifs une réponse négative, qui est l'un des traits de l'originalité historique de notre époque. Dès lors qu'on s'est autorisé légalement à tuer l'embryon humain, on a du même coup nié qu'il fût une personne puisque, si on le reconnaissait comme une personne, on lui accorderait ce droit fondamental, présumé à tous les autres, qu'est le droit à la vie. Le législateur tomberait dans l'incohérence la plus insupportable s'il admettait que les embryons dont il autorise l'élimination sont des personnes, ce qui reviendrait à infliger la peine capitale aux personnes les plus innocentes, pour délit d'indésirabilité.

On voit ici que notre question philosophique est double : il s'agit de savoir non seulement ce qu'est une personne, mais aussi qui est une personne. Et la réponse à ces questions ne saurait être affaire d'option personnelle ou de convention, fût-ce une convention légale. La loi m'interdit d'une manière générale de décider par moi-même à qui parmi mes semblables je dois reconnaître des droits et quels droits ; elle m'interdit l'arbitraire dans la reconnaissance et le respect des droits. A plus forte raison par conséquent faut-il s'interdire l'arbitraire dans la définition et l'attribution de ce qui est le fondement même de la notion de droit : la qualité de personne.

Faire de cette question une affaire de convention, c'est admettre que n'est une personne, sujet de droits, que celui qui est reconnu comme tel. Or c'est là ce qu'il faut récuser comme étant le principe des pires injustices. Ou alors il faudra renoncer, à considérer comme un progrès que notre droit ait aboli des institutions comme l'esclavage ou

l'exposition des petits enfants. Quel crime commettaient les maîtres de l'Antiquité, ou les pères de famille de Sparte ou de Rome, quel crime commettaient les nazis en exterminant les Juifs, s'il revient aux hommes de décider qui est un homme et qui ne l'est *pas* ? A ce jeu, les plus forts décideront toujours pour les plus faibles, ce qui revient à dire qu'à ce jeu, le droit risque finalement de se détruire lui-même.

Ce risque n'a pas échappé au législateur qui a cherché une parade à l'incohérence. C'est ainsi qu'en France, le Conseil Constitutionnel a décidé, le 15 janvier 1975, que la loi sur l'avortement ne mettait pas en cause le droit à la vie. Depuis, c'est au Comité National d'Éthique qu'il est revenu de proposer, dans son avis du 22 mai 1984, une solution théorique au problème éthico juridique : cette solution consiste à considérer que l'embryon humain n'est pas une personne à proprement parler, mais seulement une personne potentielle, un être humain en puissance ; dès lors, l'avortement ne peut plus être considéré comme un homicide, puisque l'embryon n'est pas vraiment un homme.

CETTE notion de personne potentielle pose un problème aux juristes parce qu'elle donne à l'embryon un statut intermédiaire qui n'a pas encore sa place dans les codes de lois ; mais elle est de plus en plus invoquée pour récuser le caractère véritablement humain de l'embryon. Que faut-il en penser ? Le philosophe se sent particulièrement sollicité puisque la notion d'être en puissance est une catégorie philosophique fondamentale et classique depuis Aristote.

Il faut d'abord souligner ce qui fait la vraisemblance d'une telle définition. Qui peut nier que les capacités propres de l'homme, celles qui le différencient spécifiquement des autres espèces animales, ne sont dans l'embryon qu'à l'état de virtualités ? Un œuf fécondé ne peut sans doute pas prendre la parole dans une assemblée pour dire son point de vue sur la question de son droit à la naissance. S'il en devient capable, c'est qu'il aura subi un long processus de transformation et de développement, physiologique et psychologique, processus qui l'aura conduit à pouvoir disposer de ces capacités proprement humaines que sont la conscience intellectuelle et son langage articulé, le raisonnement, la détermination volontaire de la conduite, mais aussi une certaine manière d'éprouver, voire de cultiver une gamme très riche de sentiments, inexistantes dans les autres espèces. Celui qui prend la parole et peut faire partager ses pensées ou ses passions n'est sans doute plus un œuf mais un homme fait. La logique paraît imposer la conséquence : avant d'être ainsi fait, et si l'on remonte au point de départ, il était un œuf, mais pas un homme ; avant d'être un homme accompli, ayant révélé en lui les propriétés de l'humanité, il n'était que virtuellement homme.

La notion d'être humain en puissance ou de personne potentielle paraît donc très facile à appliquer à l'embryon humain : il vit mais il n'a pas encore accédé à ce qu'il est convenu d'appeler la vie personnelle, faite de conscience de soi et de relation à autrui.

L'application de cette idée apparemment simple n'en est pas moins problématique. Être un humain en puissance ne peut s'entendre que par rapport à un état achevé, accompli, de l'être humain : un être en train de se développer est en puissance à l'état final de son développement. En toute rigueur par conséquent, l'être humain en acte doit être identifié à l'homme adulte, celui qui, d'une part, a terminé sa croissance, terme que la biologie situe, si je ne me trompe, vers la 26^e année, et d'autre part, a atteint un niveau de maturité psychologique et morale par rapport auquel beaucoup de soi-disant adultes paraissent rester en puissance plus tard qu'il ne faudrait. Même si l'on s'en tient aux données solides de la science biologique, on en conclura qu'il faut considérer comme un homme en puissance celui qui n'a pas terminé son développement : ainsi l'adolescent, son nom même l'indique, est encore un homme adulte en puissance ; l'enfant et le bébé aussi. Or le bébé, l'enfant, l'adolescent ont des droits personnels, à commencer par le droit à la vie. Il y a donc quelque contradiction à refuser ce droit à l'embryon sous prétexte qu'il n'est que virtuellement un homme accompli.

Dira-t-on que l'enfant et l'adolescent présentent déjà les traits caractéristiques de la vie personnelle de l'adulte : conscience de soi, communication par la parole, vie de relations, à la fois intellectuelle et affective. On répondra que le bébé ne présente pas encore ces caractères, auxquels il n'accède que peu à peu par l'échange des regards et des sourires. Il faut du temps avant qu'il puisse dire « Je », affirmer une volonté, tenir un raisonnement. Or pendant tout ce temps, ce bébé qui n'est qu'en puissance aux capacités de ceux qui ne sont encore eux-mêmes qu'en puissance à l'âge adulte, ce bébé est sujet de droits, à la vie, à l'hygiène, à l'éducation, à l'héritage, que sais-je encore ? Nous retombons dans la même contradiction que précédemment en refusant à l'embryon (1) ce droit de vivre qui est accordé au bébé. Ou alors il faut admettre que ce qui légitime l'avortement légitime aussi l'infanticide. Certains l'ont d'ailleurs déjà dit, et c'est logique : pourquoi pas ? C'est aussi une manière de supprimer la contradiction.

Ce qui du moins apparaît clairement, c'est que l'application de la notion d'être humain potentiel ne va pas sans contradiction. Il est

(1) La législation française stipule que l'enfant à naître a le droit d'hériter pourvu que la naissance intervienne dans un délai de 300 jours à partir de l'ouverture de la succession. Elle comporte donc la contradiction notable d'accorder à l'embryon le droit à l'héritage sans lui accorder le droit à la vie.

donc douteux que le Comité National d'Éthique ait trouvé là de quoi donner un fondement éthique cohérent à nos dispositions législatives.

MAIS ce n'est là, à certains égards, que l'aspect superficiel du problème. Ce qui, plus profondément, est en jeu, c'est en fait la définition même de la personne. A quels caractères faut-il se référer pour pouvoir dire que tel individu vivant est une personne, ou pour pouvoir dire, ce qui paraît impliqué dans la position du Comité National, à quel moment un individu vivant *devient* la personne qu'il n'était pas auparavant.

Nul ne contestera que le nom de personne serve à dénommer les hommes par opposition aux individus des autres espèces. C'est pourquoi l'on définit la personne par la possession des propriétés spécifiques de l'humanité que je citais tout à l'heure. Si l'on veut une définition synthétique, on retrouvera la bonne vieille définition philosophique de la personne comme « *substance individuelle d'une nature raisonnable* » dans la ligne de la définition grecque de l'homme comme « animal doué de raison ». Cette définition est classique, mais elle appelle deux remarques.

Premièrement, les capacités de l'homme englobées sous le concept de rationalité sont des capacités acquises : personne ne naît capable de tenir un raisonnement non plus que de maîtriser ses passions. Pour être une substance individuelle capable de pensée et de conduite rationnelles, *il faut d'abord avoir été une substance naturellement capable, capable par nature d'acquérir ces capacités.*

Deuxièmement, l'exercice de ces capacités, même chez celui qui les a développées en lui, n'est pas permanent, mais intermittent. L'homme repu qui fait la sieste n'exerce sans doute ni son intelligence ni sa volonté : par rapport à l'exercice des fonctions propres à l'homme, il est seulement en puissance, il n'en reste pas moins une personne humaine. On en dira autant de l'accidenté de la route tombé dans le coma : il ne perd pas sa qualité de personne pour avoir perdu la conscience, peut-être définitivement, et c'est pourquoi le SAMU s'empresse de venir l'assister, conformément à la loi.

Que l'on considère le caractère acquis des capacités rationnelles de l'homme, ou le caractère transitoire et intermittent de leur exercice, on aboutira à la même conclusion : la personnalité ne saurait se confondre avec l'exercice effectif de ces capacités. La conscience de soi est sans doute une propriété essentielle de la personne puisqu'elle lui permet de dire : « je ». Mais la personne n'en existe pas moins alors qu'elle n'exerce pas cette fonction, alors que cet exercice n'est pour elle que virtuel. En termes philosophiques, on dira que la capacité acquise d'exercer ces facultés ainsi que leur exercice effectif sont des accidents de cette substance qu'est la personne, non pas au sens d'événements fortuits plus ou moins fâcheux qui lui tombent dessus,

mais au sens de qualités qui viennent se surajouter à l'être même de la personne, lequel les précède et les rend possibles.

C'est pourquoi il est impossible de définir la personne par l'exercice des fonctions propres à l'homme et de dire par exemple : est une personne celui seulement qui a conscience de lui-même, qui parle, qui projette, qui décide, etc... On peut seulement dire : est une personne celui qui est naturellement capable d'exercer de telles fonctions, et donc d'abord naturellement capable d'en acquérir la capacité, si rien ne vient entraver son développement. Il est bien évident que la définition de la personne s'applique alors à l'embryon humain, car il est naturellement capable d'accéder à la rationalité, si aucune cause extérieure ne vient empêcher son développement, et surtout si on lui en laisse le temps.

On s'en convaincra si l'on analyse plus profondément de quelle manière un embryon est en puissance à l'humanité. Il y a bien des manières d'être en puissance à quelque chose. Si je prends un morceau de bois d'une certaine taille, je peux en faire au choix des planchettes, des allumettes, un saladier, une Sainte Vierge, ou plusieurs de ces choses à la fois, entre autres. Le morceau de bois est en puissance à tout cela parce qu'il n'est par nature destiné à devenir aucune de ces choses en particulier.

Il n'en va évidemment pas ainsi de l'embryon. S'il est issu de cellules reproductrices humaines, pourvu que son développement ne soit pas interrompu, il deviendra un homme et rien d'autre. D'après ce que nous savons aujourd'hui, il apparaît très superficiel de dire que la spécificité de l'homme apparaît peu au stade embryonnaire. La biologie nous a appris que la similitude entre les embryons des diverses espèces est seulement extérieure. A l'intérieur de l'oeuf fécondé, et puis de chaque cellule de l'embryon, il y a le code génétique propre à chaque espèce, dans lequel il y a tout ce qu'il faut pour que l'individu développe les organes de l'espèce, et par suite exerce les fonctions que ces organes rendent possibles. Il y a dans un zygote, un oeuf fécondé, humain, tout ce qu'il faut pour qu'il devienne naturellement un homme et pas autre chose, de même qu'il y a dans un zygote de chimpanzé tout ce qu'il faut pour qu'il devienne un chimpanzé et pas autre chose.

On voit ici que la biologie contemporaine permet sans doute d'affirmer plus que ce qu'elle affirme elle-même. Car elle a décelé dans le détail de notre organisme ce qui assure la continuité de notre être depuis notre conception, à savoir notre code génétique personnel. La biologie nous fait savoir que cette structure propre à chacun de nous, qui continue de commander tout notre métabolisme lorsque nous sommes adultes, était déjà là, identique, dans l'oeuf fécondé que nous avons été. Plus que jamais, *la biologie permet d'affirmer scientifiquement que c'est bien le même individu qui était là présent au ventre de sa mère et qui est encore là, devenu adulte ; et que cet individu possédait dès le départ le principe de développement dont les*

capacités spécifiquement humaines ne sont jamais que le résultat. Si donc il était en puissance à l'exercice de ces facultés, il n'était pas en puissance, mais bien effectivement et en acte l'individu qu'il a continué d'être, et un membre à part entière de l'espèce humaine ayant la même vocation naturelle que ses semblables, vocation inscrite matériellement dans sa structure génétique.

Comment dès lors peut-on prétendre respecter les droits de la personne chez l'individu adulte sans les respecter chez l'individu embryonnaire que tout adulte a été d'abord ? On est exposé ici à une sérieuse inconséquence. Car pour être un adulte sujet de droits, capable de les revendiquer et de les respecter, il a fallu d'abord avoir été un embryon humain à qui on a permis de survivre. Il a fallu non seulement disposer d'un code génétique humain dès sa conception ; il a fallu en outre que personne ne décide de mettre fin à la vie embryonnaire que l'on menait, à une époque où l'on n'était pas encore en état de revendiquer un droit. Il n'y a donc aucun sens à revendiquer les droits de la personne adulte sans revendiquer le droit à la vie de l'embryon humain, puisqu'aussi bien les premiers ne peuvent même pas avoir d'existence sans que le second ait été reconnu et respecté.

IL apparaît ici qu'il y a une immense hypocrisie dans la revendication actuelle des Droits de l'Homme. Leur déclaration continue d'être considérée comme la charte morale indiscutable à laquelle les individus et les peuples peuvent en appeler, y compris contre l'autorité de l'Etat. Mais l'on oublie partout que les hommes ne peuvent « naître libres et égaux en droits », que si on leur a d'abord reconnu le droit de naître, car la naissance de chacun est plus que jamais à la merci du libre-arbitre des autres. Ainsi le droit qui est revendiqué d'un côté se trouve d'un autre côté constamment nié dans ce qui devrait être considéré comme son principe, sa condition fondamentale.

Cette hypocrisie est aujourd'hui partout répandue, et les nations libérales ne peuvent se vanter de faire mieux sur ce chapitre que les régimes autoritaires ou collectivistes. Il faut toute la simplicité d'âme d'une Mère Térésa pour oser clamer à la face des nations, très précisément à l'Assemblée Générale de l'ONU, que « l'avortement est aujourd'hui le principal obstacle à la paix » ; en quoi elle fait preuve non pas tellement d'une fidélité ni d'un courage exceptionnels, mais d'abord et surtout d'une logique, d'une profondeur et d'un réalisme qui sont malheureusement devenus l'exception.

On entend dire aujourd'hui que la liberté, la solidarité, la tolérance ne se divisent pas. On devrait en conclure que le droit à la vie, qu'elles présupposent, ne se divise pas non plus. Or ce qui peut avoir droit à la vie c'est l'homme vivant, Monsieur de Lapalisse n'aurait pas dit

mieux, mais un embryon humain est un vivant humain, et non pas un vivant d'une espèce quelconque. Quelle cohérence y a-t-il à vitupérer le racisme et l'apartheid au nom de la communauté génétique de l'espèce, et à faire en même temps du droit de naître une affaire d'appréciation personnelle ?

Cette incohérence, si elle est la plus évidente, car la plus grossière, n'est ni la seule ni la plus profonde que l'on rencontre sur le sujet qui nous occupe.

Ceux qui n'admettent pas que l'embryon humain est une personne devraient prendre en considération certaines implications logiques de leur position. Elle revient en effet à considérer qu'un individu humain n'est pas naturellement une personne : il commence par être un individu puis devient une personne. Je laisse ici de côté la difficulté de déterminer le moment auquel se fait l'accession à l'humanité plénière ; quel que soit ce moment, il y a passage à un statut ontologique nouveau, littéralement, à un nouvel être, même si ce n'est pas un nouvel individu. Celui qui devient une personne acquiert véritablement une nouvelle essence au-delà de son essence naturelle d'être vivant. Sinon, comment comprendre que ce qui était dépourvu de toute dignité devienne subitement digne de respect et sujet de droit ; comment comprendre que ce qui était simple objet et moyen manipulable à volonté devienne sujet et fin en soi ?

A moins de considérer la notion de personne comme une pure fiction, et de vider du même coup le droit de sa substance, il faut bien admettre que la qualité de personne est une réalité, et une réalité que l'on considère comme essentiellement autre que l'individualité naturelle, puisque leur séparation a été posée en principe.

Or ceux qui posent ce principe en tirent volontiers les conséquences éthiques et juridiques que l'on sait, mais ne s'intéressent guère à des conséquences d'un autre type. Si en effet la personnalité vient à l'homme et le transforme d'individu en personne, il conviendrait de s'interroger sur la cause de cette transformation. Cette question n'est jamais posée, peut-être parce que la réponse est embarrassante. Dès lors en effet qu'on a séparé la personnalité et l'individualité naturelle, il devient difficile de trouver une cause naturelle de l'accession à la personnalité. Par quel miracle le développement naturel du programme génétique porté par l'ADN pourrait-il faire que l'homme devienne à un moment donné tout autre chose que ce qu'il était auparavant, tellement autre chose qu'à partir de ce moment-là, il est considéré autrement que tout autre objet du monde naturel ? Par quel miracle ?

Ou plutôt : ce ne peut être que par un miracle que la personnalité advient à un homme qui ne la possédait pas par nature. Si les traits caractéristiques de la personne étaient considérés comme les suites naturelles du programme génétique, on identifierait la qualité de personne à la possession de ce programme. La séparation des deux

implique d'elle-même que l'accession à la qualité de personne ne peut résulter du développement naturel du programme. Comment dès lors éviter la conséquence que ce qui n'est pas un effet naturel doit avoir une cause non-naturelle, en clair une cause surnaturelle ?

Pour dire les choses brièvement et crûment : comment ne pas admettre, si l'individu humain n'est pas une personne par nature, qu'il devient une personne par création ? Ceux qui nient la personnalité originelle de l'embryon humain ont en fait une position équivalente à celle de certains grands théologiens médiévaux, et au premier chef saint Thomas d'Aquin, pour qui en effet l'âme humaine complète, l'âme intellectuelle, n'advenait à l'homme qu'à un certain stade de la gestation, dont la détermination précise restait pour lui douteuse. Or la chose était pour saint Thomas pensable, dans la mesure où il admettait que l'âme spirituelle était créée par Dieu, et communiquée à l'homme par cet acte de création : c'eût été pour lui une faute contre la logique que de ne pas assigner une cause surnaturelle à ce qui ne résulte pas de la seule nature ; seule en effet l'existence d'un créateur permet de comprendre qu'une telle chose vienne à être. Saint Thomas évitait ainsi une inconséquence que nos contemporains n'évitent pas toujours : celle qu'il y a à concevoir la venue à l'être d'une personne comme quelque chose de littéralement sur-naturel, sans lui assigner une cause autre que la nature, censée exister seule.

Si dès lors on veut éviter cette inconséquence, si l'on accepte les implications logiques de la scission entre personnalité et individualité naturelle, on sera évidemment amené à récuser les conclusions éthiques et juridiques qui sont habituellement tirées de cette scission. S'il y a un créateur, si l'embryon humain est destiné par création à recevoir l'âme spirituelle, créée, qui fera de lui une personne, on admettra difficilement qu'il est licite de supprimer à volonté un tel être puisque cela apparaîtra tout simplement contraire à la volonté divine. Tout cela n'est pas affaire de foi mais de logique.

Nous sommes donc devant un dilemme : que l'on admette ou non que la personnalité appartient par nature à l'individu humain, cela revient au même, à savoir qu'il a droit au respect éthique et à la protection juridique aussitôt qu'il existe.

ON voit combien il est faux de dire, comme on l'entend souvent, qu'une telle conception ne peut être admise que par ceux qui partagent la foi catholique. Sans doute l'Eglise catholique a-t-elle fait sienne cette conception. Mais il est absolument faux que la foi lui soit présumée. On serait bien en peine de trouver dans la Révélation quoi que ce soit de précis à son sujet, et lorsque le magistère de l'Eglise en parle, c'est toujours d'abord du point de vue du droit naturel, car c'est seulement de ce point de vue qu'il peut y

avoir une discussion avec ceux qui ne partagent pas la foi catholique, et, sur ce terrain, ce n'est pas l'Eglise qu'il faut taxer d'illogisme.

S'il était vrai, mais ça ne l'est pas, en dépit d'une certaine désinformation médiatique, que l'Eglise catholique est seule à penser comme elle pense, il faudrait s'interroger sur le fait étonnant qu'une institution religieuse serait seule à revendiquer les fondements naturels de la solidarité morale entre les hommes : à quoi servirait donc la laïcité de l'Etat si ceux qui en reçoivent la charge se révélaient incapables de défendre, en théorie et en pratique, les droits qui fondent sa légitimité ?

Bref, en ce qui concerne le droit de naître, et toute révérence gardée envers l'Eglise et ses pasteurs, je pense qu'elle n'a en tant que telle rien de particulier à dire. Il s'agit d'une question philosophique dans laquelle le dogme n'a pas à intervenir, et il y a, somme toute, bien assez d'arguments rationnels pour donner à cette question une réponse que les chrétiens, comme les autres, peuvent recevoir comme vraie plutôt que comme spécialement chrétienne.

Si les chrétiens ont à apporter quelque chose de spécifique ici, c'est peut-être plutôt d'aller puiser dans la charité les énergies nécessaires pour endiguer le mal qui se déchaîne. Le devoir de vérité est évident et nécessaire, car on ne libère personne en lui disant que son crime n'en est pas un. Mais il y aurait peut-être un peu de pharisaïsme à se contenter de cela, et, sur le plan social, de tout attendre d'un retour à une législation moins laxiste, voire punitive. Le devoir de vérité est en lui-même douloureux à satisfaire, non pas bien sûr pour le philosophe qui prêche à des convaincus, mais lorsqu'il s'agit d'affronter sur le terrain des situations difficiles. C'est pourquoi ce devoir appelle certainement de lui-même l'exercice d'une vraie miséricorde. Non pas cette parodie de miséricorde qui consiste à passer l'éponge. Mais cette miséricorde active qui propose d'autres solutions que l'avortement à ceux et celles qui sont tentés d'y recourir. Une telle miséricorde, intelligente plutôt que larmoyante, doit trouver à s'exercer jusque sur le terrain législatif où, comme le disait récemment un ami juriste, il conviendrait de rendre l'avortement moins attrayant, non pas seulement par la dissuasion répressive, mais par l'invention de solutions de rechange.

Je voudrais maintenant conclure en répondant à ma double question initiale : qu'est-ce qu'une personne et qui est une personne ? Il n'y a aucun sens à dire que l'embryon n'est pas une personne ayant droit à la vie, sous prétexte qu'il n'est humain qu'en puissance, car pour devenir un homme accompli, il faut appartenir à l'espèce humaine, il faut être un homme pour être en puissance à l'humanisation ; et cette appartenance à l'espèce, la biologie nous enseigne qu'elle est décelable et vérifiable dès le premier état de l'être humain. La philosophie n'a rien d'autre à faire ici qu'à recevoir cette leçon de la biologie et à en développer les conséquences ; si la personne est le nom propre de l'être humain en tant que tel, alors

l'embryon est une personne dès sa conception. C'est pourquoi il est absurde de considérer l'homme fait comme une personne humaine sans considérer aussi comme tel l'embryon qu'il a d'abord été. Et il n'est pas moins absurde de revendiquer des droits pour l'homme et pour la femme sans revendiquer d'abord ce droit de naître qui rend les autres possibles.

LA philosophie nous met donc devant une alternative : Ou bien l'on reconnaît que l'appartenance génétique à l'espèce est le seul critère objectif, indépendant notamment de toute forme de croyance, d'après lequel un individu peut et doit être considéré comme une personne. On admettra alors que le droit de vivre est pour l'embryon un droit naturel, une exigence sans laquelle il ne pourra accomplir sa vocation naturelle à l'humanité.

Ou bien l'on cherche à s'affranchir de ce critère objectif et l'on se condamne à déterminer arbitrairement à partir de quand un individu engendré par une femme et un homme devient une personne humaine. On livre alors des vies innocentes à un arbitraire dont les effets ont déjà dépassé de loin ceux des tyrannies les plus meurtrières que l'histoire ait connues.

Michel NODÉ-LANGLAIS

Michel Nodé-Langlois, né en 1951, marié, cinq enfants. Ecole normale supérieure en 1971. Agrégation de philosophie en 1975. Maîtrise sur la théorie de la connaissance de saint Thomas d'Aquin. Prépare une thèse sur la signification métaphysique de la logique d'Aristote. Professeur au Lycée Pierre de Fermat, à Toulouse (Première Supérieure).

Alain BESANÇON

Qui est César ?

COMMENT l'histoire a-t-elle interprété la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ? » Le mot qu'il importe de préciser est César. Il signifie le pouvoir politique. C'était aux yeux des Juifs le « type » de la domination illégitime qui pesait sur le peuple élu. Mais aux yeux du monde romain, dont faisait partie la Palestine juive, cette domination avait aussi une légitimité qu'une partie des Juifs reconnaissait. Au temps du Christ en effet, elle avait déjà reçu une justification philosophique. Elle commençait à s'organiser en culte religieux obligatoire, le culte impérial. César, dans cette conception, ce sont les buts qu'une société humaine organisée peut se donner. La paix, la justice, la défense de l'empire, — c'est-à-dire de *l'œcoumène* — trouvent en César leur centre et pour ainsi dire leur incarnation.

Quand Celse polémique avec les chrétiens, il leur reprochait de se dire étrangers au monde et en même temps de profiter de l'ordre social et politique. Ils devraient, dit-il, payer un tribut d'honneur aux empereurs qui veillent sur cet ordre : « *Autrement ils paraîtraient singulièrement ingrats envers ces êtres supérieurs, car il est injuste de participer aux biens dont ils disposent et de ne leur rendre aucun hommage en retour* » (ch. 110).

En réponse les chrétiens pouvaient faire observer qu'ils rendaient cet hommage : ils priaient pour l'Empereur, même s'il s'appelait Néron, Caligula ou Dioclétien. Ils priaient pour lui parce que son pouvoir — sa « *potestas* » — venait de Dieu et qu'il était légitimé par la conservation de la société, du corps politique, même si, par haine du nom chrétien, il incarnait aussi la puissance antichristique. Mais l'adoration, ils ne pouvaient l'adresser qu'au vrai Dieu. Ils rendaient ainsi à chacun ce qui lui était dû, selon l'adage fondamental du droit, confirmé par le Seigneur : *suum cuique*.

QUAND l'empereur fut devenu chrétien et que l'antichrist se rangea, au moins formellement, sous l'obéissance au Christ, le même principe régla les rapports de l'Église et de l'Empire.

En Orient, où l'Empire avait gardé toute sa force, l'Église maintint l'idéal de la « symphonie ». En Occident, elle gagna de haute lutte une indépendance plus assurée. Mais, étant saufs les droits du spirituel, elle finit par accepter les droits du temporel. A ses meilleurs moments elle ne contesta pas la légitimité du pouvoir établi, pourvu qu'il laisse un espace où le sujet, obéissant en toutes choses au prince, demeurerait libre de rendre à Dieu ce qui lui était dû, tant pour le culte que pour les moeurs.

Une fois que le peuple juif eut perdu son indépendance, le « *Rendez à César* » signifiait obtenir un statut tel que le peuple put rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Il payait un impôt, subissait une limitation de souveraineté, moyennant quoi il demeurerait libre de vivre sous la Torah. Quand il perdit sa terre, et qu'il fut contraint à la dispersion, il dut renégocier son statut dans des conditions moins favorables. Il mena alors une vie en partie double : comme juif, derrière la haie de la Torah, et comme sujet loyal pour qui, selon l'adage talmudique, « *la loi du pays est la Loi* ».

Cette situation put durer des siècles, elle n'empêcha pas le juif de crier : « *L'an prochain à Jérusalem* ». Il vécut sa condition comme un exil (*galuth*). Le peuple en effet n'est tout à fait libre et ne peut suivre exactement la Loi que sur la Terre de la promesse. Il peut donc, comme il le fit pendant ces siècles, s'abstraire de la politique générale, celle-ci ne le concernant que dans la mesure où elle l'expose à la persécution. La politique reprend ses droits, mais à l'intérieur du peuple, et dans le cadre déterminé par la loi et la jurisprudence talmudique. Même l'État laïque d'Israël ne s'est pas jugé capable de se donner une constitution : elle ne saurait être en effet autre que la Torah.

L'ÉGLISE, elle, ne porte pas de loi enveloppant tous les aspects de la vie des hommes. C'est le prince qui fait la loi, et que ce prince soit chrétien — ce qui arrive après la conversion de Constantin — ne simplifie pas les choses. D'abord, il n'est pas entièrement chrétien, étant un païen converti, et presque tous les chrétiens sont dans ce cas. Ensuite il n'a pas à l'être, car sa fonction reste celle de l'empereur païen : assurer selon des vues humaines le bien commun des sujets, dont il n'a pas forcément à connaître s'ils sont chrétiens ou s'ils ne le sont pas. Voudrait-il les conduire au christianisme, la législation ne saurait être coercitive sans cesser d'être chrétienne. L'augustinisme politique — le *compelle intrare* — trouve assez vite ses limites morales.

Autrement dit, l'Église est condamnée à faire de la politique. Elle doit le faire pour elle-même, « *more judaico* », pour assurer son statut et sa liberté interne. Elle doit le faire en général à cause de sa

mission. Ayant vocation à prendre en charge tous les hommes, chrétiens ou non, elle ne peut se désintéresser de leur sort. Elle doit le faire enfin pour des raisons théologiques, parce qu'elle considère l'homme dans sa nature humaine, donc dans sa qualité d'animal politique, et qu'en vertu de l'Incarnation, c'est cette nature complète qui a vocation du salut.

Mais la politique est un art incertain. L'Église, ou l'homme politique chrétien, ne dispose d'aucun privilège de clairvoyance. Elle n'est jamais assurée de déterminer clairement l'intérêt général ni même son intérêt particulier. Dans l'histoire des avancées et des reculs de la chrétienté, nous constatons le caractère décisif des interventions politiques bonnes ou mauvaises. Si l'Église manqua sa mission en Perse, en Chine, au Japon, si elle la réussit chez les barbares du Nord de l'Europe, chez ceux de l'Amérique et de l'Afrique, c'est en grande partie à cause de décisions politiques, bonnes ou mauvaises. Si la moitié de la chrétienté passa à l'Islam en moins d'un siècle, c'est en dernière analyse à cause de la politique de l'empire chrétien.

IL est arrivé que la politique envahisse à ce point l'Église qu'elle en soit défigurée. Souvenons-nous de la situation du XV^e siècle où l'Église était opprimée par les princes et opprimait à son tour, où le clergé était pénétré par les vicissitudes de la politique profane et celle-ci gangrenée par un clergé politicien. Alors se présente une tentation : l'abandon de la politique. Que l'Église s'extrait définitivement de toutes ces compromissions pour vaquer uniquement aux affaires du Père ! Qu'elle laisse le monde aller son train ! Cela peut être considéré comme une exagération de l'augustinisme. Le gouvernement humain est un *latrocinium*, une caverne de voleurs, dont le maître est Satan.

Cette tentation a travaillé également les Églises issues de la Réforme et l'Église romaine, et la ligne de faille passe dans chacune. Luther et les « spirituels » franciscains sont d'accord pour abandonner le monde profane aux princes, finalement au Prince de ce monde. La liberté selon Luther est intérieure et l'Église est invisible. Ignace et Calvin, au contraire, s'entendent à recourir à toutes les ressources de la politique. Quand Ignace écrit deux lettres différentes afin de remettre au Pape seulement celle qui convient à son humeur du moment, il agit politiquement selon la tradition la plus classique. Suarez, opérant sur saint Thomas l'aggiornamento que Machiavel avait rendu nécessaire, dessinera un peu plus tard les contours de l'art politique où excelleront un Richelieu, un Mazarin, un Urbain VIII.

Mais encore une fois l'art politique est difficile, et la foi chrétienne n'assure aucune infailibilité. Telle décision, qui semble bonne à court terme, peut tourner plus tard à la catastrophe. C'est un homme d'Église, Retz, qui a affirmé que la politique n'est pas un choix entre le bien et le mal, mais entre le mal et le pire. C'est un art ambigu,

compromettant et l'on conçoit que l'Église russe, la seule Église orthodoxe qui n'eût pas été asservie par l'empire ottoman, se soit laissée asservir par l'État. Elle se rangea, selon des modalités particulièrement humiliantes, à une sorte d'hyperluthéranisme, qui, croyait-elle, lui laissait la disposition des choses célestes. A cette capitulation, l'Église catholique ne pouvait consentir. Elle ne cessa jamais de faire de la politique, bonne ou mauvaise.

NOUS n'avons pas à en faire toute l'histoire. La principale difficulté rencontrée par l'Église au XIX^e siècle, a été l'avènement progressif des nouveaux régimes, en marche lente et accidentée vers la démocratie moderne. L'Église avait tissé des liens étroits et séculaires avec les monarchies. Peut-être n'a-t-elle pas su s'en dégager à temps. En France, en Italie, en Espagne, l'Église, tantôt représentée par le Pape, tantôt par les évêchés locaux, a plutôt cherché à empêcher l'avènement du régime politique nouveau — laïque, démocratique, libéral, souvent anti-clérical et anti-chrétien — plutôt qu'à s'y garantir une place décente et acceptable. Elle y parvint plus facilement dans les pays anglo-saxons (d'abord aux États-Unis), en Belgique et dans les Pays-Bas. Mais le point remarquable, est que la conscience historique a déplacé la critique, de l'action politique à l'action sociale de l'Église. Celle-ci a été accusée d'avoir pris le « parti des riches », d'avoir composé avec le « capitalisme » et d'avoir « perdu la classe ouvrière ». Or, un examen des faits montre tout autre chose. L'Église a au contraire été animée précocement par le souci « social ». Elle était d'autant plus sensible à la misère populaire, qu'elle la rencontrait quotidiennement dans les établissements de charité, les hôpitaux, les prisons, les écoles. Si les ouvriers se sont détachés de l'Église, ce n'est pas parce que celle-ci les abandonnait, mais plutôt parce que, dans leur désir d'ascension sociale, ils imitaient l'irréligion des classes supérieures ou retournaient contre elles leur ancien esprit révolutionnaire. Ainsi l'analyse politique qui aurait dû être sévère pour la date trop tardive du « ralliement » à la République, pour la maladresse à négocier le statut de Rome, ou pour les bévues de l'Affaire Dreyfus, a été déviée vers une analyse de type socialiste qui occultait la véritable faiblesse de la politique catholique. Ce diagnostic erroné pèsera sur la conscience et sur l'action politique de l'Église au XX^e siècle.

ES fautes en politique sont plus visibles que les succès. Il n'est pas question de porter un jugement global sur la politique de l'Église au XX^e siècle. Mais rien n'empêche de chercher à mettre le doigt sur son erreur principale.

Cette erreur, je la définirai ainsi : l'Église, désireuse selon sa tradition de rendre à César ce qui lui est dû, s'est trompée et, croyant

rendre à César, rendait en fait à ce qui n'était plus César, et à qui rien n'était dû.

César symbolise le projet politique normal des hommes : constituer une société, la défendre, assurer la paix civile, l'organiser selon les normes du droit. Ce sont des buts limités et imparfaits, puisqu'ils ne prétendent pas conduire les hommes au salut. Ces buts ne peuvent être atteints que relativement, laissant une grande part à l'injustice et à toutes les conséquences du péché tant des gouvernants que des gouvernés.

Or le XX^e siècle a vu se lever des pouvoirs politiques qui s'assignaient des buts différents. Ils prétendaient anéantir les rapports sociaux existant pour construire une société parfaite. Ils obéissaient à une doctrine qui prétendait localiser le siège du mal et donner les recettes pour l'éradication définitive du mal. Ils se donnaient tout pouvoir pour atteindre ce but. La morale comme le droit étaient suspendus à la doctrine et instrumentalisés par rapport au grand dessein. Ainsi il était permis de tuer et c'était même une obligation si, par l'élimination des « ennemis », on se rapprochait de l'avènement promis.

Au fondement de ces nouvelles dominations, se place *l'idéologie*. C'est une formation intellectuelle nouvelle, qui naît de la *concaténation* de deux courants. Le courant gnostique, aussi ancien que le christianisme, lui apporte le mépris du monde créé et de la société établie. L'univers est le siège d'un conflit inexpiable entre deux principes, l'un bon, l'autre mauvais. La tâche de l'initié gnostique est d'opérer le discernement entre les deux principes, de reconnaître leur présence et leur action derrière les phénomènes mouvants de l'histoire, enfin d'assurer le triomphe du bon principe et de fonder sur lui de nouveaux cieux et une nouvelle terre. L'autre courant est la science ou ce que l'idéologue croit être la science. Il lui est demandé d'apporter la certitude propre aux opérations véritablement scientifiques, de façon qu'elle garantisse la validité du système gnostique. La science dépouille la gnose de son caractère religieux, ou plutôt l'enfouit et la rend invisible à l'idéologue lui-même. C'est conformément aux lois de la nature que jaillira la rédemption du monde et l'idéologue croit qu'il se contente d'appliquer les lois immanentes qui le gouvernent. En fin de compte l'idéologie s'analyse comme une corruption simultanée de la religion et de la science. De la religion, parce que la foi est prétendument infusée par un système pseudo-rationnel, et de la science, qui transportée hors de l'ordre où elle obtient la certitude, n'est qu'imposture et charlatanisme.

JE viens de décrire le fondement des deux dominations de type nouveau qu'offre l'histoire du XX^e siècle, le communisme marxiste-léniniste et le nazisme hitlérien. Mais comment l'Église a-t-elle pu se faire partiellement piéger par l'un et par l'autre ?

Dans les années vingt et trente, l'Église a vivement senti la menace du communisme et par la voix de ses Papes l'a condamné solennellement à plusieurs reprises. Première victime désignée, elle a été plus lucide sur ce point que la plupart des autorités séculières. Toutefois, une légère erreur de perspective l'a empêchée de pousser l'analyse à son terme : l'Église voyait dans le communisme léniniste l'aggravation et le prolongement monstrueux de ce qu'elle avait déjà reconnu, quelquefois exagérément, comme mauvais : le socialisme social-démocrate, et antérieurement le libéralisme démocratique moderne. Elle n'a pas compris à temps la radicale nouveauté, l'originalité absolue de la domination communiste. Cela est visible même dans la plus profonde condamnation du communisme qu'ait publiée un pape, l'encyclique *Divini Redemptoris* de 1937.

Dans la même semaine, Pie XI publia *Mit Brennender Sorge*, qui condamnait le nazisme. Or cette encyclique souffrait de la même imperfection : elle ne décelait pas suffisamment la radicale nouveauté du nazisme. Celui-ci était mis en ligne avec des régimes comme le fascisme italien, le franquisme espagnol, le salazarisme portugais. Ces régimes autoritaires, totalitaires parfois en paroles, corporatistes, n'étaient certes pas bons, mais l'Église en « rendant à César » avait composé avec eux et signé des concordats. Or, sans tenir compte de la perversité nouvelle du nazisme, l'Église avait signé un concordat avec Hitler et maintenant le regrettait amèrement. La guerre, le souci de l'Église allemande, la crainte justifiée du communisme, entrava considérablement la liberté d'action et de jugement de l'Église. On put lui reprocher après la guerre le silence relatif qu'elle avait observé sur certains crimes du nazisme, et notamment sur le plus effrayant de tous et celui qui aurait dû toucher le plus vivement l'Église dans sa racine israélite, l'extermination du peuple juif, foyer du mal dans la doctrine nazie. Une erreur en apparence minime — le concordat avec Hitler — comme il arrive en politique, avait tourné au désastre. L'Église en Europe sortait de la guerre dans une position morale affaiblie devant son adversaire communiste plus puissant que jamais.

On ne saurait trop admirer alors la politique de Pie XII. Dans cette situation périlleuse, il maintint fermement la condamnation, tout en ralliant, plus franchement que l'Église ne l'avait encore fait, le régime moderne et la démocratie. Sous son inspiration, des hommes d'État catholiques, aussi remarquables que Gasperi, Adenauer, Robert Schuman, réussirent à construire l'ordre pacifique et prospère sous lequel l'Europe vit encore.

C E rétablissement était cependant assez précaire. En effet, sous la pression du communisme, sous la pression de la culture dominante du monde intellectuel européen, quelques idées fausses prirent racine dans l'Église et furent reçues comme des évidences. A savoir :

1) une classification fautive des régimes politiques du XX^e siècle. Au lieu de la classification correcte : a) régimes démocratiques libéraux ; b) régimes autoritaires (fascisme, franquisme, etc.) ; c) régimes totalitaires : nazisme *et* communisme — on accepta la classification proposée par la pensée communiste : a) régimes capitalistes libéraux ; b) régimes capitalistes fascistes (fascisme, franquisme, *et* nazisme) ; c) régimes socialistes.

2) une classification fautive des régimes sociaux. Au lieu de la classification correcte : économie de marché et société libre, asservissement du système de production et de la société par le PartiÉtat, on accepta la division : capitalisme/ socialisme. C'est-à-dire que conformément à l'idéologie marxiste-léniniste, on accepta :

- a) de subsumer sous le concept de *Capitalisme* l'ensemble des rapports économiques et sociaux du monde non communiste.
- b) de subsumer sous la définition idéologique de *socialisme* (socialisation des moyens de production) le système de production en vigueur à l'Est et de considérer que le régime communiste qui anéantit la société sous la dénomination idéologique du Parti, est l'expression d'une société de type nouveau, la société socialiste.

De la sorte, le socialisme léniniste n'est pas défini par ce qui le caractérise, son régime politique, mais par ce qui ne le caractérise pas, sauf dans sa définition idéologique mensongère : ses rapports sociaux et économiques.

3) l'idée d'*exploitation*, c'est-à-dire l'idée d'une « structure » vicieuse au fondement des échanges sociaux. La richesse provient d'un mécanisme injuste du partage économique. Cette *exploitation* gouverne le rapport socio-économique à l'intérieur des nations — ce qui condamne le profit et la répartition actuelle des salaires — comme entre les nations : la pauvreté de ce qu'on va appeler le Tiers Monde lui est attribuable presque entièrement.

Toutes ces idées — et il y en eut bien d'autres — sont entrées dans l'Église catholique par contagion du milieu ambiant. Dans l'Église, elles eurent leur vie et leur nuisance propres. Elles infléchirent la pensée jusqu'aux abords du dépôt de la foi. Bornons-nous à repérer l'action qu'elles ont eue sur ses positions politiques.

DANS les encycliques sociales du XIX^e siècle, le magistère avait pris l'habitude de condamner symétriquement le libéralisme (en tant que doctrine économique) et le socialisme. Cette condamnation symétrique s'est déplacée pour s'appliquer au « capitalisme » et au « socialisme », sans prendre garde à la nature idéologique et irréelle des concepts ainsi opposés. Le capitalisme est tenu pour mauvais, parce qu'il contient un principe d'injustice au profit des riches et aux dépens des pauvres. Cette injustice n'est pas le fruit des actes peccamineux des acteurs économiques, mais du

système économique lui-même. Le magistère parle ainsi de « structures injustes ». Le socialisme à son tour est tenu pour mauvais parce qu'il opprime l'initiative et la liberté des hommes et notamment parce qu'il se déclare athée et supprime la liberté religieuse. Cependant, le projet socialiste est crédité d'un effort vers la justice, et il est moins criticable en lui-même, dans sa « structure », que dans son application.

Un gouvernement communiste n'est pas inapte en principe, selon le Cardinal Glemp, à représenter le bien commun du pays. On lui demande seulement de respecter le droit des personnes et particulièrement la liberté religieuse. L'en supposer capable signifie qu'il n'est pas « intrinsèquement pervers », comme l'affirmaient Pie XI et Pie XII.

Au concile de Vatican II, le communisme n'a pas été condamné. La pétition en ce sens de plus de 400 évêques n'a pas été examinée ni discutée publiquement. Il semble qu'une tractation ait été passée entre le Vatican et les représentants de l'Église orthodoxe russe pour que cette condamnation n'ait pas lieu, en échange d'une présence de délégués du patriarcat de Moscou comme observateurs au Concile. Depuis ce moment (1962), non seulement tout rappel des condamnations antérieures a disparu des documents du magistère, mais le mot même de « communisme » n'a plus été prononcé.

A la place, on trouve l'expression « les idéologies » au pluriel, maintenant donc une diffusion vaguement symétrique du phénomène afin de ne pas nommer la seule idéologie structurée et virulente, l'idéologie marxiste-léniniste. On trouve aussi l'expression : les « deux matérialismes », l'un « pratique », qui désigne le « consumérisme » d'Occident, l'autre « théorique » qui désigne la doctrine du matérialisme dialectique. Il s'agit là d'un pur paralogisme. On subsume, sous le même concept de matérialisme, l'appétit exagéré des biens matériels qui existe à l'Ouest et qui existerait à l'Est si ces biens existaient, et d'autre part le « diamat » qui, en tant que doctrine dont procède le pouvoir politique en son projet, doit être considéré comme un idéalisme absolu. Il y a entre les « deux matérialismes » le rapport qui existe entre le chien qui aboie et le chien constellation.

UNE telle position entraîne par contre coup un rêve d'unité aussi utopique que la vision du monde qui le nourrit est fausse. Le Cardinal primat Wyszynski avait attiré l'attention du Concile sur la déchirure irrémédiable qu'avait introduite dans l'humanité la domination idéologique et ce qu'il appelait l'Etat du Diamat. Malgré cette mise en garde, la constitution *Gaudium et Spes* reflète par endroits la vision semi-teilhardenne d'un monde en marche vers « l'unification », « l'uniformisation » des coutumes, la montée d'un « nouvel humanisme », la « progression du sens de l'autonomie ».

C'est autour de ce même concile qu'a pris son essor un des mots les plus creux et les plus destructeurs de notre temps : *dialogue*. Que le dialogue soit le medium par lequel deux hommes de bonne foi cherchent la vérité, fort bien. Mais la fétichisation du mot à laquelle nous avons assisté signifie que le dialogue doit se maintenir à tout prix là où la vérité n'est plus cherchée en commun et où il ne reste plus que le combat, le témoignage et le martyre. Le Christ n'a pas dialogué avec Pilate ni avec le Grand-Prêtre.

L'impératif obstiné du « dialogue » traduit aussi un glissement des principes politiques classiques sur lesquels l'Église s'était depuis toujours reposée. Elle traduit l'idée humanitaire selon laquelle, pour reprendre une expression du Cardinal Glemp, « la vie est la valeur suprême ». Or la Bible et l'Église ont toujours considéré que la vie était un bien précieux, mais qu'elle devait pourtant être sacrifiée à des biens plus précieux encore comme le salut de l'âme et la confession du vrai Dieu. Davantage, l'Église a toujours justifié la guerre juste, le combat civique *pro amis et focis* ou tout simplement pour l'honneur. Ce glissement traduit encore l'idée tolstoïenne qu'il est mal en soi d'avoir des ennemis et qu'un vrai chrétien n'a que des amis. Dans l'Ancien Testament, l'ennemi est traité comme un ennemi. Le Nouveau conseille de traiter l'ennemi qui reste un ennemi, comme un ami, en considération de sa nature humaine et de Dieu qui agit avec ses ennemis de la sorte. Le tolstoïsme refuse même d'opérer la distinction ami-ennemi, et les range l'un et l'autre sous la bienveillance universelle. Dans cette conception, tenue faussement pour l'accomplissement sublime de l'enseignement évangélique, l'ordre naturel n'est pas accompli mais détruit par un ordre prétendument surnaturel. Elle convient à une situation où l'ennemi est tellement menaçant qu'il est en mesure d'interdire qu'il soit désigné et nommé comme ennemi.

De ce faisceau d'idées fausses et néanmoins habillées en idées chrétiennes sort une condamnation de l'action politique. Celle-ci en effet comprend nécessairement le choix des amis et des ennemis. Elle se continue par un combat au terme duquel l'ennemi est réduit, soit à l'impuissance, soit à l'accord sur des intérêts communs, auquel cas il cesse d'être un ennemi. Mais si on refuse le combat politique, il reste à se reconnaître vaincu, ou bien, si l'on a perdu même le courage de se reconnaître vaincu, à imaginer que l'accord reste possible sur les intérêts communs, bien que l'adversaire, en vertu de son idéologie, refuse de reconnaître qu'il existe un intérêt commun entre la partie de l'humanité qui a pour elle les promesses de l'histoire et la partie condamnée par cette même histoire. Son jeu sera de leurrer l'Église en lui proposant de faux intérêts communs — la paix et la justice, par exemple, étant entendu qu'elle interprète la paix et la justice comme la victoire du communisme.

SI l'Église se laisse acculer sur ce terrain, si elle s'interdit le combat politique, il lui reste à proposer un message infra-politique. Ce sera, adressée de préférence au monde « capitaliste », la doctrine sociale de l'Église, et en complément de celle-ci, adressée plus particulièrement au monde « socialiste », la nouvelle doctrine des droits de l'homme. On laisse ainsi entendre que la solution du problème politique se trouve dans les relations prépolitiques que nouent les hommes, dans l'éthique et les rapports sociaux. Le champ de bataille politique est donc évacué, c'est-à-dire laissé à l'adversaire. Comme il faut bien justifier théologiquement une telle démission, l'Église sera donc poussée vers la tentation spiritualiste dont sa tradition lui offre maints exemples, et dont: le caractère hérétique peut aller plus loin que tout ce qu'ont pu affirmer en ce sens Savonarole et Luther.

La simple paresse conforte également cette position. En somme, depuis la Révolution Française, les décisions politiques de l'Église ont été rarement heureuses. Elle a perdu presque partout son influence et son autorité politique. N'est-il pas tentant de se retirer volontairement d'un terrain d'où elle a été, malgré elle, méthodiquement chassée ?

AINSI, l'accumulation des échecs, le renoncement au combat là où il était le plus dangereux et le plus nécessaire, ont créé un vide politique. Il y a aujourd'hui un contraste étonnant entre la précision et la minutie avec laquelle le magistère aborde les questions les plus délicates de l'éthique sexuelle, et le vague où il laisse les fidèles dans les questions infiniment plus générales et fondamentales qui concernent le bien de la Cité. Il était inévitable que ce vide entraîne un appel d'air. En Amérique latine, où l'exemple communiste était loin mais où les injustices qui remplissent le monde ordinaire étaient proches et violentes, ce qui est entré est « la théologie de la libération ».

Pour un observateur extérieur, elle se réduit à un marxisme-léninisme, qui, au lieu d'évacuer franchement et honnêtement la foi chrétienne, se l'approprie et se l'asservit. Du point de vue communiste, la théologie de la libération constitue un progrès : cela rend le message idéologique plus assimilable et plus respectable dans les milieux qu'il faut gagner. C'est un progrès aussi de la falsification. Soljenitsyne a donné au communisme son véritable nom : mensonge. Ce mensonge est maintenant plus parfait quand au lieu d'attaquer ouvertement Dieu, son peuple et son Messie, il agit en leur nom et sous leur couvert.

POUR avoir manqué au discernement dans sa transaction avec César, l'Église, ou du moins certains de ses représentants, a perdu de vue ce qu'était au juste César et ne s'est pas aperçue

à temps qu'elle n'avait plus affaire à César, mais à quelque chose d'infiniment pire dont elle n'avait pas l'expérience. Peut-être d'avoir pris l'habitude, au XIX^e siècle, de gémir exagérément sur son sort et de noircir César, a favorisé cette méprise et lui a fait croire que le nazisme et le communisme confirmaient son diagnostic pessimiste, tout en lui faisant espérer qu'ils ne seraient pas plus mauvais en fin de compte que ces pouvoirs étatiques qui l'avaient déjà malmenée.

Cette méprise a eu cependant la conséquence de frapper l'Église de paralysie et de la forcer à un silence qui, devant des crimes comme l'histoire humaine n'en n'avait pas encore connus, pouvait être taxé de déshonorant. En outre, la méprise déréglait le sens politique classique de l'Église et la gênait pour rendre à César ce qui lui était dû, là où César demeurait César. D'où ces attaques intempestives contre la propriété, le profit légitime, le droit de défense et de guerre juste, où quelquefois l'Église s'est laissée aller dans le monde non communiste, sous la pression politique ou intellectuelle du monde communiste.

Mais comment appeler ce qui n'est plus César ? Il semble que son évolution récente, au Nicaragua d'abord, puis dans toute l'étendue du monde communiste, y compris en Pologne et jusque dans l'URSS fêtant le millénaire du baptême de Vladimir, qui consiste à capter les énergies religieuses, à subvertir la foi pour la mettre à son service, cette évolution rapproche l'Église de son expérience primitive et de la littérature apocalyptique qui l'exprimait. Dans les trois siècles de persécutions l'Église priaït pour César et dénonçait l'antéchrist. Quand il est avéré que César n'est plus César, mais s'est vidé dans un projet purement antichristique, plus rien n'est dû que le combat et le témoignage. L'acte authentiquement prophétique, par opposition au pseudo-prophétisme de la théologie de la libération, est l'acte courageux et sage de désigner l'adversaire par son nom.

Mais cet acte que nous attendons, doit être précédé d'une conversion de l'intelligence, ou plutôt d'une conversion à l'intelligence.

La maladie qui travaille l'Église, en effet, n'est pas le délabrement des mœurs ni le refroidissement de la charité, mais la paralysie intellectuelle. Devant l'ampleur des reconsidérations à effectuer, devant l'énormité des dangers qui apparaîtraient si elle faisait face à la situation comme elle est, l'Église se réfugie souvent dans un certain refus de penser. Or le désintéressement, la piété et toutes les autres vertus deviennent de fausses vertus si elles servent à esquiver le devoir d'intelligence. Le discours sur l'amour devient indécent s'il n'est pas accompagné d'un discours sur la vérité.

Ce que l'idéologie du XX^e siècle (communisme et nazisme) met en danger, c'est d'abord et avant tout la nature : la nature matérielle à travers les corps abîmés et détruits et la nature spirituelle à travers la

raison et la morale faussées et perverties. Telle est l'attaque principale et si elle porte aussi contre la religion, c'est parce que, en dernière analyse, la religion est un rempart de la nature.

IL ne faut donc pas accompagner d'un seul pas l'idéologie dans notre critique de l'ordre naturel. Si on le fait, on se place à équidistance de l'ordre naturel et de l'ordre contre nature installé par l'idéologie, et dans une opposition symétrique à l'un et à l'autre qui débouche sur l'utopie. A l'égard de l'ordre naturel, le jugement traditionnel porté sur son imperfection sera corrompu par la critique idéologique radicale qui vise à détruire cet ordre pour le remplacer par une nouvelle nature. A l'égard du monde idéologique, on protestera au nom de la contradiction entre la réalité sordide et les buts sublimes. Autrement dit on accordera au programme idéologique une bonne volonté selon l'ordre de la nature et, s'il est hostile à la religion, une insuffisance selon l'ordre de la grâce. Il suffira alors qu'il se déclare religieux (comme dans la théologie de la libération) pour que cette dernière objection tombe. En fait on aura consenti à l'anéantissement de la nature et donc de toute possibilité de grâce.

Si telle est bien la cible principale de l'idéologie, on voit immédiatement quels sont les alliés de l'Église. Elle n'en a pas de plus incertains que ceux qui (fussent-ils chrétiens) visent au sublime moral et au spiritualisme désintéressé. Elle n'en a pas de plus sûrs que ceux qui (fussent-ils agnostiques) aiment la création et la vérité pour la vérité.

Alain BESANÇON

Alain Besançon, né en 1932 à Paris. Marié, quatre enfants. Agrégé d'histoire, docteur ès-lettres. Enseigne l'histoire russe à l'École Pratique des Hautes Études (VI^e Section). Parmi ses publications récentes, signalons : *La confusion des langues. La crise idéologique de l'Église*, Calmann-Lévy, 1978 ; *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Julliard, 1985 ; *Une génération*, Julliard, 1987.

Georges CHANTRAINE

Qui est César ? Ouverture d'un débat

Cet article énonce une critique forte et rude de l'Eglise. Il vise juste, mais n'atteint pas toujours sa cible. La première notion à préciser est celle de politique. En fonction de la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, l'A. accepterait-il de ne pas considérer univoquement comme politique ce qui est l'accomplissement de sa mission par l'Eglise ? Ainsi la condamnation sans réserve du communisme comme idéologie n'entraîne pas la condamnation pareille de tout gouvernement communiste (p. 101) ; la condamnation du nazisme n'empêche pas forcément de faire un concordat avec l'Allemagne. Il faut distinguer entre l'idée — et sa caricature qu'est l'idéologie — et l'histoire, et d'abord entre la mission de l'Eglise et sa nécessaire répercussion politique.

Une seconde distinction mériterait d'être conservée : entre l'agir politique (mener la société à sa fin naturelle) et la prudence ou l'habileté, qu'on peut qualifier métaphoriquement de politique (distinction non observée à la p. 96, à propos d'Ignace de Loyola et de Calvin). Naturellement ces deux distinctions ne sont pas sans rapport. On peut, en effet, condamner l'idéologie et montrer de la prudence envers des idéologues. Besançon a raison de dire : il y a un martyr pour la vérité. Mais n'est pas martyr qui veut. Ne l'est que celui qui agit avec prudence pour ne pas l'être (cf. Cyprien).

Les trois déviations que Besançon dénonce à la page 101 sont justes dans le fond. Mais ce sont des déviations parfaites au niveau de l'idée. Dans l'histoire de l'Eglise, il faudrait montrer comment elles se réalisent. Or, dans les pages suivantes, pas une seule référence. P. 101, l'A. vise, je suppose, *Sollicitudo rei socialis*. Mais il exagère en dénonçant un pur paralogisme : un matérialisme sans Dieu existe bien des deux côtés. Mais il est vrai que le matérialisme du Diamat s'est érigé en absolu et qu'en ce sens il est pervers. Inutile de lui faire l'honneur de l'ériger en absolu, comme s'il pouvait devenir un genre sans contraire. C'est lui faire trop d'honneur !

Ce qui est dit du dialogue vaut de sa déviation, non du dialogue lui-même. Il importe de faire la distinction. Sinon, c'est toute la tradition

philosophique qui est emportée dans la critique et l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI. C'est trop.

La doctrine sociale de l'Eglise ne s'adresse pas, même de préférence, au monde capitaliste, ni la nouvelle doctrine des droits de l'homme au monde « socialiste ». Selon sa définition habituelle, la première considère l'homme dans sa relation au travail, et toutes les questions de justice. La seconde concerne la fin de l'homme telle que la société politique peut et doit la comprendre et la respecter. Des droits de l'homme ne définissent pas une situation prépolitique, mais ce qui s'impose au politique et qui est dit dans les termes politiques de l'Etat de droit.

Besançon me semble avoir interprété la critique adressée par le magistrat dans le courant du XIX^e siècle d'une manière qui l'affaiblit : dans le libéralisme politique (**B. dit à tort économique**, oubliant par exemple la condamnation de Lamennais) et dans le socialisme, l'Eglise hiérarchique a vu ce que B. appelle idéologie et totalitarisme et c'est même la raison — pas toujours réfléchie spéculativement — de l'opposition radicale de l'Eglise à ces « philosophies ». Au regard de son enseignement, le communisme léniniste et le nazisme sont plus des variétés politiques de doctrines déjà condamnées que des créations absolument neuves.

On ne peut ignorer non plus que le premier document concernant la théologie de la libération était une critique du marxisme, y compris de ses variétés historiques et politiques et que la notion des structures de péché y est critiquée.

Bref, l'article de Besançon me paraît d'un intérêt capital. Il soulève une question vive et importante. Mais pour qu'il porte et apporte quelque chose, il faudrait que l'A. définisse de manière plus adéquate la politique et son objet, qu'il montre sur les documents (au moins grâce à quelques exemples topiques) les trois déviations qu'il dénonce et perçoive mieux le sens des condamnations du libéralisme *politique* et du socialisme, qu'il montre ce que la doctrine sociale et celle des droits de l'homme peuvent avoir de mou, faute d'une pensée ferme sur les régimes politiques, les régimes sociaux et l'idée d'exploitation.

Georges CHANTRAINE

Georges Chantraîne. né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*. Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio et* membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Jean-Baptiste RINAUDO

Le linceul de Turin

Nouvelles hypothèses scientifiques et théologiques

A la suite de la publication par la revue anglaise *Nature* (1) des résultats scientifiques concernant la datation au carbone 14 du linceul de Turin, l'origine médiévale de ce linge a paru définitivement acquise. Les auteurs ont employé dans leur texte le terme « conclusion évidente » de préférence à « tout se passe comme si », formule traditionnelle et sans doute plus scientifique.

Mais tout est loin d'être évident concernant ce tissu mystérieux et l'image négative tridimensionnelle qu'il comporte. Cette datation médiévale ne fait qu'obscurcir davantage l'énigme fondamentale comment une telle image a-t-elle pu se former ? Tant que cette question n'aura pas reçu une réponse cohérente, on ne pourra pas se prononcer de façon définitive sur sa datation.

Cette datation, d'ailleurs, n'a pas été parfaite — les auteurs en ont été conscients et cela leur a posé un problème. En effet, les datations des échantillons témoins sont excellentes. Celle du linceul, pas du tout.

Dans ces conditions, faut-il parler de « point final » ou bien plutôt de « point initial » pour de nouvelles recherches, de nouvelles hypothèses, tant sur le plan scientifique que théologique ?

Nouvelle hypothèse scientifique

Quand on regarde attentivement les résultats fournis par les trois laboratoires d'Arizona, d'Oxford et de Zurich, on est tout de suite frappé par l'excellence des datations concernant les échantillons témoins : les marges d'erreur sont relativement faibles et se recoupent

(1) P.E. Damon *et al.*, « Radiocarbon dating of the Shroud of Turin », *Nature*, 337, pp. 611-615, 1989.

toutes, le test statistique du Ki2 (2) indique que les différences entre les trois datations ne sont pas significatives. Cela nous montre à la fois la qualité des techniques employées et celle des équipes qui les ont mises en oeuvre.

Dans ces conditions, la datation du linceul de Turin n'est pas sans poser de problème. En effet, alors que les marges d'erreur des dates fournies par les laboratoires d'Arizona et de Zürich se recoupent, la marge d'erreur donnée par l'équipe d'Oxford se situe très nettement en dehors des deux autres. Autrement dit, tout se passe comme si le fragment d'Oxford avait été tissé avec un lin plus ancien. Dans ce cas, le tissu présenterait une hétérogénéité en carbone 14.

Pour échapper à la difficulté — le test du Ki2 présentant la différence comme significative (3) — les auteurs en viennent à invoquer une cause d'erreur non-répertoriée et qu'ils sont incapables de préciser, laquelle aurait élargi les marges d'erreur, permettant ainsi un recoupement entre les trois marges. Il en résulte évidemment une datation de bien moins bonne qualité.

Ce qui est tout de même gênant, c'est que cette erreur non répertoriée n'ait joué que dans le cas du linceul. Pourquoi donc, alors, ne pas vérifier la thèse de l'hétérogénéité du tissu lui-même dans son fil de tissage, ou tout au moins dans sa teneur en radiocarbone (4) ?

Cette hypothèse a l'avantage d'être vérifiable. Cependant, pour une telle vérification, on ne peut se permettre de prélever une multitude d'échantillons sur le linceul. Il faut déterminer l'échantillon à recueillir pour que sa datation soit significative et permette de trancher pour ou contre cette hypothèse. A première vue elle paraît surprenante, mais nous n'avons pas le droit, a priori, de l'éliminer.

Il faut tout d'abord essayer de comprendre comment une telle hétérogénéité aurait pu se produire. Cela nous conduit, tout naturellement, à essayer de percer le mystère de la formation de

(2) Le test du Ki2 ou Ki carré — Ki désignant la lettre grecque de cet indice — a été proposé par Karl Pearson en 1900. Il permet, entre autres, de tester la divergence des résultats de mesure afin de voir si elle est simplement l'effet du hasard — et dans ce cas non significative — ou bien si une cause d'erreur non répertoriée, un événement ou une donnée imprévue est intervenu.

(3) Le Ki2 qui est la somme des variances relatives présente un seuil de rejet situé à 95 % de confiance, à partir duquel il n'est plus acceptable que la différence relevée entre les résultats des mesures soit due au seul fait du hasard. Dans le cas présent, ce seuil est fixé à 5,99. Or, la datation du linceul de Turin présente un Ki2 de 6,4, alors que la datation des trois échantillons de contrôle est bien en dessous du seuil (0,1 - 1,3 - 2,4). Le problème est réel.

(4) On pourrait se demander si cette hétérogénéité ne proviendrait pas d'une éventuelle contamination du linceul au cours de son histoire par du carbone plus récent. Cette hypothèse ne tient pas. Les trois laboratoires ont effectué des mesures de contrôle, au cours des opérations de nettoyage, qui montrent que le linge prélevé n'était pas pollué.

l'image négative et tridimensionnelle. Là se trouve le cœur du problème.

Où en est-on à ce sujet ? L'hypothèse de la vaporographie soutenue par Paul Vignon en 1939 (5) n'est pas satisfaisante. L'auteur, lui-même, s'était rendu compte des difficultés, notamment en ce qui concerne l'image dorsale aussi finement modelée que celle de la face. Il concluait, d'ailleurs, sur ces mots : « *notre thèse ne saurait expliquer cette action, qui tiendrait du rayonnement* ».

La meilleure méthode pour essayer de comprendre ce qui s'est passé est bien de partir de l'observation attentive du tissu de lin, là où il porte l'image. Une telle observation a été faite, entre autres, par Jackson et Jumper en 1977 (6). Ces auteurs se sont rendu compte que l'image était produite par une multitude de points d'oxydation, à la surface même des fibrilles extérieures du tissu, sur une épaisseur inférieure au micron. Par ailleurs, les diverses nuances de l'image étaient exprimées par une variation de la densité des points d'oxydation. Plus le linge était près du corps, plus la densité était grande, d'où l'information tridimensionnelle. Ce rayonnement avait donc subi des atténuations sur des parcours de l'ordre du centimètre. De plus, ce rayonnement avait délivré très rapidement son énergie. Son T.L.E. (transfert linéique d'énergie) devait donc être élevé.

Posons-nous donc la question : parmi tous les rayonnements connus, y en a-t-il un qui corresponde à ces caractéristiques ; y a-t-il un bon candidat ?

De toute évidence, cela correspond à ce que nous connaissons des rayons alpha, d'origine nucléaire. Ces rayons subissent des atténuations sur des parcours dans l'air de l'ordre du centimètre et leur TLE est très élevé. Ils sont capables de délivrer toute leur énergie sur des parcours dans la matière inférieurs au micron. Dans l'air ils créent des ionisations qui se traduisent en atmosphère saturée en vapeur d'eau par la création d'un fin brouillard.

Or, entre le corps enseveli et le linceul, il y avait, de toute évidence, une atmosphère saturée en vapeur d'eau. Cela veut dire que s'il y a eu émission d'un rayonnement alpha — et ceci pour des raisons qui nous échappent totalement —, il y a eu formation d'un fin brouillard. On comprendra alors comment la présence de ces fines gouttelettes dont le diamètre est de plusieurs microns a pu absorber une partie du rayonnement, et ceci d'autant plus que l'épaisseur de brouillard

traversée était grande. Nous aurions là l'explication des variations de densité des points d'oxydation.

Quant au phénomène d'oxydation, il correspond tout à fait au type de réactions chimiques engendrées par de tels rayonnements en milieu humide. Il ne reste plus qu'à vérifier cette hypothèse en exposant un tissu de lin à une source de rayonnement alpha — source de polonium, par exemple — en atmosphère humide. Si les traces observées sur le tissu sont parfaitement comparables à celles observées sur le linceul de Turin, on pourra dire que *tout se passe comme si le linceul de Turin avait été irradié, à partir du cadavre, par un rayonnement alpha*.

L'émission d'un tel rayonnement impliquerait aussitôt la production d'un flux de neutrons à partir des réactions nucléaires « particule alpha-neutron » que l'on connaît pour les noyaux de carbone 12 et d'azote 14 abondamment répandus dans le corps, ainsi que du sodium 23. Mais cela va plus loin si l'on veut essayer de remonter l'échelle des causalités.

En effet, ce rayonnement alpha n'a pu résulter d'un phénomène de désintégration spontanée — de telles désintégrations ne se produisent qu'au niveau d'éléments lourds qui figurent à l'état de traces dans le corps — mais bien plutôt de réactions nucléaires du type neutron-particule alpha que nous connaissons, pour les noyaux de calcium et de chlore (7). Or le calcium correspond à 1,5 pour cent du poids corporel, le chlore 10 fois moins. Avec des neutrons rapides, cette même réaction a lieu pour le phosphore (1 pour cent du poids corporel). Il a donc fallu une production de neutrons pour engendrer ce flux de particules alpha. Qui dit particules alpha dit neutrons.

Essayons de remonter encore l'échelle des causalités. Ce flux de neutrons ne peut provenir que d'un apport d'énergie (énergie d'extraction) fournie à certains noyaux. On connaît des réactions du type gamma-neutron, avec des noyaux d'azote et d'oxygène, largement répandus dans le corps en ce qui concerne l'oxygène (65 pour cent du poids corporel).

Ainsi, dans le cas où il s'avérerait que le linceul aurait été irradié par des rayons alpha, nous pourrions dire qu'il aurait été irradié également par des neutrons et qu'un apport d'énergie d'origine inconnue aurait permis leur extraction.

Dans ce cas, nous rejoindrions l'hypothèse neutronique émise par Thomas J. Phillips dans le même numéro de *Nature* (8) pour

(5) P. Vignon, *Le Saint Suaire de Turin*, Masson, Paris, 1939.

(6) J.P. Jackson and E.J. Jumper, «The Three-Dimensional Image on Jesus Burial Cloth », *United States Conference of Research on the Shroud of Turin, Holy Shroud Guild, Albuquerque*, 1977.

(7) Il s'agit des réactions nucléaires de capture du neutron thermique : Calcium 40 + neutron — Argon 37 + particule alpha chlore 35 + neutron -- Phosphore 32 + particule alpha. On connaît aussi, avec des neutrons rapides : Phosphore 31 + neutron - - Aluminium 28 + particule alpha.

(8) T.J. Phillips, «Shroud irradiated with neutrons?» *Nature*. 337, p. 594, 1989.

expliquer comment le linceul du Christ a pu être enrichi en carbone 14 par un tel rayonnement. Notons que dans sa réponse, R.E.M. Hedges, de l'équipe d'Oxford, ne met pas en doute ce type de réaction, mais fait remarquer que le flux calculé par Phillips est beaucoup trop important, étant donné l'azote résiduel contenu dans le linge (un pour mille) capable, lui aussi, de donner du carbone 14. Dans ces conditions, Hedges se demande comment on pourrait mettre en évidence que le linge a été réellement irradié, étant donné que les isotopes produits seraient en dessous du seuil de détection — mis à part le carbone 14.

Cependant, Hedges, à son tour, ne tient pas compte d'un phénomène qui a dû certainement jouer : c'est l'orientation diverse — en raison des plis — du tissu par rapport au flux de neutrons lui-même. Nous retrouvons ici l'hétérogénéité en carbone 14 à laquelle nous faisons allusion au début de cet article, thèse vers laquelle orienteraient les résultats obtenus par l'équipe d'Oxford. Il faudrait, bien sûr, pouvoir obtenir des écarts de datations beaucoup plus importants — de l'ordre de plusieurs siècles — pour être assuré d'un tel phénomène. Il faudrait pour cela choisir une région où l'on soit sûr que le flux de neutrons — si il y a eu flux de neutrons — a été le plus intense.

Cette région existe. Elle se situe entre les deux silhouettes, au sommet de la tête, là où a été nouée la mentonnière — révélée par la reconstitution du relief. En raison de la plus grande épaisseur corporelle dans l'axe longitudinal, le flux en cet endroit a dû être le plus intense. Par bonheur, cette région ne comporte aucune image corporelle. Une découpe n'abîmerait pas le document.

Il faudrait procéder de façon semblable à la datation actuelle : découper une bande de 1 X 7 cm, dans le sens transversal, dont on tirerait trois échantillons remis à trois laboratoires hautement qualifiés. Si l'hypothèse du flux de neutrons émis par le corps enseveli était exacte, le linceul de Turin se trouverait notablement rajeuni par rapport à la datation actuelle, et se trouverait donc en contradiction avec les données historiques sûres que nous possédons. N'oublions pas que le fragment de tissu qui a été daté se trouvait dans la bordure inférieure du linge et n'a pu donc recevoir, en toute hypothèse, un maximum de flux.

Il serait évident, à ce moment-là, que le linge a été irradié — l'irradiation neutronique étant liée à l'irradiation des particules alpha —, qu'il présente une hétérogénéité en carbone 14, le rendant inapte à ce type de datation.

IL restera, alors, une question fondamentale venant du fait que *tout se passerait comme si le flux de radioactivité émis par ce cadavre avait été savamment dosé pour pouvoir nous donner la*

très belle image négative tridimensionnelle du corps enseveli. Un corps enseveli qui nous révèle dans le plus fin détail tout ce qui est survenu au corps même du Christ dans sa Passion et sa mort sur la croix, telle qu'elle nous est racontée dans l'Évangile. Et sans la moindre erreur.

Phillips voudrait relier ce phénomène à la résurrection du Christ. C'est oublier que l'image est celle d'un cadavre et non d'un corps ressuscité — pour lequel la science n'a aucune donnée. Ce qui pose problème pour un scientifique, c'est l'intention. *Tout se passerait comme si* une finalité avait été présente : nous donner l'image de ce crucifié.

Or, comme chacun sait, toute démarche de type scientifique doit bien se garder de faire intervenir des relations de finalité, et cela par méthode. Si bien qu'une démarche scientifique ne sera jamais, en elle-même, contraignante pour la foi. Elle se contentera de soulever des problèmes dont la solution, de toute évidence, se situe hors de son domaine et n'est plus de son ressort. C'est peut être là, et à partir de là, que la théologie a quelque chose à nous dire.

Nous nous trouverions, en effet, devant la constatation d'un fait extraordinaire, inexplicable selon les critères scientifiques et donc ouvert à la possibilité d'une intervention de Dieu.

Nouvelle hypothèse théologique

De même que la démarche scientifique a pour base le principe de l'objectivité qui n'est jamais remis en cause, la démarche théologique a pour base la révélation de l'amour de Dieu pour l'homme qui n'est jamais remise en cause. C'est cette foi qui amène le chrétien à croire que Dieu a aimé l'homme jusqu'à s'incarner dans son Verbe et à mourir pour nous sur la croix. C'est cette même foi qui le fait croire, au-delà de la mort, à une résurrection et une participation à la vie même de Dieu, vu face à face. La résurrection du Christ est la prémice de toutes nos résurrections.

Si l'on porte un regard de foi sur ce que la science peut apporter à propos du linceul de Turin, on peut dire : s'il se trouve établi que le linge de Turin, en raison de son hétérogénéité en radiocarbone, ne peut être daté par la méthode du carbone 14, et que l'image a bien été produite par un rayonnement alpha scientifiquement inexplicable, alors le croyant sera amené à penser que Dieu, voulant nous laisser l'image du divin crucifié, est à l'origine de ce type d'événement physique qui relève du miracle-signe.

Mais cela va plus loin que la seule intention de nous donner une image. En effet, s'il y a eu une brève et intense montée de radioactivité avec une production de rayons alpha qui ont superficiellement « roussi » le linge, cela indique que le corps lui-même a été roussi avant de disparaître du linceul par la Résurrection proprement dite.

Rappelons, à ce propos, que la Résurrection n'a rien à voir avec une sorte de réanimation de cadavre ou de sortie d'un état de coma dépassé. Il y a changement dans la structure matérielle elle-même. Un changement qui annonce déjà ces « nouveaux cieux et cette nouvelle terre » dont parle l'Écriture (*Apocalypse* 21,1).

Cette « roussissure » du corps de la victime n'est pas sans rappeler le rituel de l'agneau pascal tel qu'il est décrit dans le livre de l'Exode : « Vous n'en réserverez rien pour le lendemain, ce qui resterait au point du jour vous le brûlerez au feu » (12,10). Or le Christ est mort la veille de la Pâque, nous précise saint Jean (*Jean* 19,14). Le lendemain de la Pâque était donc le dimanche au petit matin duquel le tombeau est vide. Il ne reste plus rien de l'agneau pascal, « l'agneau de Dieu » (*Jean* 1,36), le véritable « Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (*Jean*, 1,29), selon la parole de Jean-Baptiste.

Lors de l'épisode du coup de lance, Jean fait remarquer : « Ils ne lui brisèrent pas les jambes » et il fait tout de suite le rapprochement avec l'agneau pascal en nous précisant : « cela est arrivé pour que s'accomplît l'Écriture : "On ne lui brisera pas un os" ». Or ce passage est tiré du rituel de l'agneau pascal (*Exode* 46), dont on ne devait briser aucun os.

Dès lors ce corps roussi par ce rayonnement juste avant de disparaître, « spiritualisé » par la Résurrection, deviendrait le dernier signe donné par Dieu de l'identification de son Fils à l'agneau pascal.

On voit par là que ce phénomène — s'il a eu lieu, et si les expériences en cours permettent de le confirmer — est différent de ce que certains ont pu appeler « *le flash de la résurrection* ».

Le linceul de Turin ne nous donne pas une image du Christ ressuscité mais du Christ immolé. Il s'agit donc, de la part de Dieu — si ce phénomène est établi par l'observation — d'une action du type miracle-signe : Dieu voulant laisser à nos époques de refroidissement de la foi, une image de son Fils mort pour nous et ressuscité pour notre vie, tout en nous révélant ce dernier signe d'identification à l'agneau pascal, qui ne devrait pas laisser nos frères d'Israël indifférents.

D'où l'importance des nouvelles expérimentations sur le suaire que nous avons proposées pour mettre à l'épreuve nos hypothèses. Suivant leur conclusion, l'authenticité du linceul de Turin pourrait bien, peut-être, apparaître à nouveau, brillante comme l'étoile des mages, en route vers Bethléem (*Matthieu* 2,9-10).

Jean-Baptiste RINAUDO

Jean-Baptiste Rinaudo, né en 1928. Ordonné en 1956 - Congrégation des Pères de Timon David. En 1981, thèse d'Etat sur la respiration cellulaire des végétaux supérieurs. Assistant puis, en 1986, maître de conférence à la Faculté de Médecine de Montpellier. Intervenant au Symposium scientifique international sur le linceul de Turin les 7 et 8 septembre 1989 à Paris.

Guy BEDOUELLE, André GOUZES

« Messes » sans prêtre ou office divin ?

DE quelque manière qu'on tourne le problème, les faits sont là : la raréfaction des vocations sacerdotales, le vieillissement des prêtres qui exercent à présent leur ministère, et la saignée subie par la génération de ceux qui ont actuellement entre 45 et 60 ans, forcent à imaginer pour la pastorale et pour la liturgie des solutions nouvelles.

Les curés des petites paroisses rurales ne sont pas remplacés et ceux qui restent encore sont chargés — c'est-à-dire surchargés — selon les endroits, d'une dizaine de lieux de culte, sinon davantage. Il semble que les pratiquants réguliers ou occasionnels aient un grand souci d'empêcher la fermeture de leurs églises au presbytère déserté, ce qui est très compréhensible et fait preuve d'un réflexe du sens chrétien. Mais ils répugnent également à se rendre aux messes dominicales dans les villages voisins. S'ils s'abstiennent ainsi d'une participation liturgique extra-paroissiale, c'est certes pour des raisons matérielles dans le cas de vieilles personnes dépourvues de moyens de locomotion, et souvent par réticence instinctive où la paresse a sa part, mais aussi le sentiment qu'on appartient à « sa » paroisse, spécialement celle du cimetière où sont enterrés les morts de la famille.

Deux pratiques pastorales ont voulu pallier le manque de prêtres : il convient, à la lumière des expériences récentes, de s'interroger sur leur bien-fondé (1).

La première est un regroupement périodique des fidèles pour la célébration dominicale, qu'on appelle messe « interparoissiale » ou messe « de secteur » (ancien doyenné). Elle présente de nombreux avantages, en particulier de former des assemblées plus nombreuses capables de répondre, de chanter, en un mot de « participer » d'une manière plus unanime. Car même si l'on sait par la foi que l'Église est bien présente dans les minuscules congrégations liturgiques de cinq

(1) Nous n'entendons considérer ici que la situation des campagnes françaises que nous connaissons mieux. Le cas des pays en dehors de l'Europe, avec leurs immenses distances, pose de tout autres problèmes.

ou six personnes, âgées le plus souvent, il faut bien avouer qu'à la longue le plus zélé des pasteurs et le plus fervent des paroissiens peuvent y trouver quelque découragement.

A condition qu'on soit attentif à ce que chaque église à tour de rôle puisse offrir le lieu d'une célébration plus large, ce qui donne aussi l'occasion d'une préparation plus intense et plus fructueuse spirituellement, on devrait encourager les pratiquants des autres lieux de culte à s'organiser pour permettre au maximum de personnes de s'y rendre. A l'époque où il n'y a pas une famille qui n'aille une fois par semaine en voiture au supermarché de la ville voisine et où la proportion d'automobiles par habitant n'a jamais été aussi importante, il est certainement possible de faire du transport des personnes dépourvues de moyen de locomotion un nouveau et moderne ministère « diaconal ».

Il est vrai que ce rassemblement plus large n'est pas toujours possible chaque dimanche. C'est pourquoi on a très officiellement organisé ce qu'on appelle des ADAP (Assemblées Dominicales en l'Absence de Prêtre) (2) qui est donc une célébration sans prière eucharistique proprement dite (3). Après une liturgie de la Parole, les participants communient à la réserve eucharistique, et, en certains endroits en tout cas, se communient eux-mêmes.

On ne peut nier que cette responsabilité des laïcs, cette « prise en charge » comme on dit maintenant, n'ait sa grandeur, ne porte des fruits spirituels et ne remplace avantageusement la touchante mais trop étroite récitation en commun du chapelet qu'on trouve parfois.

Il faut cependant attirer l'attention sur les graves inconvénients ecclésiologiques de ce palliatif paraliturgique dont le sigle curieusement administratif marque bien l'aspect négatif ou plutôt nostalgique, ou mieux encore eschatologique : on célèbre dans l'attente du

retour du prêtre (4) : or, comme cette situation, au moins à vues humaines, durera des dizaines d'années, il serait adéquat de chercher dans la tradition un autre type de réponse, plus plénière, si l'on ose dire.

En effet, paradoxalement, c'est dans la mesure même où ces ADAP donnent satisfaction que leur danger est plus menaçant. Si les participants y voient comblés leurs besoins religieux, il est possible que le sens de l'Eucharistie soit progressivement atténué dans les consciences catholiques. Le P. Congar dans ses « Entretiens d'automne » n'hésite pas à parler à propos de ces ADAP *du danger d'une certaine protestantisation de la conception que l'on se fait de l'Église elle-même* » et déplore que les évêques ne semblent pas s'en inquiéter (5). Finalement on se passe assez bien du célébrant, du prêtre dont le ministère est précisément dans l'Église catholique de rassembler et de consacrer *in persona Christi*.

Que signifient vraiment ces « messes » amputées où on trouve tout, y compris la prédication s'il y a un diacre ou si les monitions sont développées, sauf la prière eucharistique, déjà tellement réduite dans les célébrations actuelles qu'elle apparaît parfois comme un appendice de la liturgie de la Parole ?

Il n'est pas question de revenir à la conception ancienne qui concentrerait presque magiquement l'attention des fidèles sur les paroles de la consécration et même sur l'élévation, mais au contraire d'éviter qu'ayant pu retrouver un équilibre entre les différentes actions liturgiques de la messe, le canon, tout de même essentiel à la synaxe, ne se trouve amputé de façon habituelle, dans des célébrations catholiques.

Or la tradition liturgique fournit l'exemple d'un autre type de célébration : celui de l'office de la Résurrection, formé de Psaumes, de lectures bibliques, avec la proclamation de l'Évangile dominical, vraie vigile, c'est-à-dire veillée, attente de l'Eucharistie, et non substitution ou imitation (6).

(2) Voir le numéro de *La Maison-Dieu*, 130, 1977: *Se rassembler le dimanche, et en particulier* pp. 80-113, Monique Brulin, « Assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Situation en France et enjeux pastoraux », et pp. 114-128, P.A. Liégé, « Accompagnement ecclésiologique pour les Assemblées dominicales sans célébration eucharistique ».

Un Directoire pour les assemblées dominicales en l'absence de prêtre (du 2 juin 1988) a été publié par la Congrégation pour le culte divin. On le trouvera en français dans la *Documentation catholique* du 20 novembre 1988, n° 1972, col. 1101-1105. Le texte insiste beaucoup pour qu'on évite toute confusion entre ces assemblées et l'Eucharistie dominicale (par ex. N° 18, 39, 45...).

(3) Le Directoire distingue une prière d'action de grâce, de la prière eucharistique (n° 45). Mais qu'en pensera le fidèle peu averti ?

(4) Ce fut certes la pratique et le moyen de sauvegarder l'espérance de certaines communautés rurales durant les persécutions révolutionnaires (cf. les « messes blanches » durant la Terreur : Marie-Paule Biron, *Les messes clandestines pendant la Révolution*. Paris. 1989. pp. 153-162). Mais justement ces situations étaient considérées comme injustes, violentes et nécessairement transitoires. Les « Petites Églises » nées contre le concordat napoléonien ont vécu aussi ce genre de situations sans issue.

(5) Y.M. Congar. *Entretiens d'automne*. Paris. Le Cerf. 1987, p. 66. En sens inverse, l'utilisation de la réserve eucharistique ne va pas du tout dans le sens des convictions réformées.

(6) Le Directoire (n° 33) évoque la possibilité de la récitation de la Liturgie des Heures mais semble plutôt envisager Laudes et Vêpres.

Outre que cette célébration élimine toute ambiguïté, toute confusion avec l'Eucharistie elle-même, elle aurait l'avantage d'intégrer le peuple de Dieu dans la liturgie ecclésiale, dans cet office (*opus Dei, officium*) confié de manière trop stricte, bien que pour des raisons historiquement compréhensibles, aux corps spécialisés des moines, chanoines, ou aux communautés religieuses féminines.

Certes une telle entrée dans la liturgie jusqu'ici réservée aux chœurs monastiques demanderait toute une pédagogie, une propédeutique que certains mouvements dans l'Eglise sont heureusement en train d'acquérir et pourront transmettre à l'ensemble du peuple de Dieu. Ce choix liturgique et pastoral respecterait bien mieux les diverses fonctions dans l'Eglise, — celle du prêtre et celle des laïcs —, comme les divers types de présence du Christ dont parle si bien la Constitution sur la liturgie de Vatican II. Il est évident que l'Eglise devrait assouplir en ce sens l'obligation dominicale, toujours en vigueur en raison de sa grande valeur pastorale si elle est intelligemment entendue.

Mais alors, dira-t-on, vous allez priver les croyants de l'accès à la communion ! En premier lieu, sans tomber dans la théologie janséniste d'une raréfaction de l'accès à l'Eucharistie, c'est une évidence qu'après le Concile, la dissociation du sacrement de la réconciliation de celui de l'Eucharistie, sans doute salutaire, entraîne, avec le pélagianisme ambiant dans notre société, une banalisation de la communion. En second lieu, il ne semble pas opportun de dissocier habituellement la communion de la consécration, sans pour autant adhérer à la théologie protestante de la Cène. Enfin, on ne peut nier que la solution pastorale d'une célébration paroissiale d'un Office de la Résurrection possède, elle aussi, ses limites. Par ce qu'elle est en profondeur, elle appelle à une participation plénière à l'Eucharistie, source et sommet de la vie ecclésiale, probablement vécue dans l'avenir sous la forme d'une messe «interparoissiale».

Mais ne laissons pas s'insinuer dans l'Eglise des confusions ne respectant pas la nature propre de l'Eucharistie. Elle est, avant tout, faut-il le rappeler, celle de l'évêque pour le troupeau qui lui est confié. Un office de la Résurrection, si traditionnel dans l'Eglise latine aussi bien qu'orientale, témoignerait, profondément, de l'ardente attente que les chrétiens ont de leur Sauveur.

Guy BEDOUELLE
André GOUZES

Guy Bedouelle, né en 1940. Entre dans l'Ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg/ Suisse. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

André Gouzes, né en 1943. Entre dans l'Ordre dominicain en 1963. Il compose la musique de « La Liturgie pour le Peuple de Dieu ». Il a restauré l'abbaye cistercienne de Sylvanès dans l'Aveyron et en a fait un centre de recherche et de vie liturgiques.

Tables du tome XIV (1989)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche) avec indication de leur nationalité (A : Autriche ; B : Belgique ; CDN : Canada ; CH : Suisse ; D : Allemagne Fédérale ; F : France ; I : Italie ; NL : Pays Bas). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, P, I, A et S rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Problématique », « Intégration », « Attestations » ou « Signets ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés les années précédentes se trouvent dans notre numéro hors-série Tables et Index 1975-1985, pour 1986 à la fin du n° XI, 6 pour 1987 à la fin du n° XII,6 et pour 1988, à la fin du n° XIII,6.

ARCHAMBAULT Jean-Luc et Laure (F)	Que faire du SIDA	5; 98-105 5;
ARCTURUS (F)	Lettre à un ami scientifique	36-42
ARMOGATHE Jean-Robert (F)	Le Miracle, signe efficace de la miséricorde	5; 14-19
BABOLIN Sante (I)	L'éducation religieuse de l'imagination'	6;4-10
BALTHASAR Hans Urs von +(CH)	Jésus et le pardon ' (P)	1;2841
	Prière pour Communio	2; 120-121
	Bibliographie des livres disponibles en français	2; 122-123
	Source et avenir d'une foi (S)	5; 82-88
BASTAIRE Jean (F)	« Messes » sans prêtre ou office divin (S)	6; 121-124
BEDOUELLE Guy (F)	Qui est César? (S)	6; 100-111
BESANÇON Alain (F)	Jacques Maritain: la passion de l'intelligence (S) «	6; 68-88
BLANCHET Charles (F)	Il a effacé l'écriture de notre dette : Remarques sur	
BOULNOIS Olivier (F)	le statut de la littérature chrétienne	6; 39-51
BOUTRY Philippe (F)	La canonisation des martyrs de la Révolution :	
	hagiographie et histoire	3; 164-172
BRAGUE Remi (F)	A tout péché miséricorde (P)	1; 18-27
CARRAUD Vincent (F)	« Solidarité » ou les traductions de l'idéologie (S)	5; 106-127
CHALINE Olivier (F)	Vitalité du catholicisme français au XVIII ^e siècle	3; 12-22
CHALLIOL Marie-Christine (F)	Les droits de l'homme : un problème d'origine	3; 194-204 2
CHANTRAINE Georges (B)	Théologie et sainteté	; 54-81 5;4-13
	Les signes de l'amour (E)	6; 112-113
	Qui est César? Pour ouvrir le débat (S)	2; 45-53
CHAPELLE Albert (F)	La merveille de l'être	5; 89-97
	Oswiecim. Méditation (S)	3;3446
CHAUNU Jean (F)	La Constitution civile du Clergé	3; 47-52
CHOLVY Gérard (F)	Les martyrs	1; 118-125
COUTAGNE Denys (F)	Le crucifieur crucifié (S)	1; 88-90
Curé de paroisse (F)	Regarder l'amour en face (A)	