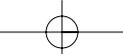


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

MALAISE DANS LA CIVILISATION

« Et comme il advint aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il encore aux jours du Fils de l'homme. On mangeait, on buvait, on prenait femme ou mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche ; et vint le déluge, qui les fit tous périr. Pareillement, comme il advint aux jours de Lot : on mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait ; mais le jour où Lot sortit de Sodome, il tomba du ciel une pluie de feu et de soufre, qui les fit tous périr. »

(Luc 17, 26-29).



Sommaire

ÉDITORIAL

Isabelle LEDOUX-RAK

5

THÈME

Jean-François NOËL : **De l'inconscient à l'autre. Malaise dans la culture aujourd'hui**

11

La lecture ici proposée du *Malaise dans la culture* met en évidence le rôle privilégié de l'autre, soit de la culture dans cette quête du moi qu'est l'écoute de l'inconscient. Conflit suscité par la rencontre de la culture et de l'homme, le malaise s'accroît aujourd'hui quand, dans ses formes dénaturées, la culture trompe l'homme, imposture d'autant plus aiguë qu'elle veut l'affranchir de ses convictions religieuses.

Philippe LEFEBVRE : **Malaise dans la civilisation. Réflexions bibliques**

33

Rien de plus difficile à déterminer selon la Bible, qu'un malaise dans la civilisation, alors que les interprétations humaines le nourrissent de leurs discours. Les « justes », à la lumière de la Parole de Dieu, dénoncent ce malaise latent et témoignent d'un autre ordre, celui du Royaume.

Frédéric LOUZEAU : **Mythe, Symbole et Société**

49

Confronter l'anthropologie sociale de Gaston Fessard aux travaux de Claude Lévi-Strauss, au mythe libéral du progrès et au mythe de sociétés sorties de la religion, tel qu'il a été exposé par Marcel Gauchet, permet de vérifier la solidité de la double articulation fessardienne : les dialectiques homme/femme et maître/esclave fournissent la structure toujours à l'œuvre dans des sociétés qui se pensent comme ayant accédé à l'autonomie, mais qui méconnaissent la triade paternité-maternité-fraternité.

Jacques SERVAIS : **Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien**

71

Si l'inquiétude, que la société moderne connaît sous toutes ses formes, semble avoir un aspect positif dans la mesure où elle stimule la recherche d'un équilibre, elle reste fondamentalement négative : conséquence du péché, elle est le signe de la rupture avec Dieu. C'est au contraire l'indifférence, comme disponibilité d'amour, qui caractérise le chrétien et lui permet d'affronter dans la foi l'épreuve de la souffrance et du « vide de son existence ».

SOMMAIRE

SIGNETS

Éric DE MOULINS BEAUFORT : **Exégèse spirituelle et histoire**

91 La relation de l'exégèse et de l'histoire connaît depuis Vatican II un renouveau qui articule la lecture du texte sacré sur le dialogue entre la théologie et l'exégèse : *exégèse spirituelle*, qui, loin d'esquiver les problèmes d'ordre scientifique, reconnaît dans la lettre biblique un texte inspiré.

Guy BEDOUELLE : **Pie X, pape intransigeant ou réformateur ?**

113 Le pontificat de saint Pie X (1903-1914) coïncide avec une période troublée pour l'Église et la société en Europe : séparation des églises et de l'état en France, diffusion des idées modernistes, prodromes du premier conflit mondial. On relève d'habitude l'intransigeance du Pape en matière doctrinale, sans l'équilibrer de son sens pastoral qui l'amena à promouvoir dans l'Église, alors que le concile de Vatican I n'avait pu lui donner toute son impulsion, une réforme d'une ampleur remarquable.

Isabelle LEDOUX-RAK

Éditorial

« **M**ALAISE dans la civilisation » : cette traduction un peu approximative du célèbre ouvrage de Freud (aujourd'hui rebaptisé *Malaise dans la culture*) a connu un grand succès bien au-delà du propos initial de son auteur. Cette formule reprise à tort et à travers, à propos de l'affaire Dreyfus comme du cancer, de l'exclusion de l'étranger ou de la mondialisation, ou proposée plus généralement pour évoquer une décadence, réelle ou supposée, de notre « belle civilisation occidentale », mérite-t-elle une telle attention de la part d'une revue telle que *Communio* ? N'avons-nous pas proclamé inlassablement que le christianisme ne saurait s'identifier à aucune civilisation particulière, qu'il se soucie modérément de nos problèmes d'héritage historique ou culturel, et qu'il a su traverser les grands bouleversements historiques muni de cette promesse du Christ « je suis avec vous, pour toujours, jusqu'à la fin du monde » ? Sans compter que l'impression de malaise, qu'elle soit ressentie à l'échelle individuelle ou collective, n'est généralement pas conforme à la réalité objective ; il s'agit souvent d'une perception exagérée de problèmes moins généraux et moins insurmontables qu'ils n'apparaissent.

Cependant, le sentiment de malaise actuel, qu'il traduise une situation inédite dans l'histoire de l'humanité ou qu'il exprime un mal d'être qui a toujours existé en prenant pour chaque génération un visage différent, mérite qu'on s'y arrête, ne serait-ce que pour le remettre à sa vraie place, qu'elle soit éminente ou insignifiante. Et

ÉDITORIAL Isabelle Ledoux-Rak

puisque la célèbre expression de Freud a subi les adaptations les plus fantaisistes, il paraît opportun de revenir à l'idée originale de son auteur. L'article de Jean-François Noël¹, qui ouvre ce numéro, nous propose donc une relecture de ce livre extraordinairement lucide, et quasi-prémonitoire, empreint d'un profond pessimisme sur l'avenir de l'humanité. Au-delà des notions bien connues d'inconscient, de Ça, de Moi et de Surmoi, cet ouvrage met en lumière deux constatations qui semblent intrinsèquement se contredire ; d'une part, l'homme n'accède à sa propre humanité que par sa relation au monde extérieur, et en particulier avec l'autre ; d'autre part, cette rencontre avec l'autre culmine dans la confrontation avec l'ensemble des règles du « vivre ensemble » construites au cours des siècles par la civilisation, règles qui brident les pulsions et provoquent un sentiment de culpabilité porteur d'angoisse et de névroses. Or, Freud ne cherche pas à émanciper totalement l'individu de cette « perte de bonheur », car c'est le prix à payer pour maintenir et développer une existence commune (une « culture ») qui est justement garante du développement de notre humanité. Mais encore faut-il que cette culture soit réellement capable d'apporter à l'homme cette dimension humanisatrice qui vaut bien le renoncement à ses propres pulsions. Le malaise actuel ne viendrait-il pas d'une défaillance de nos sociétés à remplir cette mission d'humanisation ? Et l'imposture n'atteint-elle pas son paroxysme lorsque ces mêmes sociétés prétendent qu'elles ne pourront remplir leur mission qu'en éliminant toute forme de religion et par là, comme Freud le montrait lui-même dans son livre, tout sentiment explicite de culpabilité ?

« On peut très bien penser que la conscience de culpabilité engendrée par la culture n'est pas... reconnue comme telle, qu'elle reste pour une grande part inconsciente ou qu'elle se fait jour comme un malaise, un mécontentement pour lequel on cherche d'autres motivations. Les religions du moins n'ont jamais méconnu le rôle du sentiment de culpabilité dans la culture.² »

La culture, malgré sa tâche humanisatrice, doit être donc perpétuellement remise en cause, elle ne saurait constituer l'instance suprême du processus d'humanisation. C'est ce que met en lumière

1. Voir « De l'inconscient à l'autre », p. 11.

2. S. FREUD, *Malaise dans la culture*, PUF, 1995, p. 79.

Éditorial

Philippe Lefebvre³ dans l'étude de quelques exemples bibliques. Le malaise des sociétés critiquées ou rejetées par Dieu dans la Bible ne revêt pas un caractère spectaculaire : ces cultures ne semblent pas avoir pratiqué le meurtre de masse, ni s'être livrées à l'anarchie ou aux pratiques mafieuses. Jésus rappelle qu'aux jours de Noé, les hommes vivaient une existence parfaitement normale avant le déluge. De même pour Sodome dont Jésus, fidèle en cela à la tradition juive, ne relève même pas les pratiques sexuelles déviantes pourtant évoquées dans la Genèse. Car pour lui comme pour les rabbins, le crime de Sodome n'est pas tant d'avoir cherché à abuser des envoyés de Dieu hébergés par Lot, que d'avoir établi une société trop bien huilée, où les indigents étaient entièrement pris en charge par l'institution et où par conséquent la mendicité comme l'aumône étaient sévèrement réprimées. Ce sont ces « sociétés sans angoisse » qui sont vouées à l'auto-destruction. Les exemples se multiplient parmi les prophètes, qui s'emploient à réveiller le peuple d'Israël enfoncé dans une fausse sécurité, sans interrogation et sans inquiétude. À l'inverse, il existe aussi un discours sur le malaise, réel ou supposé, qui dévoile un malaise plus grave : ainsi font les pseudo-amis de Job lorsqu'ils s'acharnent à diagnostiquer, à rationaliser un malaise qu'ils contribuent largement à créer. Face à cette double imposture, par lequel les sociétés font taire le malaise ou au contraire en discutent à tort et à travers, les prophètes peuvent parler du véritable malaise, parce qu'ils le vivent dans leur vie et dans leur chair. Le prophète, ou plus généralement le juste, est celui qui met en lumière le malaise, parce qu'il est en perpétuel décalage avec la société dont il est issu. Il manifeste, face à un ordre du monde fermé à toute nouveauté et à toute critique, l'ordre premier de la Création divine.

Les sociétés ont pourtant besoin de repères et de signes qui matérialisent et assurent la cohésion nécessaire à toute communauté. L'article de Frédéric Louzeau⁴ montre la valeur de ces repères, et plus particulièrement des mythes et des symboles (y compris le langage). Fessard et Lévi-Strauss soulignent la nécessité de ces symboles pour l'édification de la personne humaine et l'émergence de sa liberté. Symboles, mythes et religions ne sont pas des concepts

3. Voir « Malaise dans la civilisation. Réflexions bibliques » p. 33.

4. Voir « Mythe, Symbole et Société », p. 49.

ÉDITORIAL _____ **Isabelle Ledoux-Rak**

abstrait et extérieurs : pour permettre l'édification d'une société, ils doivent être « vécus ». Il existe donc un jeu fécond entre ce que Fessard appelle les « ordres vécus » du mythe et les « ordres pensés » d'une société organisée rationnellement. Or, les sociétés modernes ont cherché l'émancipation humaine en éliminant la pensée mythique : Marcel Gauchet a longuement élaboré ce thème. Il n'est d'ailleurs pas exclu que le christianisme lui-même ait joué un rôle non négligeable dans ce processus. Mais même une société fortement désacralisée ne peut se passer de symboles. Une structure sociale ne saurait être pure « pensée », un édifice abstrait bâti sur un projet idéal, élaboré de toutes pièces comme la Constitution de l'An II ou celle de la défunte URSS. Même ces sociétés ont eu recours à un nouvel ensemble de symboles pour tenter de se maintenir. Le mythe du progrès prétend évacuer toute irrationalité, mais la notion d'un progrès sans fin ne devient-elle pas à son tour un mythe ? L'idée que ce progrès serait la conséquence d'un long cheminement historique vers l'autonomie du sujet, indépendamment de toute représentation ou contrainte religieuse ou idéologique, n'est-elle pas en fin de compte un mythe de plus ? Ici encore, l'œuvre du Père Fessard permet de relire le développement de l'histoire humaine à la lumière de grandes représentations universelles, qui se déclinent à des échelles différentes selon les époques : Paternité /Maternité, ou la dialectique maître-esclave chère à Hegel. Le risque étant que dans les démocraties actuelles, la société des individus, émancipés de toute représentation symbolique explicite, devienne incapable d'assurer le bien commun de ses membres, et ne se réduise qu'à une superposition d'égoïsmes de moins en moins équilibrés par une autorité commune. Là peut-être réside l'une des causes du malaise contemporain.

On ne saurait cependant attribuer à un dysfonctionnement des structures sociales l'angoisse « existentielle » qui saisit tout sujet devant sa propre finitude. Le « malaise dans la civilisation » dont ce numéro a tenté jusqu'ici de dessiner les multiples aspects, ne serait-il en fin de compte que la somme de nos inquiétudes individuelles face au vide de notre existence qui prétend se passer de Dieu pour conquérir son autonomie ? L'article de Jacques Servais⁵ propose ainsi d'explorer la question du malaise dans un sens moins sociologique que personnel, à la lumière du « concept de l'angoisse » cher

5. Voir « Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien », p. 71.

Éditorial

à Kierkegaard. On pourrait trouver un aspect positif à cette disposition universelle de l'humanité à l'inquiétude, sous la forme d'un désir d'absolu qui ne nous laisse jamais en repos et réveille notre paresse congénitale. L'aspiration à la perfection se traduirait donc par un sentiment d'angoisse salutaire qui nous arracherait à la passivité et au fatalisme. Mais pour Kierkegaard l'angoisse est aussi celle de l'homme face à sa propre liberté, à sa responsabilité écrasante face à l'édification de sa destinée individuelle ou collective. L'homme est pris de vertige lorsqu'il est ainsi placé face au vide de son avenir qu'il lui est intimé d'élaborer par ses seules forces, et c'est en prenant conscience de l'inadéquation entre sa propre finitude et l'ampleur de la mission qui lui est confiée qu'il risque de s'abandonner au désespoir. Une telle angoisse est-elle encore salutaire ? Ce sentiment de solitude de l'homme face à son propre devenir n'est-il pas plutôt une conséquence de la faute originelle, de la rupture du lien qui l'unissait à Dieu, et donc d'une incapacité à se remettre entre ses mains pour affronter cet avenir qu'il lui appartient toujours de construire ? Ne s'agit-il pas d'un « enfer » intérieur, celui de l'absence de Dieu, du vide auquel l'homme est voué de par son refus de l'amour divin ? Jacques Servais rappelle que, face aux tentatives modernes de « positiver » la notion d'angoisse, celle-ci est une conséquence négative du péché bien davantage qu'un aiguillon salutaire pour nous ramener vers Dieu. L'angoisse, comme la mort, a été vaincue par le Christ en croix parce qu'elle a été vécue de l'intérieur par le Sauveur. Jésus a bien connu, comme nous, l'inquiétude, l'angoisse et même la déréliction totale avant de mourir, il a pris sur lui ce sentiment d'abandon et d'impuissance pour qu'après sa Résurrection, l'homme redevienne capable de louange et de confiance envers son Créateur.

Ainsi, l'angoisse est avant tout une épreuve personnelle que le chrétien doit porter à la suite du Christ. Les chrétiens sont dans ce monde sans lui appartenir, ils n'ont pas de remède miracle à proposer à des structures sociales qui ne sont pas, à elles seules, à l'origine du mal de ce temps et de tous les temps. La seule réalité intrinsèquement négative et mortifère, c'est le péché, et celui-ci est essentiellement individuel. Il n'y a pas à proprement parler de « structures de péché » collectives dans lesquelles se dissoudrait commodément toute notion de responsabilité et de culpabilité personnelles. Le « malaise dans la civilisation » que *Communio* a tenté d'analyser dans ce numéro n'est pas, en fin de compte, une notion pertinente

ÉDITORIAL _____ **Isabelle Ledoux-Rak**

pour comprendre l'inquiétude qui saisit tout homme devant sa propre finitude. Les ténèbres spirituelles vécues par les grands saints en témoignent. Dans un monde encore marqué par la souffrance et la mort, le disciple est appelé à prendre la suite de son Maître et à porter sa Croix. Seuls la Rédemption et le don de la grâce peuvent convertir les hommes, un par un, et c'est de l'étendue et de l'authenticité de cette conversion que dépend un possible mieux-être collectif, au demeurant toujours fragile et toujours à reconstruire. En se remettant dans les mains du Seigneur, le chrétien comprend en même temps que son existence n'est pas vouée au néant, mais à la vie éternelle.

Isabelle Ledoux-Rak, née en 1957, mariée. Ancienne élève de l'ENS : thèse de physique à l'Université d'Orsay ; professeur et chercheur en phototonique à l'ENS Cachan. Membre des Comités de rédaction des revues *Communio* et *Résurrection*.

Communio, n° XXXII, 2 – mars-avril 2007

Jean-François NOËL

De l'inconscient à l'autre. Malaise dans la culture aujourd'hui

Une lecture du « *Malaise dans la culture* » de Sigmund Freud

L'HOMME contemporain s'est *accoutumé* à l'idée de l'inconscient. Cela n'a pas été sans dommage vis-à-vis de ce qu'il croyait être sa sacro-sainte intégrité. Mais la chose semble acquise et définitivement acquise : il est habité par *quelque chose* qu'il ignore et qu'il ne domine pas, et il le reconnaît. Quant à savoir ce que cet inconscient représente pour lui, on serait peut-être surpris de constater à quel point, dans son imaginaire, les pulsions reprennent trait pour trait les images des divinités souterraines des religions antiques. Elles n'étaient donc pas totalement inconnues. Ce qui est nouveau, c'est que ces Furies ou ces Euménides (les « Bienveillantes¹ »), entre autres, ne sont plus à l'extérieur, mais à l'intérieur de lui. La première conséquence en est que l'homme se retrouve désormais partagé. D'un côté, il sait qu'il vaut mieux, par prudence, ne pas trop s'en approcher et les réveiller – antique sagesse grecque – de l'autre, il serait prêt à reconnaître que ce côté « force obscure » n'est pas forcément pour lui déplaire. Au fond, le mot « inconscient » est venu donner une raison et un nom à ce

1. Jonathan LITTELL, *Les Bienveillantes*, Gallimard, Paris, 2006. L'intérêt porté à ce livre ne tient pas au fait qu'il relève d'une analyse incisive et courageuse de l'obscurité de l'inconscient avec la question sous-jacente : « Est-on sûr d'avoir vaincu ces forces de destruction et de haine que les hommes ont pu laisser vivre à un moment donné de notre histoire, ou devons-nous craindre leur retour ? »

THÈME _____ **Jean-François Noël**

pressentiment qu'il y a en chaque « moi », un « plus que moi ». Cette affirmation, qui le flatte et l'inquiète en même temps, confirme l'expérience de débordement que l'homme éprouve à certains moments dans sa vie psychique. Ce déplacement va – et c'est la seconde conséquence – augmenter la culpabilité et compliquer la reconnaissance de sa responsabilité réelle.

Ce qui demeure est que l'aspect négatif – l'inconscient considéré justement comme siège pulsionnel – semble dominer. En effet, il est d'usage de repérer son surgissement dans la vie quotidienne, à travers ses petits avatars que sont, entre autres, les oublis, les lapsus, les actes manqués et les mots d'esprit. Pourtant, l'expérience de l'inconscient sera plus complète si, au moment même où nous nous trompons, quelqu'un nous en fait la remarque. Il s'en suit alors une sorte de gêne sans fondement comme si nous avions été pris en plein flagrant délit. Mais de quelle faute s'agit-il ? Ne serait-ce pas plutôt la surprise d'avoir été trahi, et de la pire manière qui soit, puisqu'il s'agit de soi-même ? C'est bien ainsi que la découverte freudienne a été reçue : le moi est menacé à l'intérieur et n'est plus « le maître en son logis », alors qu'il croit toujours pouvoir l'être. Ainsi, si l'homme se trouve agrandi par cet inconscient, il n'en est pas moins devenu plus vulnérable. La question est alors de savoir si l'homme n'attend pas de la culture – au sens du mot allemand *Kultur* qui a une palette de significations plus larges que sa traduction française – qu'elle vienne domestiquer ce qui relève encore de l'animal rémanent en chaque homme, à savoir ce fameux pulsionnel. Attente d'autant plus ambivalente que l'homme, tout en réclamant cette régulation, n'aura de cesse de revendiquer sa singularité et le droit d'être lui-même, quitte à laisser jaillir ce flot incontrôlable. Mais qu'il se veuille rebelle ou docile, l'image de l'inconscient reste négative. Et il s'en suit une sorte de rivalité obligatoire entre l'homme et la culture, cette dernière devant « nécessairement s'édifier sur la contrainte et le renoncement pulsionnel ». Cette citation de Freud introduit la réflexion qu'il va développer dans les deux livres qu'il rédige successivement en 1927 et en 1929 : *L'avenir d'une illusion* et *Malaise dans la culture*. En contrepoint du ton acerbe de sa critique de la religion, *L'avenir d'une illusion* affichait encore cette espérance, celle du primat de l'intellect, du règne attendu de la raison scientifique².

2. Préface de Jacques André : *Malaise dans la culture*.

De l'inconscient à l'autre...

Mais le second livre abandonne cette hypothèse pour aboutir à un constat de malaise, une sorte de point de réconciliation impossible entre les exigences pulsionnelles et la nécessité de la vie commune. Ainsi, il semblerait qu'il n'y ait pas d'autre voie que celle du renoncement.

Pourtant, ce livre laisse entrevoir de nombreuses autres hypothèses que Freud ébauche et qu'il ne peut, en raison de ses propres limites, mener à terme. Je vais donc profiter de la relecture que je me propose de faire ici pour tenter de relever les résistances aujourd'hui lisibles dans son texte. Il y va de la crédibilité même de la psychanalyse que de se permettre de poursuivre le travail analytique introduit par son fondateur, et de ne pas le transformer en Père dogmatique d'une Église. Ainsi, dans un premier temps, je vais reprendre et expliquer les principales articulations théoriques dont il se sert à l'appui de sa démonstration. Puis, dans un deuxième temps, je ferai l'hypothèse qu'une certaine « surdité » freudienne à l'égard du religieux et de la croyance est beaucoup moins « athée » qu'on ne le laisse souvent entendre. Enfin, j'essaierai de transposer ce constat de malaise dans la culture aujourd'hui, ce qui nous ramènera à la question du religieux.

Une remarque préliminaire

Pour continuer à dénoncer cet *a priori* négatif qui empêche de comprendre l'hypothèse de l'inconscient, il est peut-être une autre manière plus constructive d'envisager la nécessité de l'inconscient pour le psychisme. Que l'homme ne coïncide pas avec lui-même lui permet d'échapper quelque peu à une pleine et lucide conscience qui, à la longue, ne pourrait que susciter une fatigue de soi. Même si cette idée de conscience totale séduit la toute-puissance infantile – tout avoir, tout savoir – l'homme a besoin de se reposer de lui-même et d'avoir le droit de sortir de lui. Le sommeil et les rêves afférents ne sont-ils pas justement l'occasion « rêvée » de se fausser un peu compagnie ? Et nos rêves ne prouvent-ils pas la créativité positive de l'inconscient ?

Qui d'entre nous n'a pas cherché à travers les voyages à éprouver ce léger étourdissement de se surprendre au plein milieu d'un pays étranger, de s'y perdre un peu ? Et le plaisir de se retrouver, ensuite, doit contribuer à ce sentiment d'exister et tisser quelque lien secret

THÈME _____ **Jean-François Noël**

avec la joie de vivre. Nombre de nos comportements addictifs sont suscités par cette même quête : avoir le droit de baisser le niveau de vigilance par rapport à soi-même que notre conscience nous impose. S'échapper de soi-même, se dégager de cette obligation de n'être que soi. Mais, à l'extrême, se perdre peut créer une véritable angoisse. On devine que l'inconscient doit permettre un équilibre : être soi et ne pas être que soi, être soi sans être vraiment un autre.

Ce qui me permet de mieux comprendre que, quand Freud ébauchera l'hypothèse de l'inconscient par la notion d'étrangeté, il la qualifiera tout à la fois d'inquiétante et de familière. Habile paradoxe pour dire que ce qui surgit inopinément apparaît comme radicalement nouveau et pourtant garde un parfum de *déjà connu*.

Il serait simpliste de croire qu'une frontière nette sépare le conscient de ce qui ne l'est pas. À chaque instant, à chacune de nos pensées ou à chacun de nos actes, le problème se repose : « Qu'est-ce que je ne veux pas savoir ? » Et, pour être plus précis, il faudrait distinguer entre « ce que je ne *veux* pas savoir », et « ce que je ne *peux* pas savoir ». Mais il est vrai que l'adage « tout finit par se savoir » fonctionne parfaitement dans le psychisme, et les symptômes prendront le relais pour signifier ce que, d'une manière ou d'une autre, je ne pouvais ou ne savais exprimer. Ainsi, l'inconscient semble plutôt désigner un dynamisme permanent – et plus ou moins fluide – du psychisme qui lui permet de ménager des secrets essentiels à l'équilibre nécessaire de sa vitalité. Avoir un accès permanent à toute notre mémoire finirait par perturber. C'est le refoulement qui, dans le vocabulaire psychanalytique, est signe de santé. Les psychoses et même certaines névroses font état d'une activité plus ralentie de l'inconscient, comme si une certaine viscosité ralentissait son mouvement, jusqu'à, parfois, l'immobiliser. Dans les névroses obsessionnelles, on a affaire à un arrêt sur image où, comme en boucle, le patient revient toujours à la même représentation psychique, incapable qu'il est de la refouler. Une névrose provient donc souvent d'un dysfonctionnement de l'inconscient, et l'analyse va consister justement à le délier pour qu'il puisse reprendre son activité de régulation.

*De l'inconscient à l'autre...***Le moi est menacé**

Ainsi, il faut bien admettre – sans tomber dans ce pessimisme dont Freud fait preuve, surtout dans le *Malaise dans la culture* – que le moi est en butte à au moins trois instances potentiellement ennemies : la première est le grand réservoir pulsionnel désigné sous le vocable *ça*, la deuxième est cette figure anonyme du *sur-moi* avec son chapelet de lois et d'interdits et, enfin, la troisième, le monde, c'est-à-dire cette addition d'imprévus, de menaces et de désirs qui caractérise l'autre. L'inconscient, souvent confondu avec le *ça*, est sous-jacent en chacune de ces instances. Pour les pulsions, cela semble évident. Mais une grande partie du *sur-moi* est également inconsciente, ce qui donne au sentiment de culpabilité plus de résistance. Enfin une grande partie de ce qui se passe entre le moi et le monde n'apparaît pas directement à la conscience. Comme on a coutume de le dire, il y a une autre scène et je n'ai pas accès à tout ce que me provoque l'autre... Source de nombreux conflits, mais aussi mystère de la rencontre...

À l'égard de chacune des instances, le moi est donc contraint de mettre en place des négociations – Freud parlera d'envois d'ambassadeurs –, qui peuvent devenir, tour à tour, sources de conflits potentiels. Entre le moi et le *ça*, on retrouvera l'inévitable frustration qu'il faut imposer à la demande de satisfaction de chacune des pulsions. Et la névrose intervient souvent quand l'une d'entre elles prend le pas sur les autres, ainsi, par exemple, la pulsion scopique (pulsion du voir) qui, agissant isolément, change le sujet en voyeur. Ce qui ne veut pas dire qu'elle serait nuisible en soi, puisqu'il est certain qu'elle est plus développée chez les peintres, qui peuvent, grâce à elle, ressentir avec une acuité peu commune les jeux de lumière et de couleurs, certain aussi qu'elle a été mise au service de tout un savoir-faire qui met en jeu d'autres pulsions, comme celle, par exemple, qui va permettre de transmettre à sa main ce qu'il a vu.

Mais les véritables et plus sévères frictions naissent à la frontière entre le *sur-moi* et le moi. Freud confessa plus d'une fois que ce gendarme intérieur sait être d'une effroyable sévérité qui peut d'ailleurs être inversement proportionnelle à celle de la figure paternelle qui lui a servi de modèle. Le *sur-moi* est le dépositaire des devoirs et rappelle à l'ordre quand il y a eu transgression, en appuyant sur le sentiment de culpabilité. Sa force tient à ce que, en s'intériorisant, il est devenu anonyme et a perdu tout lien évident avec les

THÈME _____ **Jean-François Noël**

figures paternelles qui l'ont forgé. La culture prend le relais des sur-moi individuels, et c'est pourquoi Freud parlera du *sur-moi-de-la-culture* pour désigner cette représentation collective des lois et des interdits.

Enfin, c'est avec « le monde » que surviennent tous les conflits qui mettent en jeu le rapport de l'autre et du moi et il en résulte l'identité du sujet. En effet, le moi ne peut être confondu avec le sujet. Le « ce que je suis réellement et non ce que je crois être » est la résultante des interactions entre le moi et les autres. Dès le début, les parents auront une manière bien à eux d'éveiller tel ou tel aspect de l'identité potentielle et parfois d'omettre et même de contrarier tel autre aspect. La donnée de nature que chacun recèle est en quelque sorte en attente de rencontre pour s'épanouir. Et le psychisme, conscient et inconscient, est le témoin précis de l'histoire exacte de l'autre en moi, celle qui raconte comment, dès la prime enfance, l'autre va contribuer à forger le sujet que je vais devenir.

En effet, contre toute attente, c'est l'autre, en sa figure multiple et imprévisible, qui détient les clefs de mon identité. *L'homme n'accède à sa propre humanité que par l'autre*. Et tout l'enjeu tient à la mise en place d'un équilibre délicat. Entre soumission et domination, le moi reçoit la mission d'établir une relation d'apprentissage sans aliéner sa liberté. C'est pourquoi la relation de maître à disciple peut être comptée parmi les plus hautes et les plus réussies des relations humaines. Même si elle joue toujours sur le fil du rasoir, sa possible excellence tient à ce qu'un homme, au sommet de sa quête, a le désir de transmettre à un autre le meilleur de lui-même. C'est ainsi que grandit le plus vite l'humanisation.

À cette occasion, il est judicieux de remarquer que la croyance s'avère nécessaire. En effet, pour que cette histoire ait lieu, il a bien fallu que, à différents moments, le sujet croie, par exemple, à la bienveillance, la puissance et l'attention de ses proches pour accepter de s'y exposer. Freud parlera d'ailleurs d'attente croyante (*eine gläubige Erwartung*). On voit bien que croyance et illusion se conjuguent dès le début et contribuent à l'avènement du sujet, qu'elles en sont les ingrédients nécessaires. En effet, elles contribuent largement à mettre en place cette première confiance en soi et dans les autres, qui sera si utile ensuite. Il est fort possible que la résilience, c'est-à-dire, la capacité que le sujet a de rebondir, s'appuie sur cette première expérience. Ce qui ne veut pas dire qu'il doive s'y arrêter.

De l'inconscient à l'autre...

Mais cela se complique un peu plus, car toutes ces instances se combinent entre elles et les conflits naissent de cet entremêlement entre le moi et ce qui le presse autant à l'intérieur qu'à l'extérieur. C'est ici que peut s'inscrire la théorie selon laquelle le moi ne peut disposer pleinement de la puissance de sa nature, et la culture (et avec elle, ses productions les plus hautes, à savoir, les religions) ne peut s'édifier que sous la contrainte et le renoncement pulsionnel. Cette hypothèse servira de trame aux deux livres « frères » de Freud : *L'avenir d'une illusion* et *Malaise dans la culture*. On retrouve dans ces deux ouvrages la même envie de dénoncer les illusions dont il espère que l'homme pourra un jour s'affranchir. Mais, encore faut-il s'entendre sur la manière dont il emploie ce mot. Dans *L'avenir*, il s'accrochait à l'espérance qu'un jour la raison l'emporterait sur ce temps de croyance, ce temps qui est le propre de l'enfance. Cet optimisme, encore très influencé du scientisme ambiant, sera très vite contredit avec le deuxième livre *Malaise dans la culture*. Ce dernier, écrit en 1929, révèle déjà par son titre ce que vit le monde contemporain, à savoir la montée du nazisme, l'illusion socialiste, sans parler de la fameuse crise de 1929 qui, après l'effondrement de l'économie américaine, amènera maintes misères à travers les pays occidentaux. Pour ne citer que l'illusion socialiste, il faut reconnaître à Freud cette lucidité rigoureuse qui lui faisait dire, non sans ironie, que la rencontre avec un ardent militant l'y avait à moitié converti : ce dernier affirmant que l'avènement du bolchevisme amènerait quelques années de misère et de chaos, mais qu'elles seraient suivies de la paix universelle, il lui répondit qu'il croyait... à la première moitié du programme³ ! C'est donc dans ce contexte politique qu'il faut entendre cette dénonciation des illusions. En effet, pour Freud, l'illusion, qui est le socle de la religion, est une « croyance quand la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir, est prévalente et qu'il n'est tenu pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion renonce à être confirmée par le réel »⁴.

3. Cité par Jacques ANDRÉ, *Malaise dans la culture*, Quadriges, PUF, préface, p. V.

4. S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Quadriges, PUF, p. 32. Il distingue, d'une part, l'illusion de l'erreur qui n'est pas liée au désir et d'autre part, le délire parce que ce dernier entre en contradiction avec la réalité.

THÈME _____ *Jean-François Noël*

Mais cette dénonciation s'articule sur une croyance résistante qui ne veut pas s'avouer. La dernière croyance ne serait-elle pas qu'on pourrait un jour s'en émanciper totalement ? Il ne semble pas voir que son ultime croyance – bien inavouable – serait que l'exercice de la raison permette à l'homme de s'en affranchir. Pour Freud, comme pour beaucoup d'hommes, la croyance est un moment nécessaire et, au fond, la moins mauvaise des solutions : « l'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques : l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle »⁵.

La détresse originaire

« La détresse initiale de l'être humain est la source originaire de tous les motifs moraux. » Cette phrase, écrite en 1895 par Freud dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* est restée sans commentaire jusqu'aux textes de *L'avenir* et *Malaise*. Le terme allemand *Hilflosigkeit* (que l'on peut traduire au plus près par le mot *désaide*) veut décrire cet état de désemparement que subit le nourrisson, tant sur le plan psychique que biologique, cette incapacité totale à se venir en aide à soi-même. Le nourrisson, et l'enfant à sa suite, invente une solution aussi radicale qu'inversée : la toute-puissance de ses pensées et l'accomplissement hallucinatoire de son désir. Ainsi, pour combler le vertige de son impuissance (temporel et spatial), il fait siens les attributs parentaux (que Freud désigne par le terme *Nebenmensch* qui peut se traduire par *proche* ou *prochain*), confondant sous un mode hallucinatoire ce qui vient de lui et ce qui vient de l'autre. Cette première confusion, la seule réponse pertinente à la détresse originaire, sera très vite malmenée par les retards et délais que le prochain va lui imposer. Le fait que la mère, ou le père, ne réponde pas immédiatement et adéquatement va avoir deux conséquences drastiques.

La première est que ce qui n'était qu'un prolongement de lui-même va se détacher progressivement pour constituer ce que la psychanalyse a coutume d'appeler *objet*, qui est une ébauche de l'altérité. Mais cela ne se fera pas sans un ressentiment. Le nourrisson qui

5. *L'avenir d'une illusion*, p. 45.

De l'inconscient à l'autre...

mord le sein qui le nourrit lui fait comprendre qu'il n'a pas pour autant oublié qu'il a failli manquer ! Ainsi naît l'ambivalence de sentiments, ce mélange inextricable de haine et d'amour que suscitera toujours l'objet.

La deuxième conséquence est la construction imaginaire d'images parentales idéalisées qui compenseraient les imperfections des premiers parents. On retrouvera plus tard la trace de cette élaboration dans le fantasme grandiose, lorsque l'enfant s'imagine être un héritier de souche princière et confié à de simples parents adoptifs qui tardent à lui révéler sa véritable origine. Ces images vont servir de base à la mise en place d'une figure absolument parfaite et inatteignable et, finalement, divine. De celle-ci, rien ne permet de penser qu'il s'agit uniquement du père, car on trouve souvent dans les récits religieux les deux figures parentales, idéalisées selon des degrés différents. Ainsi la force des représentations religieuses, écrit Freud, leur vient de ce qu'elles sont des « accomplissements de souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force, c'est la force de ces souhaits »⁶.

Mais l'enfant n'en reste pas là. En effet, pour maintenir intacts les attributs projetés sur cette figure, il faudra donc taire ce qui pourrait lui déplaire. Car il ne s'agit pas simplement qu'elle soit toute-puissante, il faut encore qu'elle accorde sa bienveillance à l'enfant, que rien ne vienne perturber cette promesse de protection. Il ne lui reste donc aucune autre solution que de retourner contre lui-même cette haine indicible qui va alors se transformer en agressivité intérieure : mieux vaut penser que l'on est responsable de sa situation douloureuse plutôt que d'être exposé passivement à sa propre perte. Il reste donc à l'enfant l'illusion que, s'il se comporte bien, il continuera de mériter la protection de cet amour tout-puissant. Il n'oppose plus l'attachement à la haine mais à la peur. Peur de perdre ce fil qui pourrait éviter de connaître à tout jamais cette impression de détresse. Il ne faut pas oublier que l'expérience de l'enfant, faute d'inscription dans le temps et l'espace, prend un caractère d'absolu temporel et spatial, ce qui veut dire que, pour lui, ce qui est sera toujours et en tous lieux. Cette impossibilité de s'imaginer sortir d'une angoisse, qui permet en général à l'adulte de la supporter, inscrit d'emblée pour l'enfant cette expérience dans une sorte d'éternité.

6. *Malaise dans la culture*, p. 30.

THÈME _____ **Jean-François Noël**

Il est alors facile de prévoir le déroulement de la démonstration freudienne : que ce matériel puisse servir de base à l'élaboration des représentations religieuses. De plus, si on admet que la psychogenèse est la même pour tous les humains, on comprend, dans cette perspective, que chaque religion ait essayé, en utilisant ce matériau infantile, de répondre à la détresse originaire.

La tentation de glisser du champ individuel au champ collectif, que l'on peut lire dans les derniers écrits de Freud, se trouve brutalement contrariée à la fin du livre du *Malaise*. Après avoir essayé de jouer les projections – ce qui se passe dans l'individu doit être valable pour la culture considérée alors comme être psychique collectif – il est de nouveau ramené au cœur du conflit intrapsychique. À la question : « Comment la culture s'y prend-elle pour inhiber, rendre inoffensive, peut-être mettre hors circuit l'agression qui s'oppose à elle ? » Il répond : « L'agression est introjectée, intériorisée, mais à vrai dire renvoyée là d'où elle est venue, donc retournée sur le moi propre (...) La culture maîtrise donc le dangereux plaisir et le désir d'agression de l'individu en affaiblissant ce dernier, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance située à l'intérieur de lui-même, comme une garnison occupant une ville conquise »⁷. Là est la source du malaise qui n'est pas tant d'ailleurs dans la culture que dans l'individu.

Les études montrent que Freud avait hésité sur le terme *Unbehagen* (traduit par malaise), il aurait d'abord choisi « malheur », mais préféré le mot « malaise » qui, plus flou et moins saisissable, rend au mieux le sentiment de culpabilité dont l'individu se sent envahi pour une faute dont il ignore tout, mais qui lui vaudrait de se perdre.

Ce serait donc là le thème central de ce livre qui, en retrouvant la psychogenèse du sur-moi, affirme qu'il doit exercer une contrainte suffisante pour que l'homme puisse vivre avec les autres hommes. En effet, l'obéissance est coûteuse sur le plan pulsionnel car, en plus de la frustration que l'individu ressent, il se sait surveillé à l'intérieur et rappelé à l'ordre par le sentiment de culpabilité.

Freud aurait pu s'en tenir là, mais sa démonstration l'emmène plus loin à un renversement, dont on peut supposer qu'il ne l'avait pas prévu : « Mais ce combat entre l'individu et la société n'est pas un rejeton de l'opposition, vraisemblablement inconciliable, des

7. *Op. cit.*, p. 60.

De l'inconscient à l'autre...

pulsions originaires, Eros et mort, il *signifie une discorde dans l'économie de la libido, entre le moi et les objets, et il autorise un équilibre final chez l'individu*, tout comme aussi, nous l'espérons, dans l'avenir de la culture, même si de nos jours il rend encore la vie de l'individu si pénible.⁸» (C'est moi qui souligne.)

Ainsi, au final, l'homme gagnerait davantage à se laisser réguler par la culture. Tout se passe comme si l'individu avait besoin de cette culture pour aller au bout de lui-même. Ainsi, ce retour de la culture sur ce retentissement interne cache un enjeu vital que nous aimerions explorer. Mais avant d'aller plus loin, il faut essayer de lever, autant qu'il est possible, une sorte de point aveugle qui court tout au long des textes freudiens.

Et, de fait, si l'on s'en tenait à cette première élaboration, il suffirait alors de conclure que les figures divines sont simplement de pures projections imaginaires que l'homme s'est forgées à l'aune de cette détresse originaires, afin, autant que possible, de parer aux autres détresses possibles. Les projections n'invalident pas forcément l'existence de l'objet qui les a suscitées. Et de plus, le religieux, s'il veut justement «relier», se doit de rendre compte de deux mouvements inverses. Pour celui qui monte de l'humain vers le divin (projeté ou non, peu importe), la chose est entendue, mais que dire de l'autre mouvement qui va, en quelque sorte, à sa rencontre ? Comment peut-on être si certain que quelque message d'ailleurs, de l'extérieur de l'homme, ne cherche pas à se révéler à lui ?

Une énigme à déchiffrer

Pourquoi le ciel est-il si muet pour Freud ? Ma question pourrait paraître déplacée, car après tout, libre à chaque humain de cette terre de croire ou non que quelque verbe éloquent se dissimule au cœur du vivant. Et de fait, la fascination scientifique, teintée de scientisme, qui tente les chercheurs contemporains de Freud pourrait être une explication. Mais ce qui m'incite à ne pas m'en contenter est justement non seulement la découverte mais aussi la manière dont il l'a faite⁹. Avec l'inconscient, personne, dans le monde scientifique,

8. Id., p. 84.

9. J.-F. NOËL, *Le point aveugle*, Éditions du Cerf, pp. 106-108.

THÈME _____ **Jean-François Noël**

ne peut se vanter d'avoir manié une hypothèse aussi peu vérifiable. Sa déduction, à travers ses avatars, est un argument si faible que nombre de ses détracteurs ne vont pas se priver de l'utiliser, jusqu'à aujourd'hui. Plus d'une fois, Freud aimera se comparer à un archéologue, voire à un explorateur, qui dévoile aux hommes la dernière *terra incognita*, la plus secrète puisqu'elle se cache en chaque homme. Certes, il n'en est pas l'inventeur puisqu'il s'inspire, entre autres, du travail de Groddeck sur le *Ça*, mais on peut lui reconnaître qu'il a poussé son investigation avec une vive ténacité. Il appartient donc à ce groupe d'hommes qui ne peuvent se satisfaire de l'apparence des choses et qui, pour des raisons diverses, cherchent à déchiffrer l'énigme de ce monde.

J.-B. Pontalis, psychanalyste lui-même, parlerait du pouvoir de la poésie : « C'est la métaphore présente dans la perception que nous avons des choses. Pas seulement dans la perception, pas seulement dans le regard, mais dans les choses elles-mêmes. » Et de fait, il ajoute : « Beaucoup plus tard, cette incapacité à "métaphoriser", si je puis dire, la réalité, je l'ai retrouvée, sur son versant négatif, destructeur chez les déprimés ; une table est une table, elle l'est à jamais, un mur est un mur qui bouche tout l'horizon, un cendrier est un cendrier, sa fonction est de recueillir les cendres ; la mort est dans la vie et, tout comme la mort, la vie ne vous *dit* rien »¹⁰.

Poésie, métaphore... c'est bien cette même vocation qui pousse les artistes, les philosophes, les psychanalystes, peut-être même les théologiens, les chercheurs de toutes sortes pour qui la tâche est de percer l'apparence des choses. Seul change le mode d'investigation. Je mettrai aussi dans cette catégorie les hommes de foi, dont je ne suis pas sûr qu'ils soient des croyants au sens habituel du terme. Il m'apparaît nettement que tout homme est croyant – sauf justement les dépressifs – même s'il s'agit de croire qu'il n'y a pas de Dieu, pour la simple raison que la croyance relève du *besoin*¹¹. Mais

10. J.-B. PONTALIS, *Frère du précédent*, Gallimard, p. 132.

11. La distinction désormais classique entre besoin et désir m'a été confirmée par cette réflexion de Gérard BONNET, qui reprenant la théorie lacanienne, écrivait dans un article inédit : « Le désir naît de l'intervalle entre le besoin et la demande. » Je renvoie à son article « Désir » dans le *Dictionnaire international de psychanalyse* dirigé par Alain de Mijolla, Calman Lévy. Voir aussi *Le besoin de croire*, Sophie de MIJOLLA MELLOR, Paris, Dunod, 2004.

De l'inconscient à l'autre...

la foi, qui est d'un autre registre que la croyance, relève, elle, du *désir*. Ce qui veut dire que, contrairement au besoin qui cherche une satisfaction, elle renonce à s'accaparer l'objet qu'elle désigne. Tout au contraire, elle se satisfait d'établir avec lui une relation d'attente et de confiance. Le besoin, une fois satisfait, cesse tandis que le désir se nourrit de lui-même. Et la foi est, d'une certaine manière, l'oreille qui prête attention au message du divin caché, celui qui surgit à l'improviste, que l'on ne peut accueillir qu'avec une attente gratuite et désintéressée.

Pour pressentir qu'il y a quelque chose derrière le rideau de l'apparence, il faut avoir été animé d'une manière ou d'une autre par le désir que quelque chose nous y attendait, que nous ne pourrions rien emporter de cette découverte, sauf quelques bribes. La foi serait donc le fruit de cette rencontre fortuite entre le désir de forcer l'apparence et la trace cachée d'une sorte de message, qui se ferait entendre chaque fois que l'homme se risque dans la rencontre avec l'autre – au sens large du terme – hors du registre du besoin. Quelque chose qui ne pourrait monter du cœur de l'homme, mais qu'il attendrait, presque inconsciemment, sans toujours savoir qu'il attend. Comme la rencontre d'un amour, qui tout en étant longtemps souhaité, va dépasser infiniment tous les premiers souhaits et répondre à un désir dont on pouvait ignorer qu'il était si ardent en nous jusqu'au moment où il a été réveillé.

Le mot de vocation n'a pas pour moi d'abord une connotation religieuse. Il s'agit de cet appel qui naît à la suite d'une rencontre fondatrice et énigmatique, comme celle de cette jeune femme qui racontait que, dans son enfance, elle avait entendu deux petites jumelles japonaises qui parlaient entre elles et qu'elle avait décidé qu'elle aussi, un jour, parlerait japonais, ce qu'elle fit, puisque, aujourd'hui, elle vit au Japon, elle parle japonais, et elle a épousé un Japonais qui ne parle pas français et dont elle a eu trois enfants. Ou encore celle de cette autre jeune femme à qui on avait proposé, durant un de ses premiers voyages en avion, d'aller dans le cockpit, et qui est, aujourd'hui, pilote d'essai. Je pourrais citer nombre de vocations qui sont nées d'une rencontre avec un élément, la terre, l'eau, l'air ou le feu...comme ce peut être, aussi, avec l'œuvre d'un artiste qui semble dire l'essentiel ou avec une personne sans qui la vie serait vide et insensée...

La théorie lacanienne parlerait ici de signifiant pour faire valoir que ce qui constitue le nœud de la rencontre, ce n'est pas la chose

THÈME _____ **Jean-François Noël**

en elle-même, à savoir le signifié, mais, à travers le signifiant, tout ce que ce mot, cette personne, cet élément attire à lui. Cette trame des signifiants dévoile l'infini réseau des correspondances symboliques. Qui est sensible à ce premier chant du réel saura qu'aucun élément n'est seul ni muet. De par son appartenance au langage, il renvoie de manière indéfinie à une multitude d'autres éléments. Ainsi, en une sorte d'association libre, naît la métaphore, puis la poésie, toutes ces relations cachées qui disent la trame du vivant.

La vocation de la culture

Car, quel est le vivier de l'élaboration des signifiants sinon la culture elle-même? N'est-ce pas la vocation de la culture que de permettre à tel individu d'avoir la plus grande chance de rencontrer ce signifiant qui lui convient.

Le mot allemand *Kultur*, que Freud a choisi pour son livre, couvre un horizon plus large que le mot français. Plus concret, il désigne d'abord ce dont les hommes ont besoin pour vivre ensemble, mais également la mémoire fidèle de ce qu'ils ont élaboré au cours des siècles pour résoudre les difficultés que rencontre chaque homme.

Poursuivant son analogie de la culture considérée comme un être psychique collectif, Freud reconnaît en elle une sorte d'équivalence du sur-moi, tout à la fois somme d'interdits et porteur d'idéaux, dont il dit qu'ils sont « l'impression qu'ont laissée derrière elles de grandes personnalités, des meneurs, hommes d'une grande force d'esprit terrassante, ou bien ceux chez qui une des tendances humaines a trouvé son extension la plus forte et la plus pure, par là encore la plus unilatérale »¹². Il est ainsi aisé de comprendre que ce *sur-moi-de-la-culture* va exiger de l'individu un renoncement pulsionnel, et que, comme je l'ai déjà dit, la non observance va donc peser fort sur le sentiment de culpabilité.

Ainsi, les deux processus, celui de la culture et celui de l'individu, avancent de pair, chacun ayant besoin de l'autre. Ceci reste valable aujourd'hui, mais l'accent que Freud met sur la conscience morale s'est quelque peu déplacé de nos jours. Il reconnaît d'ailleurs dans les pages qui suivent que l'analogie proposée jusque

12. Id., p. 8.

De l'inconscient à l'autre...

là a des limites. Il prend comme exemple – ce qu'il a déjà fait auparavant dans ce même texte – le commandement « Aime ton prochain comme toi-même » dont il dit qu'il « est la défense la plus forte contre l'agression humaine et un excellent exemple de la *démarche non psychologique du sur-moi-de-la-culture* »¹³. Je souligne ce passage car il met le doigt sur une sorte de contradiction dans la méthode. La démarche, si elle n'est pas psychologique, relève donc d'un autre registre, qui est loin de celui dans lequel le sur-moi commande au psychisme. Même si nombre d'individus entendent justement ce commandement de l'amour comme un impératif catégorique ! On a, alors, affaire à l'idée d'un amour obligatoire, qui travestit le message évangélique. Au regard de toute la vie du Christ, je ne crois pas que ce dernier ait voulu nous le faire entendre comme s'il venait de notre sur-moi, mais justement comme une invitation qui vient d'ailleurs. C'est à cet endroit que l'on peut deviner qu'il faut à la fois tenir que la « bonne nouvelle » ne peut venir que de l'extérieur et qu'en même temps elle suppose une sorte de prédisposition, une sorte d'attente croyante sans laquelle ce message ne pourrait être accueilli. Et cette attente croyante définit les contours d'une prédisposition dont certains éléments relèvent de l'inconscient. Car la « parole », pour être vraiment audible, doit pouvoir « frapper » profondément, sinon, elle ne suscitera qu'une réponse de surface, une adhésion idéologique.

Je fais l'hypothèse que cet amour demandé, appelons-le par son vrai nom, la charité, ne peut se conjuguer qu'avec la foi et l'espérance, les deux autres vertus sœurs. Ce qui veut dire, entre autres, que ce commandement est davantage une rencontre avec l'amour divin qu'un ordre venu d'en haut. Ne pas oublier que cette parole du Christ dite aux apôtres s'inscrit dans l'expérience qu'ils ont de sa présence. C'est parce qu'ils se sentent aimés qu'ils peuvent prolonger, en quelque sorte, cette totale gratuité, qu'ils peuvent – et non doivent – l'essayer à leur tour. Je retrouve – du moins je l'espère – cette rencontre dont je parlais plus haut. Et si je continue à penser qu'il s'agit d'un signifiant, c'est qu'à plusieurs reprises cet amour est donné sans que les témoins en aient directement conscience. Les disciples d'Emmaüs n'en donnent-ils pas la preuve quand ils disent après-coup : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant ? »

13. Id., p. 87.

THÈME _____ **Jean-François Noël**

L'après-coup est bien connu de ceux qui fréquentent l'inconscient. Ce n'est qu'après-coup que l'on pourra dire quelque chose de ce qui s'est passé. L'inconscient au vif ne se laisse pas saisir, il inspire en bien ou en mal, il vivifie ou il détruit, mais il ne peut être immédiatement capté par une parole interprétative. Car il est lui-même langage. Cet après-coup d'ailleurs prouve qu'il ne s'agit pas d'un ressenti, mais d'une réalité plus ontologique, dont la partie immergée est bien plus large que l'émergée. Quiconque s'est laissé tenter par l'expérience de la prière sait pertinemment qu'il ne pourrait, en aucun cas, se dire à lui-même au cœur de cette expérience : « Comme je prie bien ! » C'est seulement après-coup qu'il pourra éventuellement rapprocher ce qui a été vécu de ce que la tradition nomme « prière ». Il s'agit donc plus d'une manière d'être au monde et aux autres que d'un sentiment volontaire. D'où ces confusions si nombreuses induisant tant d'impostures qui, sans le savoir, dénie le registre de la grâce ! Car il s'agit bien de grâce, c'est-à-dire de cette proposition divine qui désire épouser sans contrainte notre intériorité et, en retour, nous révéler à notre vocation humaine. Car ce signifiant de charité, qui ne peut se recevoir que parce que nous sommes déjà aimés, est universel. Et il révèle à chaque homme sa véritable vocation, même si la réponse qu'il peut donner lui appartient en propre !

L'exemple que je viens de choisir, à la suite de Freud, se situe d'une certaine manière dans le domaine de l'excellence, mais il met en évidence un point nouveau. Pour que la culture offre ce qu'elle a pour vocation d'offrir, c'est-à-dire cette somme élaborée de savoir-faire, d'inventions, de réflexions et de sagesse, cela suppose qu'elle soit le témoin et la mémoire des meilleurs et plus illustres des hommes, comme Freud l'écrivait lui-même. Ainsi, tout l'enjeu de la culture est de ménager une rencontre, par ailleurs peut-être impossible, avec quelqu'un qui peut apporter, par delà les frontières de langue, de temps ou d'espace, une contribution avec ce qui m'éveillera à ma vocation profonde. Car n'oublions pas que cette dernière comporte une part d'énigme ; pour être appel, elle doit proposer une ébauche d'une première explicitation de mon énigme personnelle. Les patients, en analyse, font souvent cette expérience du dévoilement de quelque chose qu'ils portaient en eux et qu'ils croyaient ignorer. Or il a suffi de quelque ouverture à l'inconscient pour que ce message caché se révèle à eux et qu'ils le reconnaissent comme s'ils l'avaient toujours su mais oublié. Un mot, un prénom,

De l'inconscient à l'autre...

vient à manquer et vous vous acharnez en vain à le retrouver. Survient quelqu'un qui vous le dit et vous l'adoptez sans hésiter un instant. Ce que je suis, ce que j'oublie de moi-même, je saurai le reconnaître si quelqu'un d'autre m'aide à me le dire. C'est ainsi que je découvre et commence à admettre que c'est l'autre qui détient la clef de ma propre vie. Un individu isolé se perdrait lui-même.

Donc la culture, dans sa meilleure part, serait la possibilité d'un accès libre et gratuit à ce que je suis et dois être et que les autres, dans leur infinité, peuvent m'aider à approcher. L'enjeu vital de la culture est donc de ménager la *contribution* de l'autre à l'avènement du moi. *Contribution*, je pourrais dire : collaboration, concours, intervention... bref tout ce remue-ménage que l'homme subit quand il s'expose à l'autre pour ne parler que du versant positif. C'est tout l'enjeu de la culture. Encore faut-il qu'elle le fasse réellement ?

Le malaise aujourd'hui

Pour que la culture offre ces rencontres, il faut donc qu'elle soit, audible et déchiffrable. Il est évident de constater que la mondialisation en a compliqué la lecture. Paradoxalement, on aurait pu croire qu'en facilitant l'accès, elle en augmenterait la possibilité. Un jour, on pourra se vanter d'avoir lu des livres venant de presque tous les pays du monde. Mais que « tout soit possible » n'a-t-il pas un effet pervers caché ?

Je distingue trois éléments. Le premier concerne le rapport du signifiant et du plaisir. J'ai connu plus d'un marin pour qui la mer était l'essentiel (le signifiant primordial) à qui il avait donné sa vie, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir le mal de mer ! Je veux dire par là que le signifiant n'a pas pour but de maintenir un niveau maximal de jouissance, mais qu'il vise, pour paraphraser Freud, un « au-delà du principe de plaisir ». Et je ne crois pas que quelque masochisme se soit ainsi insinué. Ce signifiant, lentement élaboré dans le lit des savoirs des hommes, est déjà le fruit d'une somme d'expériences dans laquelle ceux qui l'ont reçue pour la transmettre ensuite n'ont pas ménagé leur peine. Pour reprendre l'exemple de la mer, un jeune homme commence par lire quelques récits de mer de Yann Queffélec, Pierre Loti, Henry de Monfreid... un jour Joseph Conrad. Et puis la chance lui sourit, il voit le film tiré de *Moby Dick* de H. Melville, et *Le Crabe Tambour* de P. Schoendoerffer. Au fil de

THÈME _____ **Jean-François Noël**

ces rencontres, il mesure le courage des hommes, pécheurs, marins et navigateurs, jusqu'au jour où, prenant son courage à deux mains, il décide de s'y confronter lui-même. Certes, le découragement pourra plus d'une fois le saisir, mais, sans qu'il se le dise peut-être, ses prestigieux prédécesseurs, qui ont aussi failli mais qui ont continué, lui indiquent le chemin de l'endurance. L'exemple que j'ai choisi pourrait être appliqué à tous types de vocations, comme la vocation religieuse mais aussi celle apparemment plus banale, mais non moins héroïque, qui est celle du père ou de la mère de famille.

Ainsi le premier malaise de la culture actuelle vient du fait qu'ayant baissé le niveau d'exigence, elle est plus apte à offrir un objet de plaisir qu'un signifiant. Et de fait, la multiplicité des objets offerts crée un vertige. Elle suscite la gourmandise, alors qu'elle devrait nous apprendre à être des gourmets.

Le deuxième élément, conséquence du précédent, tient à ce que, face à cette mondialisation, l'individu se retrouve seul et plus vulnérable. Gérard Bonnet fait le lien entre le sentiment de fragilité de l'individu et le recours à la pornographie¹⁴. De même que l'enfant, en situation de détresse, a recours à des activités auto-érotiques, celui qui est saisi par un excès d'images et d'informations, se retranche dans son corps, cherchant par compensation à retrouver les humbles limites de son moi corporel et à en tirer le minimum de plaisir qu'il peut avoir. Isolé des autres, renvoyé à ses critères, cet individu est obligé de réinventer, pour lui seul, ce que la culture a mis des siècles à forger et qui pourrait le dispenser d'une élaboration dont il finira par se lasser, croyant qu'il y a toujours plus excitant ailleurs... Course effrénée qui n'est pas sans conséquence psychique !

Le troisième élément est de faire croire à cet individu qu'il peut « trier » seulement en fonction de ses goûts. Cela l'oblige à être à lui-même – on pourrait dire – juge et partie. C'est comme si le monde s'offrait à lui, il devait tout évaluer à l'aune de sa subjectivité. Comment pourrait-il être à lui seul une entité suffisamment autonome pour trouver en lui-même ce que la culture a mis tant de siècles à ranger, classer, ordonner ? Quelqu'un à qui j'essayais de prouver que le commandement de l'amour mutuel est né dans la culture judéo-chrétienne, me répondit qu'il irait vérifier le soir

14. Gérard BONNET, *Le défi à la pudeur*.

De l'inconscient à l'autre...

même sur le réseau d'Internet! Il est quasiment impossible de se priver de quelque autorité qui tente de dominer le savoir, encore faut-il bien la choisir!

Aujourd'hui, le malaise causé par une culture trop surmoïque est largement dépassé. J'ai bien peur qu'à la longue cette individualisation ne pousse l'individu livré à lui-même à quelque autisme.

Une religiosité inconsciente

La religion est donc aujourd'hui considérée comme une contrainte. À cet égard Freud était quelque peu prophète, sauf que la raison n'a pas pris la place, comme il l'avait espéré. Et paradoxalement, à une religion objective suspecte succède une religiosité subjective. Au lieu de dépendre d'une autorité extérieure, l'individu, ne pouvant renoncer à toute forme de religiosité, s'en est construit une à la hauteur de ses besoins. J'insiste ici car il s'agit bien de besoin et non de désir, ce qui signifie que cette nouvelle religiosité s'est élaborée sur une série de croyances. Et plus la croyance est inconsciente, plus le passage de la croyance à la foi s'avère difficile. C'est ici que je distinguerai une croyance naturelle propre à chaque homme, et qui contient les éléments d'une rencontre vivante avec la révélation et des croyances secondaires, fruit d'un refoulement secondaire, qui, en s'enkystant résistent d'autant mieux. Ce qui reste étonnant c'est que ces fameuses croyances, que l'individu croit avoir élaborées pour lui-même, rejoignent les *a priori* les plus simplistes, comme s'il s'était constitué un réservoir collectif d'opinions, une sorte de « prêt-à-croire » commode et universel. Plus question de prendre le menu, tout est pris à la carte, je prends ce dont j'ai besoin et rejette le reste. Voici un exemple : Lors d'un entretien avec des fiancés qui, bien que n'adhérant pas à la foi chrétienne, étaient au moins d'accord pour en discuter avec moi, j'évoquais le cas d'un homme qui m'avait raconté avoir retrouvé la foi durant son séjour en prison. La réaction ne se fit pas attendre : « C'est bien trop facile de se retourner vers Dieu quand on est en pleine détresse. De toutes façons, il s'est inventé le dieu dont il avait besoin ! » Voilà deux affirmations qui constituent deux articles fondamentaux du nouveau credo collectif. D'abord la foi est un chemin de facilité... ce qui voudrait dire qu'elle est faite pour les faibles et les petits? On entend en sourdine une sorte d'orgueil qui n'oserait pas s'avouer,

THÈME _____ *Jean-François Noël*

mais reprendrait les meilleurs oracles du surhomme nietzschéen. Pour ma part, je dois confesser que la foi ne me laisse pas toujours tranquille et qu'elle suscite en moi quelque inquiétude, même si elle nourrit de sens toute ma vie. Mais est-ce par facilité? J'en doute fort! Ensuite, Dieu est une invention, un pur jeu de projections. Et pourquoi pas? Bien sûr qu'il y a projection. Même entre humains, nous ne cessons de projeter sur l'autre ce que nous attendons ou craignons de voir, jusqu'à ce que ce dernier nous contredise et nous oblige à reprendre un autre jeu de projections, mais cette fois-ci, plus proche de la réalité, et ainsi de suite... S'il en est ainsi dans les relations humaines, comment peut-il en être autrement avec la figure divine? D'ailleurs cette confusion de Dieu avec les idoles n'est-elle pas le refrain des oracles prophétiques de l'Ancien Testament? Et si l'Écriture a tant insisté, c'est bien parce que l'homme ne peut faire autrement que de projeter des images sur ce Dieu unique et vivant qui cache son nom, afin d'en prendre conscience pour s'approcher avec plus de respect du Tout-puissant. Un mécanisme de projection n'a jamais invalidé l'existence du support de la projection. J'ai largement projeté sur mes parents, mais je suis heureux qu'ils existent « quand même »!

On pourrait continuer à démonter ces nouveaux articles qui sont simplement des opinions, des rumeurs érigées en dogmes, mais sans l'appareillage de raison qui accompagne les vrais dogmes. C'est pour camoufler leur vacuité que cette nouvelle religiosité est, pour une part, refoulée, c'est-à-dire inconsciente. Ce qui relève plutôt de l'arrangement commode, car cela évite de la passer au crible de la raison critique.

Mais il reste deux points résistants que j'ai évoqués plus haut. Aux deux extrémités de toute religion, se trouvent deux absolus que la croyance est censée avoir intégrés. Concernant la transcendance – que j'appelais absolu positif – la nouvelle religiosité l'a soit carrément décapitée, soit changée en une sorte d'humanisme que l'on retrouve dans cet adage qui a fleuri sur tous les écrans du monde: « Que la force soit en toi ! » Le nouveau divin est caché dans l'homme, il suffit de trouver le code d'entrée !

L'autre absolu pose plus de problèmes. En effet, l'irréductibilité du mal ne peut être aussi facilement absorbée. Si Freud rencontrait des hystériques parmi les patients, c'est bien parce que la culture de son époque, plus sévère et puritaine, causait de nombreuses frustrations. Comme psychanalyste, je rencontre davantage de déprimés

De l'inconscient à l'autre...

aux prises avec une impossibilité de trouver sens, un sentiment de panique devant leur propre précarité, et surtout l'impression que tout les déborde, les submerge. Noyés dans ce monde et son fracas, ils maudissent leur impuissance qui les désespère. Voilà le malaise d'aujourd'hui ! Et je ne suis pas sûr que nous le devions à une culture trop contraignante. Il était peut-être plus facile d'avoir une religion identifiable, qui apportait des essais de sens, et de qui nous pouvions nous méfier, qu'une religiosité tellement immergée en nous que ce serait nous dénier nous-mêmes que de nous en défaire !

Conclusion

La nécessité du transfert dans la cure l'avait bien deviné. On ne peut réparer un homme en l'isolant. L'analyse consiste à « soigner » le jeu défaillant des relations par une relation « artificielle » : l'idée est de ramener – de transférer – dans une relation arbitraire tous les éléments qui ont fait défaut dans les relations précédentes. La cure reconstruit – à l'abri du réel – une relation « laboratoire » dans laquelle peuvent se rejouer des non-dits, des reproches, tout le jeu d'ambivalence qui sous-tend notre vie psychique. Pour entendre l'inconscient, il faut toujours de l'autre. C'est ainsi que la psychanalyse se démarque radicalement de toute démarche médicale. C'est pourquoi, elle ne peut, en tant que telle – prétendre guérir. Tandis que le médecin et le psychologue se situent dans l'optique d'un bien – que le souffrant aille mieux ! –, le psychanalyste se propose de faire naître le sujet par l'accès au vrai. En reprenant le fil douloureux des relations défaillantes ou incomplètes, la cure honore l'homme en sa capacité de relation. Et – sans le reconnaître toujours – elle retrouve tout le fond de l'anthropologie judéo-chrétienne – qui a toujours considéré non pas l'homme comme un individu, mais comme une personne c'est-à-dire douée de relations –, d'où la place royale de l'altérité. Et n'est-ce pas la plus belle des vocations que d'offrir à l'homme de naître à lui-même ? C'est l'autre, dans ses formes les plus élaborées, les plus hautes, qui détient la clef du « je », de ce sujet qui surgit à l'improviste, quand le « moi » cesse de se croire le maître et laisse ce qui vient de l'inconscient le vivifier plus totalement.

C'est ce que devrait être la culture pour l'homme. Son action, qui comporte toujours l'exigence d'un renoncement pulsionnel, n'est

THÈME Jean-François Noël

pas pourtant une invitation à renoncer à l'inconscient. Loin de le considérer comme entièrement négatif, ou simplement voué à être dévoilé, la culture doit pouvoir activer les forces vives de l'inconscient psychique. Seul, l'homme ne saurait en tirer le meilleur profit. Pour ne pas succomber à ce qu'il comporte de chaos, l'homme a besoin du savoir-faire éprouvé, dont la culture est la mémoire. L'homme a absolument besoin de l'autre pour devenir ce qu'il peut devenir.

Le premier malaise tenait à ce conflit suscité par la rencontre entre la culture et l'homme quand il découvre qu'il doit renoncer à la satisfaction immédiate de toutes ses pulsions. Mais ce malaise s'accroît quand elle ne répond pas à sa vocation d'humanisation et leurre l'homme dans sa quête de lui-même. Ainsi, normalement, il y a un aller et retour entre ce que l'homme reçoit et qu'il peut ensuite donner. Et c'est ainsi que la culture s'enrichit. Le malaise d'aujourd'hui est que la culture, plus complaisante, offre des formes dénaturées. Et l'imposture, qui en découle, est d'autant plus aiguë, qu'on peut avoir l'impression qu'elle n'a jamais été aussi présente dans nos sociétés occidentales.

Et là encore, l'imposture s'accuse quand elle « fait croire » que l'homme doit s'affranchir des religions. En croyant le libérer, elle l'asservit davantage à des religiosités plus refoulées¹⁵. Et ces religiosités constituent les impostures ordinaires dont l'homme se nourrit aujourd'hui.

Jean-François Noël, prêtre, prier de la Fraternité des Moines Apostoliques à la paroisse Sainte Famille d'Istres au diocèse d'Aix-en-Provence. Il exerce depuis plusieurs années le métier de psychanalyste. Fondateur de l'Association Chrétienne et Psychanalyse (A.C.P.), et se démarquant très clairement des accompagnements psycho-spirituels, il se propose d'explorer l'articulation du psychique et du religieux. Il a publié *Le point aveugle : l'intention imprévue de la psychanalyse* (Paris, Éd. du Cerf, 2000), et *Le bigot et le pèlerin : à la frontière du psychique et du religieux* (Paris, Éd. du Cerf, 2002). Il a participé à *La Bible sans avoir peur* (Paris, éd. Lethielleux, 2005). Il collabore au journal *La Croix*.

15. Pour aller plus loin dans cette réflexion, il faudrait à cet endroit, explorer l'hypothèse de l'inconscient spirituel et identifier les liens, que ce dernier – si cette hypothèse est recevable – tisse avec les sexualités qui sont normalement le moteur de l'inconscient. Cet article constitue le premier chapitre d'un ouvrage à paraître que j'intitule : *Le Garde-fou, ou Les forces vives de l'inconscient psychique et spirituel*.

Communio, n° XXXII, 2 – mars-avril 2007

Frère Philippe LEFEBVRE

Malaise dans la civilisation. Réflexions bibliques

CE n'est pas seulement avec Valéry (*La crise de l'esprit*, 1919), c'est aussi avec Freud que l'on sait que les civilisations sont mortelles (*Malaise dans la civilisation*, 1929). Seulement chez ce dernier, *mortelles* ne signifie pas qu'elles soient sujettes à la mort, mais qu'elles causent la mort. La civilisation qui tente de faire coexister les humains en leur imposant une loi plus forte que celle de leurs désirs individuels produit aussi de la violence. Tel groupe dont les membres se soumettent à une loi qui les encadre et les restreint peut devenir assez puissant pour dominer tel autre groupe et s'imposer à lui par la force. Cette force devient parfois barbarie et déferle sans mesure.

Il n'est pas question ici de reprendre la démonstration de Freud ni de la discuter. Je voudrais seulement donner un aperçu biblique sur le « malaise dans la civilisation » tel qu'il est vécu et exprimé dans quelques textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Le malaise que secrète un groupe humain, une génération, la Bible en traite de telle façon qu'il est impossible d'en faire une matière dont on pourrait s'arroger la maîtrise¹. Selon une technique

1. Il y a plusieurs termes bibliques pour désigner le mal-être d'une société : selon l'intensité, le caractère explicite ou non du désarroi, on trouve les champs sémantiques de la maladie, de l'affaiblissement, de la rupture, de l'errance. Je retiendrais en particulier le mot grec *malakia* (déjà bien attesté dans la Septante) qui apparaît dans *l'Évangile de Matthieu* et renvoie à une sorte d'atonie collective.

THÈME Philippe Lefebvre

fréquente, la notion est rendue impropre aux banalités et aux nostalgies coutumières. Dénonce-t-on un malaise contemporain dans la fraternité ? Alors le récit biblique concernant le premier binôme fraternel, celui de Caïn et Abel, remonte à la surface (*Genèse* 4, 1-16) : apparemment la fraternité en crise ne date pas d'aujourd'hui ; Jacob et Ésaü en témoigneraient encore (*Genèse* 25-33), ainsi que Joseph et ses frères (*Genèse* 37-50), David et les siens (1 *Samuel* 16-17) etc. La perte des valeurs morales devient-elle le motif invoqué du malaise dans la civilisation actuelle ? Alors il faut, par exemple, expliquer pourquoi les explorateurs que Josué envoie en Terre Promise se rendent droit chez Rahab, la prostituée de Jéricho, et pourquoi le mensonge qu'elle fait aux autorités de la ville passe pour un acte exemplaire (elle dit que les envoyés sont partis, alors qu'elle les cache dans sa demeure)². Difficile de brandir ingénument des remèdes moraux quand la Parole de Dieu nous met sous les yeux des prostituées qui entrent en premier dans le Royaume (*Matthieu* 21, 31)³.

On pourrait multiplier les exemples. Si donc on veut nommer *malaise* un temps de crise, de valeurs dévoyées et génératrices d'hostilités, cela ne va pas de soi. C'est ce que nous montrerons d'abord : rien de plus difficile à déterminer selon la Bible qu'un malaise dans la civilisation. Il faut que ce soit Dieu qui désigne la violence dans un groupe donné et dans un temps donné ; sinon les interprétations humaines, trop humaines, vont bon train et participent du malaise qu'elles prétendent dénoncer. C'est là le deuxième point de notre réflexion : pas de meilleur symptôme du malaise que le discours sur le malaise. Ceux qui s'improvisent experts concernant le malaise et ses solutions dévoilent souvent, derrière le paravent de leurs propos plausibles, comment eux-mêmes nourrissent le malaise, voire l'institutionnalisent. La parole de Dieu est décisive dans toute réflexion : elle réintroduit la réalité de la personne dans la généralité des analyses, des dénonciations, des remèdes – ce sera notre troisième point. Dieu parle, et ce qu'il montre d'abord n'est pas un système du monde, malade et brutal, qu'il s'agirait de comprendre, mais des

2. La tradition chrétienne renchérit d'ailleurs qui voit dans cette femme une figure de l'Église.

3. On l'aura compris : il s'agit ici non de prôner un relativisme, mais de signifier que toute parole chrétienne doit être croisée avec la Parole de Dieu et « reformulée » par elle.

Réflexions bibliques

personnes qui agissent et s'expriment en son nom : ceux que l'on nommera ici « les justes », à l'école de la Bible. Les justes, connus et inconnus, vivent selon une toute autre logique que celles qui engendrent le malaise dans la civilisation. Par contraste, ils révèlent ce malaise latent, qui dès lors ne s'envisage plus pour lui-même, mais dans la lumière de cette autre civilisation, le Royaume, dont les justes témoignent.

Le véritable malaise se moque du malaise

On croit parfois que le prophète a la tâche facile : il n'aurait qu'à rappeler, en répétant un discours convenu, la transcendance bafouée de Dieu et les valeurs éternelles que piétinent les gens de son époque. Rien n'est plus faux. Le prophète est un homme ou une femme⁴ qui écoute avec précision ce que Dieu dit dans une génération donnée. Il ne s'agit jamais pour lui d'éructer des poncifs qui pourraient aussi bien s'appliquer tels quels à un autre temps : selon Isaïe il faut résister à l'ennemi, selon Jérémie il faut se rendre à l'ennemi ; deux époques, deux contextes, deux prophéties contrastées. La parole venue de Dieu est incarnée, circonstanciée : elle révèle une époque et sa violence ; et dans ce mouvement d'élucidation, elle manifeste aussi une vérité sur Dieu. Plus elle colle à l'événement qui change, mieux elle fait connaître Dieu tel qu'en lui-même.

Aux jours de Noé

Parlant du malaise « aux jours du Fils de l'Homme », Jésus invite au paradoxe. « Et comme il advint aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il encore aux jours du Fils de l'homme. On mangeait, on buvait, on prenait femme ou mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche ; et vint le déluge, qui les fit tous périr. Pareillement, comme il advint aux jours de Lot : on mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait ; mais le jour où Lot sortit de Sodome, il tomba du ciel une pluie de feu et de soufre, qui les fit tous périr » (*Luc 17, 26-29*).

4. Plusieurs femmes sont appelées prophétesses dans la Bible (la première en date est Miryam, sœur de Moïse en *Exode 15, 20*). Certaines femmes ne portent pas ce titre, mais profèrent des paroles inspirées et décisives (Anne est le premier être humain à annoncer le roi messie qui vient en 1 *Samuel 2, 10*).

THÈME Philippe Lefebvre

Le malaise n'est pas toujours ce que l'on croit. On s'attendrait à des évocations monstrueuses : d'après *Genèse* 6, 5, aux jours de Noé, « la malice de l'homme était grande sur la terre et son cœur ne formait que pensées mauvaises à longueur de journée ». Il fallait donc que les actes des gens de cette époque fussent odieux pour déclencher une catastrophe universelle. Jésus nous donne aujourd'hui un aperçu sur ce qui se passait alors : tout allait bien. Une brave société se développait sur terre, fondée sur le mariage et un sain équilibre pulsionnel selon lequel les femmes prenaient maris et les hommes prenaient femmes.

Et Sodome ? Quelle scélératesse sexuelle, quelle infamie des mœurs Jésus va-t-il désigner à son encontre ? Aucune. Pourtant, la réputation des Sodomites amène spontanément à envisager le pire. Mais non : ils formaient un monde enthousiaste, où le petit commerce tournait bien et où l'on pensait à l'avenir. Bâtir, planter dénotent une belle préoccupation pour les générations futures et manifestent un projet de société capable de dépasser aujourd'hui pour aménager demain. Sodome est le contraire d'une société dépressive. Bien des penseurs actuels de la société, éventuellement catholiques, seraient heureux à la seule évocation de ce qui fait le monde aux jours de Noé ou de Lot : la famille, fondée sur le couple et sachant reproduire ses schémas normatifs, un élan constructif qui fédère et donne un but communautaire. Aucun malaise en vue.

Or, ces mondes sans angoisse, ces groupes qui se reproduisent bien, sont voués au châtement⁵. Jésus reprend des épisodes assez différents entre eux (le monde englouti sous les eaux ou une ville dévastée par le feu) pour lire d'une manière inhabituelle la société qu'il fréquente. Il reprend une interprétation paradoxale (tout allait bien et tout a été détruit) et en montre l'actualité déstabilisante⁶.

5. Châtiment n'est d'ailleurs pas le mot adéquat. Quand il est question dans la Bible de destruction par Dieu, ce n'est pas tant une punition que la mise en œuvre officielle d'un état de fait : ceux qui sont anéantis étaient déjà habités par du néant, ceux qui meurent aux jours de Noé ou au temps de Sodome étaient morts depuis longtemps.

6. On souligne ici et là que le propos de Jésus, évoquant les jours de Noé ou de Lot, est eschatologique. Ce mot est parfois utilisé à la manière d'une formule magique pour renvoyer vers un avenir lointain, voire improbable, des événements qu'on n'a pas envie d'envisager pour maintenant. Or ce qui peut donner une idée du retour glorieux du Christ est déjà présent. La société, aux jours de

Réflexions bibliques

Il révèle aussi un aspect de Dieu qu'on tend à oublier : quand on parle de malaise, on pense aux sociétés humaines, mais il serait bon de penser à Dieu d'abord. Aux jours de Noé, « le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur » (*Genèse* 6, 6) : le premier malaise affecte donc Dieu⁷. Les créatures humaines dans lesquelles il a mis toute sa joie et son savoir-faire ne répondent pas à son attente. Cette réalité du malaise divin est désormais à prendre en compte pour éviter les discours en circuit fermé : que pense Dieu d'une situation ? Qu'en dit-il et comment en est-il affecté ?

Au temps de Jérémie

Est-ce dire *a contrario* que les groupes rongés par l'angoisse, traversés d'incertitudes internes, sont sur la voie du salut ? Pas spécialement. Aux jours de Jérémie, le peuple de Dieu, bien ancré sur sa terre, a finalement abandonné son Dieu ; sa noble culture est devenue moyen d'oppression et de violence. Malaise dans la civilisation : l'organisation sociale, fondée au nom de Dieu pour protéger le faible et l'étranger, institue la violence. Les méchants sont « puissants et riches. Ils sont gras, luisants. Ils franchissent même les limites du mal ; ils ne rendent pas la justice, la justice à l'orphelin, et ils réussissent ! Ils ne font pas droit aux indigents » (*Jérémie* 5, 27-28). Dieu a envoyé contre Israël le tout-puissant roi de Babel qui maintient une situation de menace permanente. Le doute et le désespoir sont omniprésents, palpables. Le roi de Babel a déporté une partie de la population d'Israël et il menace à nouveau le pays et Jérusalem.

Or, cette situation de mal-être, d'incertitude profonde vis-à-vis de l'avenir, est utilisée par les gouvernants et les milieux de prêtres et de prophètes. Les seules paroles qu'ils autorisent sont des versions officielles, censées redonner espoir à la population et laisser entrevoir un avenir meilleur. On ne consulte plus Dieu depuis longtemps

Jésus sur terre, tourne bien, religieusement parlant : les gens prient, lisent la Loi, font des sacrifices... Mais ils mettront à mort de Fils de Dieu. Tout va bien, sauf... La mort de Jésus et sa résurrection s'accompagnent de signes cosmiques qui annoncent les « jours du Fils de l'Homme » (*Luc* 23, 44-46 ; voir aussi *Matthieu* 27, 45-54 et 28, 1-4).

7. On pense aussi au marchandage qu'Abraham tente pour sauver Sodome : Dieu temporise, accepte que sa décision de détruire Sodome soit remise en question (*Genèse* 18, 23-32).

THÈME _____ *Philippe Lefebvre*

et dans la situation désespérante du moment on se contente d'un religieux optimisme standard. Or, c'est tout le contraire qu'il faut prêcher selon Jérémie.

Le chapitre 28 est proprement hallucinant : le prophète Hananya, un « pseudo-prophète » comme le traduit la Septante, parle au temple devant tout le peuple en des termes qui, donnés sans contexte, pourraient être attribués à un envoyé de Dieu : le peuple sera délivré de Babel, Dieu montrera sa miséricorde aux siens et les ramènera. Jérémie, lui, au risque de sa sécurité et de sa réputation, soutient l'inverse : Dieu laissera son peuple en exil et ne fera pas montre de pitié. Qui est le vrai prophète : le chantre du Dieu fidèle et miséricordieux ? Non : c'est Jérémie.

À rebours

On ne sait donc plus très bien quoi appeler malaise. La société du temps de Jérémie semble faire des efforts de confiance, avoir des sursauts de foi, elle qui mandate des prophètes parlant du Dieu d'amour et de salut. Mais ce ne sont là que des remèdes euphorisants qui cachent une violence dont Jérémie fera bientôt les frais. La société aux temps de Noé ou de Lot semble jouir d'une paix profonde, mais elle tourne dans les frontières vite atteintes d'un monde limité. Ainsi à Sodome, tout ce qui n'est pas Sodome paraît-il immédiatement de trop : les deux étrangers que Lot abrite pour la nuit sont réquisitionnés pour être humiliés et dilués dans la broyeuse qu'est cette cité (*Genèse 19, 4-5*).

Sans cesse, la Bible déjoue les apparences. La Genèse reprend par exemple souvent sa critique du consensus : les hommes au temps de Babel constituent une belle communauté de langue et d'esprit, occupée... à détrôner Dieu dans le ciel (*Genèse 11, 1-4*). Les fils de Jacob agissent selon une merveilleuse communion... pour tuer Joseph, leur frère (*Genèse 37, 18-20*). Le malaise qui engendre la violence est bien caché sous la cohésion rassurante du groupe. De même dans *Ézéchiel*, la cité de Tyr est opulente et conduite par un roi quasi angélique (*Ézéchiel 28, 12-15*) ; elle n'a aucun souci, elle qui « rassasie des peuples nombreux » (*Ézéchiel 27, 33*). Pourtant elle sombrera corps et biens dans les flots et son roi sera précipité. Inversement la Jérusalem investie du début d'Isaïe, qui demande à Dieu son aide et multiplie prières et sacrifices, se voit rétorquer par Dieu que ses offrandes ne sont qu'une mascarade importune

Réflexions bibliques

(*Isaïe 1, 11-15*). Cité oublieuse de Dieu ou apparemment attentive à Dieu, conjoncture florissante ou malheur évident : aucune situation n'est à aborder sans écouter comment Dieu l'analyse. Sa manière la plus habituelle est en tout cas de ne pas faire ce à quoi on s'attend, d'aller contre l'ordre établi. Tout ordre auquel il n'a pas été convié est générateur de brutalité, tout établissement qu'il ne garantit pas s'effrite tôt ou tard.

Le malaise et ses discours

On ne peut parler du malaise ambiant, de la violence développée par le groupe, que si l'on a été mandaté par Dieu. Seul l'être qui accepte de voir les choses dans la lumière de Dieu et de dire ce qu'il voit est qualifié pour parler. Sinon la parole est abusive : elle n'est pas seulement fausse ou inadéquate, elle fait partie de l'abus, elle l'exprime en faisant mine de le dénoncer ou d'y remédier. La Bible comporte une très constante et très vive dénonciation du discours religieux comme lieu majeur où la parole peut devenir l'instrument des plus grandes abominations.

Parler du malaise, c'est donc aussi évoquer les discours qui l'expriment et faire de cette évocation un lieu de discernement : qui parle ? Qui est accrédité et qui ne l'est pas ? Le prophète qui surgit est-il un vrai disciple qui risque sa vie quand il prend la parole ou joue-t-il le bon apôtre qui, s'avançant devant tous, s'acquiert un pouvoir et entretient le malheur qu'il dit désigner, pour mieux en profiter ?

Les propos des « pseudo-prophètes »⁸ sont généralement de bonne tenue religieuse, brassent des notions théologiques répertoriées et engagent les auditeurs à de belles actions, mais ils sont aussi toujours indus, toujours exactement à côté de ce qu'il faudrait dire. La prophétie d'Hananya au temple en est un bel exemple : magnifique envolée, plausible, et pourtant aux antipodes de la parole que Dieu dit en l'occurrence⁹.

8. Ce néologisme apparaît dans la Septante. Il traduit par dix fois le mot hébreu qui signifie « prophète » et introduit donc un jugement sur la qualité des prophètes ainsi désignés.

THÈME Philippe Lefebvre

Un exemple dans Osée

Dans le *livre d'Osée*, une liturgie nous est décrite : un chœur engage l'assemblée à « revenir vers le Seigneur » en un temps de désarroi général (*Osée* 6, 1-3), puis le Seigneur répond (*Osée*, 6, 4-6). Écoutons les paroles des pieux chantres qui engagent le propos.

« Venez et revenons vers le Seigneur : il a déchiré, il nous guérira ; il a frappé, il pansera nos plaies ; il nous fera revivre après deux jours, le troisième il nous relèvera et nous vivrons devant lui. Connaissions, appliquons-nous à connaître le Seigneur. Son apparition est certaine comme l'aurore, il viendra à nous comme l'ondée, comme la pluie de printemps qui arrose la terre. »

Derrière le rideau de fumée de leur style religieux, les orants manifestent une certaine arrogance : « il a frappé, il pansera nos plaies ». Ils répartissent les rôles par avance, anticipent ce que Dieu fera comme s'ils savaient par cœur qui il est. Et ce qu'ils disent du Seigneur n'est pas vraiment pieux : ils suggèrent qu'il est coupable des maux du peuple et qu'il devra remédier aux coups et blessures qu'il a causés. Le malaise dans la civilisation, Dieu, selon leurs dires, en est l'auteur et doit réparer. Certaines de leurs phrases sont belles et résonnent étonnamment à des oreilles chrétiennes (« le troisième jour il nous relèvera »). Mais il faut compter avec la réponse de Dieu : il ne semble pas très satisfait des mots qu'on lui a adressés.

« Que te ferai-je, Éphraïm ? Que te ferai-je, Juda ? Car votre fidélité est comme la nuée du matin, comme la rosée qui très tôt se dissipe. Voilà pourquoi j'ai taillé en pièces par les prophètes, je les ai tués par les paroles de ma bouche et mon jugement surgira comme la lumière. Car c'est la fidélité que je veux et non le sacrifice, la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes » (*Osée* 6, 1-4).

Dieu refuse les images qu'on lui applique. La belle évocation de l'ondée saisonnière (*Osée* 6, 3) peut s'avérer juste en un autre

9. Il faudrait faire une étude spécifique sur les paroles apparemment les plus religieuses qui sont en fait à l'opposé de ce que Dieu dit et veut. Un exemple dans l'Ancien Testament : le jeûne sacré qu'impose à contre-temps le roi Saül à ses guerriers (1 *Samuel* 14, 24-30). Un exemple dans le Nouveau Testament : Judas critique l'onction de Marie à Béthanie au nom d'un religieux souci des pauvres (*Jean* 12, 1-8).

Réflexions bibliques

contexte, mais Dieu n'en veut pas dans ce cas. Il ne ressemble pas à une pluie qui vient au temps voulu et repart bientôt en laissant exactement ce qu'on lui demande. Il n'est pas un dû, mais le Don d'une Présence sur laquelle personne ne mettra la main. Il se compare plutôt à la lumière qui surgit, inattendue, non maîtrisable. Et si son peuple veut des images météorologiques, c'est lui qui en donne : les priants ressemblent à des brumes matinales, à des rosées vite dissipées.

Avant notre passage, Dieu a sévèrement repris les cadres d'Israël, le roi et sa maison, les prêtres qui sans doute proclament la prière « pénitente » que nous venons de lire : « je vais les corriger » a dit le Seigneur, parce qu'ils font trébucher le peuple (*Osée 5, 1-7*). Le malaise est là : ceux qui sont censés diriger le peuple ne le guident en rien et servent d'autres maîtres que Dieu. De plus, ces dirigeants, voulant donner le change par leurs mots somptueux et fervents, énoncent en fait exactement la racine du marasme qu'ils ont contribué à installer : l'idée que Dieu serait coupable et devrait venir réparer les maux qu'il a causés.

Exercices

La Bible propose des exercices continuels pour démasquer les discours religieux qui, sous les nobles apparences, cachent leur violence. Le *Livre de Job* en est un exemple de longue haleine : les « amis » de Job y pérorent jusqu'à saturation. Leurs propos sont si admirables qu'on s'y laisserait prendre. Pourtant, à la fin, Dieu s'enflamme de colère contre eux et les envoie faire des sacrifices en réparation de leurs bavardages ; de plus, ils seront tributaires de l'intercession de Job avec qui naguère ils le prenaient de haut (*Job 42, 7-10*). Le premier d'entre eux avait, dès le début, suspecté Job de n'être pas si innocent qu'il le disait (*Job 4, 7*) : la réponse finale de Dieu est de leur dire qu'ils sont, eux, pécheurs et coupables, et non point Job. Ainsi se vérifie ce fait : celui qui n'est pas mandaté par Dieu est dénoncé par son propre discours ; sa parole « lui retombe sur la tête » pour reprendre une fréquente expression biblique. À bien écouter, il ne fait que parler de ce que lui-même commet, il est l'écho de la violence avec laquelle il pactise.

En fait, le diagnostic du malaise est donné par ceux-là mêmes qui causent ce malaise. Le discours du malaise est sans cesse dans l'auto-référence ; il est fasciné par ce qu'il prétend dénoncer et, partant, il confond ceux qui le profèrent. On connaît l'exemple célèbre au début de l'évangile de *Matthieu* : le diable, proposant à

THÈME Philippe Lefebvre

Jésus de se lancer du pinacle du temple, ne peut s'empêcher de citer longuement le *Psaume* 91 : « À ses anges il donnera des ordres pour toi, et sur leurs mains ils te porteront, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre » (*Matthieu* 4, 6, citant le *Psaume* 91, 11-12). Voici, évoqué par un des principaux intéressés, un résumé du malaise dans la civilisation angélique : le refus de servir. Le diable est un ange, conscient que les anges sont voués au service de Dieu et de son Fils, conscient aussi qu'il a repoussé ce service¹⁰ : il parle donc d'anges, citant la parole de Dieu, et souligne leur mission à laquelle il ne veut pas collaborer.

Tout le monde au courant

D'une certaine manière, personne n'échappe à la parole de Dieu : tout le monde la répercute ; de même tout le monde connaît les enjeux essentiels d'une situation, soit pour y collaborer, soit pour s'en démarquer, mais jamais sans savoir de quoi il retourne. C'est là un nouveau paradoxe concernant le malaise : nul ne peut d'emblée en parler, mais tous savent en fait de quoi il s'agit et tous le mentionnent à l'envi. Dans les scènes violentes de la passion du Christ, les contradicteurs de Jésus sont les plus acharnés à le révéler pour ce qu'il est vraiment. « Tu es le Christ, le fils de Dieu ? » demande le grand-prêtre, reprenant mot pour mot la confession de Pierre (*Matthieu* 26, 63). La première question de Pilate à Jésus est : « C'est toi qui es le roi des Juifs ? » (*Matthieu* 27, 11). Les soldats qui outragent le Christ lancent à son adresse : « Salut, roi des Juifs ! » (*Matthieu* 27, 29). Et le motif de sa condamnation figure sur un écrit officiel placé sur la croix : « Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs » (*Matthieu* 27, 37).

Ceux qui se mêlent de parler du malaise sans y être mandatés par Dieu et sans nourrir leurs propos de la parole de Dieu ne font que raconter leurs propres agissements ; ils parlent sur le malaise depuis l'intérieur, comme du lieu où ils évoluent, de la situation qu'ils contribuent à mettre en place. Ils ont beau, comme Pierre la nuit de l'arrestation de Jésus, « proférer des imprécations et des serments » (*Matthieu* 26, 74), ils renient ce qu'ils semblent appeler de leurs vœux. Le malaise est leur référence, la seule qu'ils connaissent.

10. Dieu reproche à son peuple en *Jérémie* 2, 20 d'avoir dit : « Je ne servirai pas ! »

La chair témoin

Tout autre est celui qui parle au nom de Dieu. Sa parole et sa chair sont investis par Dieu ; ce n'est plus le malaise qu'on voit d'abord en eux, mais Dieu lui-même et « l'affliction de son cœur » dont parlait *Genèse* 6, 6. Regardons ainsi le prophète Jérémie : à force de prophéties qui vont à contre-courant des prestations officielles, il est condamné et descendu dans une citerne, « sans eau, mais pleine de boue » (*Jérémie* 38, 6).

Or, au tout début de sa mission, Jérémie a proclamé les paroles que Dieu disait, désolé, en voyant son peuple le délaisser et courir vers des dieux étrangers : « Les gens de mon peuple m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes qui ne retiennent pas l'eau » (*Jérémie* 2, 13). Les soi-disant solutions pour vivre, dans lesquelles aucune place n'est laissée à Dieu, sont des fosses lézardées. Jérémie va vivre dans sa chair l'abandon que Dieu endure : comment parler du Dieu laissé pour compte par les siens, si l'on n'a pas soi-même fait l'expérience d'un rejet décidé par ses proches ? Bien plus, Jérémie est descendu dans ce qui symbolise, selon le Seigneur, le péché du peuple : une citerne vide et boueuse. Le peuple, loin de Dieu, vit dans une oubliette ; le prophète touche le fond de ce qu'est cette existence que le peuple a préférée. Il est identifié à son Dieu délaissé, il est identifié au péché du peuple auquel il appartient. Profonds mystères.

Ce qui authentifie la parole du prophète, c'est qu'il vit ce qu'il dit. Le malaise n'est pas un sujet sur lequel il discourrait de sa chaire : c'est un tourment qu'il endure et, l'endurant, il manifeste le Dieu qui le premier en est affligé. Le malaise, la violence rampante ou déchaînée, ne peuvent être envisagés que dans la personne du juste qui les reçoit de plein fouet. La chair du juste est créée par Dieu et porte Dieu. Contempler d'abord cette chair habitée illumine le regard et permet de ne pas être fasciné par les troubles du monde. Au commencement n'est pas le malaise, mais le juste¹¹.

11. Le juste est souvent comparé dans la Bible à la lumière (« celui qui gouverne en homme juste (...) est comme la lumière du matin » chante David en 2 *Samuel* 23, 3-4). La lumière éclaire une situation, elle est aussi la première chose créée. Le juste inaugure, pas le malaise.

THÈME Philippe Lefebvre

Envisager le juste

Dire « le juste », c'est peut-être donner à ce mot une charge dramatique inadéquate. Il faudrait plutôt parler des justes, rappeler qu'ils peuvent être de parfaits inconnus, sans appartenance explicite à une foi quelconque¹². Le mot, abondamment employé dans les *Psaumes*, renvoie, non à une perfection morale ou spirituelle, mais à une attitude profonde de l'être : est juste celui ou celle qui reçoit sa vie et ne prétend pas l'acquérir en la prenant aux autres (*Psaume* 139) ; est juste celui ou celle qui sait que la réalité ne se résume pas à la loi du groupe (*Psaume* 100) ; est juste celui ou celle qui défend la vie et s'engage pour cela dans un combat radical (*Psaume* 1). On pourrait continuer la litanie, et aussi cerner mieux ce terme par contraste : les *Psaumes* opposent ainsi les agissements des justes et ceux des impies (appelés aussi pécheurs ou méchants). Mais, avant d'être défini le plus rigoureusement possible, le juste est d'abord une personne à voir. Le Christ manifeste les justes cachés qui l'entourent et il montre que tous, proches ou lointains, participent à sa personne, la donnent à contempler. Je propose ici un exemple évangélique célèbre : la première prédication de Jésus à Nazareth (*Luc* 4, 16-30). On peut lire ce passage comme une situation fréquente de juste : sa présence révèle un malaise présent, latent. Voyons pourquoi et comment¹³.

12. Un exemple : Dieu envoie son prophète Élie à Sarepta, il lui dit qu'il a ordonné à une veuve là-bas de le recevoir (1 *Rois* 17, 9). Quand cette veuve apparaît, elle ne semble avoir reçu aucun avis divin. Mais elle reçoit le prophète et prend sur son dénuement pour le nourrir. Elle a donc bel et bien entendu la parole de Dieu, mais d'une manière beaucoup plus profonde que s'il s'était agi d'une apparition, somme toute extérieure. Elle est « une juste parmi les nations » qui n'a peut-être pas les mots pour confesser le Dieu d'Élie, mais qui agit conformément à ce que ce Dieu est et dit.

13. Bien entendu, cette réalité du juste constitue un dossier que j'entrouvre à peine ici. Elle pose énormément de questions comme : est-ce manichéen de séparer les gens entre justes et impies ? La proposition ici est d'informer sa pensée par une terminologie et une logique biblique, toutes deux à découvrir. Voir un ouvrage percutant qui pose ces questions : V. de Montalembert, *Voir comme Dieu voit*, Parole de Silence, 2003.

Réflexions bibliques

Jésus à Nazareth : le Fils et le malaise

Jésus, au commencement de sa carrière, retourne dans la patrie de son enfance. Il lit lors de l'office du sabbat une page du prophète Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres... » (*Luc 4*, 18 citant substantiellement *Isaïe 61*, 1-2) et il commente cette parole : elle s'accomplit « aujourd'hui » pour ceux qui l'entendent. Et Jésus de continuer en ouvrant l'horizon de son village et en rappelant que les prophètes Élie et Élisée furent envoyés annoncer la bonne nouvelle à des étrangers. Alors l'auditoire de la synagogue, jusqu'alors bienveillant, se met en colère et veut exécuter Jésus.

Que s'est-il passé ? Les gens de la bourgade cherchent à réinsérer Jésus dans les cadres répertoriés qu'ils maîtrisent (« N'est-ce point là le fils de Joseph ? ») ; ils ne sont pas d'emblée hostiles, mais on comprend que la loi du groupe s'impose chez eux : chacun y est défini par sa parentèle officielle, chacun y a la place que la communauté lui a assignée. Si un membre du groupe se met à dire que c'est l'Esprit du Seigneur qui lui donne son moi le plus profond, son autonomie et sa mission, alors le groupe chancelle sur ses bases : n'est-il pas, lui, le bailleur d'identité, le pourvoyeur de charges, le garant des frontières ? Peut-on impunément lui échapper ?

L'agressivité est soudaine : on saute de « tous étaient dans l'admiration » (v. 22) à « tous furent remplis de fureur » (v. 28). Ce revirement laisse affleurer un malaise déjà présent : le fait que les concitoyens de Jésus s'enflamment si vite suggère qu'un feu souterrain couvait depuis longtemps chez eux sans qu'on le soupçonne à vues humaines. Le petit garçon qui, à douze ans, avait répondu à ses parents qu'il était « aux affaires de son Père » (*Luc 2*, 49) a sans doute grandi dans l'obéissance aux lois du groupe (*Luc 2*, 51-52), mais aussi, imperceptiblement, selon l'appartenance foncière à ce Père dont il est Fils et à l'Esprit duquel il fut conçu. Comme il arrive souvent, dans des cultures et des époques différentes, la trentaine est un moment crucial : un homme qui sait que sa vie ne vient ni des institutions ni des vœux humains le dit alors haut et fort, et les ennuis (déjà pressentis) se déclarent !

Tout cela ne se résume pas aux turbulences d'une maturité chèrement acquise sur un milieu jusque-là exclusif. Un groupe ne veut pas, habituellement, précipiter d'une falaise ses jeunes ressortissants qui réclament leur indépendance ou commettent quelques frasques.

THÈME Philippe Lefebvre

La menace de mort qui répond immédiatement aux propos de Jésus est à la hauteur de ce qui est en jeu : la disqualification du groupe comme donateur de vie et comme définitif gestionnaire des êtres. Jésus est un Fils, libre, il a un Père qui lui donne la vie et il est conduit par l'Esprit de force et de sagesse.

L'inadéquation du monde aux justes

Les justes, par le témoignage de leur vie venue d'un Autre, par leur liberté que les convenances du groupe ne parviennent pas à limiter, mettent en danger les fonctionnements habituels d'un monde qui se voudrait auto-géré. Ils font apparaître le malaise, qui vient de ce perpétuel qui-vive d'une collectivité, occupée à se légitimer elle-même, à s'entretenir, à écarter les éléments qui lui échappent par trop. Parfois même, ce ne sont pas par des paroles ou des actes que les justes indisposent leur entourage, mais simplement par leur présence. « Sa vue même nous est à charge » disent les impies en *Sagesse* 2, 14 en parlant du juste au milieu d'eux¹⁴.

Les justes manifestent un ordre inaccoutumé de la réalité ; plus exactement, en eux, par eux, la réalité se montre vraiment. Ils nous font accéder au registre des personnes. Par contraste, bien des dispositifs relationnels qui s'imposaient sont mis en cause, bien des personnages qui impressionnaient deviennent inconsistants, fantomatiques, risibles. Le malaise n'est donc pas une sécrétion autonome de la réalité historique et sociale ; il émerge quand les justes sont là. En dernière analyse, qu'est-ce que le malaise dans la civilisation vu dans une lumière biblique ? C'est la perpétuelle inadéquation entre les logiques du Royaume, vivifiantes, hors des jeux du pouvoir, dont les justes témoignent, et les stratégies du monde comme il tourne. On accuse souvent le juste d'être inadapté au monde, mais c'est l'inverse qui est vrai : le monde est réfractaire à la vie qu'il amène.

Joseph vit avec Dieu, et ses frères, organisés en clan, ne le supportent pas. Ils veulent le tuer, puis se ravisent et le vendent. Joseph, après maintes péripéties, fera son chemin en Égypte où il deviendra un vizir nourricier des peuples. Quand Joseph retrouve ses frères,

14. À cette réalité du juste haï sans qu'il ait rien fait ni dit, est lié le thème très biblique de la haine gratuite : « ils m'ont haï sans raison » dit Jésus, reprenant les *Psaumes* 35, 19, 69, 5, et *Proverbes* 1, 11, etc.

Réflexions bibliques

des années plus tard, il souligne bien que ce ne sont pas eux qui ont tracé son destin, mais Dieu : « c'est pour procurer la vie que Dieu m'a envoyé au devant de vous » (*Genèse* 45, 5 ; 7-8). Le malaise rampant dans le groupe fraternel est devenu, en la personne de Joseph, source de vie pour beaucoup : « Vous aviez, vous, médité le mal contre moi, Dieu a médité d'en faire du bien, afin d'accomplir ce qui arrive aujourd'hui : garder en vie un peuple nombreux » (*Genèse* 50, 20).

La Bible ne fait certes pas l'impasse sur le malaise : on lui reproche même parfois de se complaire dans l'évocation de la violence, que celle-ci éclate dans des milieux restreints (la fratrie) ou larges (des sociétés entières). En fait, elle observe scientifiquement comment le malaise se développe, comment la Loi de Dieu elle-même peut-être dévoyée en coercition humiliante ; et elle met en lumière comment, dans ce bouillon de culture, les justes manifestent un autre ordre, premier, vital, qui dénonce les enclenchements de la violence et les subvertit.

Philippe Lefebvre, o.p. Ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de Lettres classiques, docteur ès Lettres, DEA de théologie, ancien élève de l'École biblique et archéologique de Jérusalem. Professeur à l'université de Fribourg (CH), Département d'études bibliques (Ancien Testament). Parmi les dernières publications : *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité « selon les Écritures »*, Éd. du Cerf, coll. « Lectio Divina » 196, 2004 et *La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament*, Éd. du Cerf, coll. « Épiphanie », août 2004.

**Prochain numéro
mai-juin 2007**

La fidélité

Frédéric LOUZEAU

Mythe, Symbole et Société

LES sociétés politiques contemporaines, que l'on dit « sécularisées » ou « post-modernes » ou encore « hyper-modernes », sont-elles pour autant vides de tout mythe ? Et s'il existe des mythes modernes, ont-ils à voir avec l'actuel « malaise dans la civilisation » ? Il serait tentant de répondre à la première question par l'affirmative : remplaçant les religions dans le rôle de fournir un discours fondateur aux sociétés, les idéologies prétendent s'appuyer sur des prémisses strictement « rationnelles », parfois même « scientifiques », et par le fait même dégagées de tout fondement « surnaturel » ou « religieux ». Or, en réalité, le problème posé appelle une réflexion fort complexe, ne serait-ce que pour la raison que les discours sur la société sont non seulement très nombreux, mais de registres fort différents, et ensuite que si niveau « surnaturel » il y a, il n'est jamais manifeste.

L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard, s.j. (1897-1978), permet néanmoins l'embryon d'une réponse. La pensée du grand jésuite pourrait ici nous rendre trois services. D'une part, expliquer pourquoi aucune société – qu'elle soit primitive, « chrétienne », moderne – ne peut faire l'économie d'un niveau proprement « surnaturel » de fondation et d'explication d'elle-même, niveau qui n'apparaît jamais aussi clairement que dans les mythes. D'autre part, montrer ensuite en quoi la structure des mythes et des religions est identique à la structure fondamentale de toute société humaine, celle-ci trouvant à se représenter au moyen des dialectiques

THÈME _____ Frédéric Louzeau

maître-esclave et homme-femme, ainsi que des trois relations paternité-maternité-fraternité issues de leur interférence ; et comment ces catégories permettent de discerner le contenu des mythes, par là leur éventuelle nocivité. Enfin, profiter des deux parties précédentes pour montrer en quoi le processus de « sortie de la religion », qui caractérise aux yeux de Marcel Gauchet l'histoire des sociétés modernes, prend également valeur de mythe, puis identifier la part imaginaire de son contenu.

1. Qu'est-ce qu'un mythe ?

Valeur du mythe

D'ordinaire, la notion de « mythe » suggère le caractère fictif du récit fondateur (« mythe » s'oppose alors à « réalité »). Or, aux yeux de Claude Lévi-Strauss, telle n'est pas sa valeur *intrinsèque*. Certes les récits mythiques relatent toujours, soit exclusivement des événements du lointain passé comme dans les religions « archaïques », soit parfois même des faits encore à venir (à l'intérieur du judaïsme et du christianisme par exemple, ou des religions et des idéologies qui en dérivent), bref des faits qui par nature prêtent le flanc à toute sorte de construction de l'esprit. Mais leur valeur tient dans une propriété essentielle, commune à tous : les événements racontés « *censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente, [qui se] rapporte simultanément au passé, au présent et au futur* »¹. Loin d'éclairer seulement une région définie du devenir, les faits racontés prennent ici valeur d'éternité illuminant les trois extases du temps (passé, présent, avenir) – phénomène qui présuppose par le fait même, d'une manière ou d'une autre, une véritable totalisation de l'histoire (origine, sens et fin).

Qu'à son estime la valeur du mythe ne tienne pas à sa dimension « fictive », l'ethnologue en donne une preuve éclairante lorsque, explicitant davantage son propos, il a recours, non pas à un exemple extrait des sociétés primitives comme on aurait pu s'y attendre, mais à une comparaison empruntée à l'histoire moderne. Persuadé à juste

1. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, t. I, Paris, Plon, 1958, p. 231. Référence abrégée dans la suite de l'article : *AS*.

Mythe, Symbole et Société

titre qu'à la pensée mythique s'est substituée l'idéologie politique des sociétés que nous connaissons, Lévi-Strauss n'a pas de difficulté à retrouver dans l'analyse d'un mythe idéologique contemporain, la Révolution française, le même rôle remarquable. Pour les hommes politiques qui s'y réfèrent dans leur discours et pour leurs auditeurs, cette révolution, sous les espèces d'une « *séquence d'événements passés* », devient aussi et plus encore un « *schème doué d'efficacité permanente* » (AS, p. 231), qui retient la subjectivité vivante des individus, c'est-à-dire leur quête de vérité et de liberté au sein du monde présent.

Quel est précisément cet « autre ordre » de réalité visé par les mythes aussi bien archaïques que contemporains, et d'où procède leur capacité à y référer, Lévi-Strauss ne s'en préoccupe guère. Le Père Fessard oui. Sans pouvoir entrer ici dans les détails d'une réflexion qui engage une véritable métaphysique du langage², qu'il suffise de s'arrêter au point central qui nous occupe : la propriété fondamentale du mythe – sa visée d'un niveau de sens que l'on peut qualifier de « surnaturel »³ – tient à ce que Fessard appelle « *le pouvoir symbolisant du langage* », pouvoir qui s'exerce d'ailleurs plus largement en tout discours ou toute parole, dès qu'ils s'adressent à autrui et font appel à sa liberté. Cherchons donc à définir cette propriété du langage, à voir ensuite comment elle suppose l'existence d'un ordre surnaturel, avant de retourner à la question des mythes. Ayant fondé leur nécessaire présence au sein des sociétés « sécularisées », il faudra réfléchir alors à ce qui les distingue des discours habituels.

Le pouvoir symbolisant du langage

Une distinction capitale aidera à préciser en quoi consiste le « pouvoir symbolisant » du langage. Le Père Fessard l'a élaborée en corrigeant les pénétrantes réflexions d'Edmond Ortigues sur le

2. Voir G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, t. III : *Symbolisme et Historicité*, Paris, Lethielleux, 1984, 529 p. Abréviation dans la suite de l'article : *DI3*.

3. Il est question ici seulement d'une notion formelle ou purement théorique, qui n'implique aucune foi subjective, et qu'un non-croyant peut bien accepter sans souscrire le moins du monde à une foi religieuse et surnaturelle particulière.

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

symbole (dans *Le Discours et le Symbole*). Si, chez les linguistes comme chez les philosophes, le terme « symbole » s'emploie dans les sens les plus divers, il semble pourtant possible d'en répartir la pluralité entre deux pôles opposés de la fonction symbolique, « représentés l'un par le symbole traditionnel, l'autre par le symbole algorithmique »⁴.

D'une part, puisque langage et société se trouvent intimement liés, et que toute société humaine repose selon Lévi-Strauss sur un ensemble de systèmes symboliques – « au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »⁵, il est possible de définir chacun de ces systèmes constitutifs comme « symbole *symbolisant* » : c'est-à-dire comme un ensemble de signifiants qui sont la source même de la liberté et s'imposent à elle comme loi ou règles d'échange et de reconnaissance mutuelle entre les êtres (*PS*, p. 121).

D'autre part, à l'autre extrémité du symbolique, se trouvent les « symboles *symbolisés* » : loin de s'imposer aux libertés, ils en sont au contraire le produit, issu en général de conventions arbitraires entre savants ou esprits, qui s'accordent pour affecter tel signifiant (chiffre, lettre ou caractère) à une signification parfaitement et nécessairement univoque. Tels sont par excellence les algorithmes de la logique symbolique ou mathématique.

Par ailleurs, il est nécessaire d'ajouter qu'il est à l'ordinaire difficile d'affecter les mots des discours quotidiens de manière claire à l'un ou l'autre des deux pôles. En général, au sein des mots ou des expressions du langage courant, les deux tendances ou mouvements contraires se rencontrent en des proportions variables, l'un symbolisant, qui fonde la liberté et s'impose à elle, l'autre symbolisé, qui en résulte⁶.

4. G. FESSARD, « Politique et Structuralisme », Paris, *Recherches et Débats*, n° 53, Desclée de Brouwer, 1965, p. 121. Abréviation dans la suite de l'article : *PS*.

5. C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. XIX.

6. La proportionnalité entre symbolisant et symbolisé permet à Fessard de fonder un classement très éclairant des diverses espèces de symboles, que nous emploierons plus loin dans l'article (voir « Symbole symbolisant, signe, symbole symbolisé », *Le Langage*, Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Genève, 1966, pp. 291-295. Repris dans *Mystère de la Société*, pp. 559-563).

Mythe, Symbole et Société

De cette présentation sommaire, il ressort qu'on entend ici par « pouvoir symbolisant » du langage, le rôle de ce dernier pour fonder la liberté de la personne humaine : il lui permet de se poser elle-même à l'intérieur d'un ensemble de relations d'échange et de reconnaissances mutuelles.

Un argument ontologique (ou preuve de Dieu) par le langage

Or, ce pouvoir symbolisant du langage implique en lui-même, comme catégorie *a priori* de l'exercice d'un tel rôle, la présence du « surnaturel » – cette réalité « d'un autre ordre » que vise justement la pensée mythique. Pour s'en convaincre, considérons l'un des exemples développés par le Père Fessard, celui du simple *dialogue* entre deux personnes et des conditions de sa réussite.

À l'intérieur d'un dialogue, la phrase que j'énonce exprime ma propre pensée et cherche à en transmettre le contenu significatif à mon partenaire. Tel est son objectif initial : communiquer un sens à autrui. Ce qui ne va pas sans une *contradiction* inévitable : comment m'assurer que ma parole sera réellement comprise dans le sens où je l'ai effectivement prononcée ? Pour vérifier que ma phrase a été correctement perçue, il n'est pas d'autre moyen que d'entendre à mon tour la réponse de celui à qui je l'ai adressée. Or, en me parlant, l'interlocuteur affronte à son tour une contradiction parfaitement semblable à la mienne, inhérente au dialogue entre deux libertés. Comment surmonter la possibilité d'une telle contradiction ?

Pour répondre à cette question, il faut remarquer par ailleurs qu'un véritable dialogue exige que chacun des interlocuteurs soit disposé à deux opérations intérieures : d'une part, à rectifier ses formules chaque fois qu'elles n'exprimeraient qu'imparfaitement sa propre pensée et vaincre ainsi le défaut de compréhension qui en résultait ; d'autre part, à purifier suffisamment son intention pour éviter de laisser croire à autrui qu'il cherche à le dominer en lui imposant ses vues, plutôt que de lui partager une vérité qui leur est commune.

Dès lors, il ressort nécessairement que, pour parvenir à un accord, le dialogue suppose de la part des protagonistes une double condition : d'une part et d'une manière assez évidente, la reconnaissance du principe de contradiction ; or ce principe reflète et suppose en

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

chacun « *l'unité entre Être et Pensée, base de l'argument ontologique d'Anselme comme de la dialectique hégélienne* »⁷ ; d'autre part et de manière plus concrète, la présence en eux et la reconnaissance d'un idéal commun de Vérité et de Liberté. Pour se comprendre, les interlocuteurs doivent admettre une Vérité qui les dépasse, et vouloir la liberté de l'autre. Aussi, pour surmonter la contradiction inhérente au dialogue, le langage doit-il contenir un principe synthétique *a priori*, qui ne soit déterminé par rien d'autre que la transcendance des rapports humains : tout comme la pensée symbolique qu'il fonde, le langage suppose une notion ou une catégorie de « surnaturel ».

Société « sécularisée » et transcendance

Dès lors, combien même elles seraient parvenues à éliminer des discours publics toute pensée mythique au sens propre que nous avons défini plus haut, il est difficilement concevable que les sociétés démocratiques contemporaines s'affranchissent d'un niveau proprement surnaturel d'expression d'elles-mêmes. Sauf à n'autoriser d'épiphanies extérieures que des représentations totalement épurées de la tendance symbolisante du langage. Ce qui supposerait rien moins que l'élimination publique des symboles proprement religieux ainsi que des symboles artistiques et littéraires, qui continuent de représenter par la contemplation esthétique une épiphanie de la transcendance ; celle également des divers emblèmes (politiques, économiques ou sociaux) qui peuplent notre vie commune ; celle enfin de tous les mots usuels de la langue vivante ; pour ne laisser apparaître que des symboles purement symbolisés, signes morts qui ne concernent en rien la subjectivité vivante des individus, n'appellent pas les libertés personnelles à l'échange et la reconnaissance réciproque, et qui ne soient donc plus que le reflet d'un monde totalement mathématisé. Naturellement, nous n'en sommes pas là, et la perspective ainsi dressée, si elle peut faire sourire, a seulement pour objectif de passer en revue tous les éléments ordinaires d'une société, même « sécularisée », où se rend présent le fondement proprement transcendant de l'être collectif.

7. G. FESSARD, « Symbole, Surnaturel, Dialogue », in *Démythisation et morale*, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1965, p. 113.

Mythe, Symbole et Société

Plus encore, l'État ne peut se désintéresser de ces éléments de transcendance. Marcel Gauchet a bien repéré ce phénomène récent : pour ne consacrer et n'imposer aucune doctrine métaphysique, l'État libéral contemporain tend à devenir entièrement neutre de ce point de vue. Il laisse le soin à chaque individu de choisir ses valeurs et fins ultimes. Seulement, puisqu'il doit arbitrer entre ces diverses raisons, et puisque la moindre décision collective engage des fins supérieures, « *le langage des justifications ultimes et des raisons suprêmes ne peut être absent de la sphère du pouvoir, même s'il est exclu qu'il la commande* »⁸. Dans les termes de notre analyse, l'État ne peut se résoudre à composer son propre discours au moyen seulement de symboles symbolisés, pas plus qu'il ne peut ignorer ou même ne pas reconnaître et garantir la large gamme des symboles symbolisants de la société (en premier lieu les symboles religieux), sous peine de voir le bien commun, que représentent ces symboles et dont il est médiateur, se vider progressivement de son contenu d'échanges et de reconnaissances.

D'ailleurs, le recours aux symboles proprement symbolisants s'observe de manière particulièrement nette en période d'élections ! Qu'est-ce en effet qu'une campagne électorale, sinon un vaste « dialogue » entre un candidat et les électeurs, dialogue qui, pour parvenir à un accord réel (palpable dans les urnes), ne suppose pas moins que tout dialogue, un idéal commun de Vérité et de Liberté qui les dépasse, idéal rendu présent par divers symboles ?

Qu'en est-il cependant des mythes à proprement parler ? Si, comme nous venons de le voir, les sociétés « sécularisées » ne sont pas affranchies, loin de là, d'éléments qui symbolisent le fondement surnaturel de l'être collectif, sont-elles parvenues à évacuer toute dimension mythique de leurs discours ? À notre avis non.

2. Contenu sémantique des mythes

Jusqu'ici, nous n'avons considéré que la structure *syntactique* du mythe. Or, le mythe se caractérise aussi par un contenu *sémantique*. S'il peut y avoir critique rationnelle du mythe comme symptôme du

8. M. GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2004, p. 200.

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

malaise dans la civilisation, c'est sur ce contenu qu'elle portera, et non pas sur sa valeur intrinsèque ou permanente. En parvenant à discerner leur contenu respectif, il deviendra possible de départager les différents mythes les uns des autres, qu'ils soient politiques, économiques, ou religieux, et ce de manière parfaitement rationnelle.

Mythes et structures de la société

Pour aller directement au but, affirmons d'emblée que le contenu sémantique des religions et des mythes (y compris idéologiques) trouve nécessairement ses composants essentiels dans les structures fondamentales de toute société humaine ! Autrement dit, « *la structure sociale et celle du mythe doivent s'éclairer l'une l'autre* », si bien que « *comprendre leurs relations devient aussi essentiel pour comprendre la valeur du mythe que celle-ci pour comprendre la société* » (DI3, p. 209).

Un retour à C. Lévi-Strauss offre une base de départ pour prouver ce qui vient d'être abruptement affirmé. Dans sa pensée en effet, toute société est composée de deux types premiers de relations : les structures dites de « communication », qui comprennent d'abord l'alliance conjugale et les systèmes de parenté, puis également les échanges des biens et services économiques ainsi que des messages (AS, pp. 326-341) ; et celles de « subordination », c'est-à-dire les couches sociales et toute forme d'association dont la principale est l'État (AS, pp. 342-351). Ces modèles sociaux correspondent à ce que l'ethnologue appelle des « *ordres vécus* », c'est-à-dire des ordres qui sont « *fonction d'une réalité objective et qu'on peut aborder de l'extérieur*, indépendamment de la représentation que les hommes s'en font » (AS, p. 347).

Par ailleurs, Lévi-Strauss ajoute immédiatement que ces diverses structures « vécues » supposent, pour que la cohésion du groupe social soit assurée, d'être organisées, mises en ordre, unifiées au moyen de structures ou d'ordres « *pensés* » ou « *conçus* » : tels sont les mythes, les rituels, les religions, les idéologies politiques, types d'objets qui correspondent au niveau d'historicité « surnaturelle » évoqué plus haut. Il est donc, à ses yeux, indispensable de prendre en considération ces ordres « pensés », non seulement pour comprendre les ordres « vécus », mais aussi pour penser « *la manière dont chaque société essaye de les intégrer tous dans une totalité ordonnée* » (*idem*).

Mythe, Symbole et Société

Cependant, la distinction précédente sépare radicalement deux ordres qui exigeraient d'être uniquement distingués. Car pour l'homme de foi, mythes, rituels et religions ne sont pas seulement « conçus » : ils sont tout autant « vécus », sinon plus. Inversement, les structures de communication et de subordination sont toujours quelque peu « pensées », même si la réflexion des protagonistes ne coïncide pas avec celle de l'ethnologue ou du philosophe. C'est pourquoi, envisageant la réalité sociale non plus d'abord aux yeux de qui la regarde du dehors, mais surtout du point de vue génétique, G. Fessard propose de corriger l'insuffisance de l'opposition « pensé/ vécu » en équilibrant les ordres entre deux pôles. D'un côté, les rapports de communication et de subordination sont vécus *avant* d'être conçus, et ils sont *plus* vécus que pensés : ils impliquent donc une « pré-valence temporelle et logique du vécu sur le pensé » (DI3, p. 176). De l'autre côté, les mythes et les religions se caractérisent par une prévalence inverse du conçu sur le vécu. Toute la question revient à savoir comment la société parvient à organiser effectivement ses ordres « vécus » au moyen des ordres « pensés » et si cette mise en relation correspond à la réalité.

Or, dans le *Mystère de la Société*⁹, le Père Fessard a d'abord mis en valeur le fait que la genèse de toute société humaine repose sur deux dialectiques anthropologiques fondamentales, celle de l'Homme et de la Femme ainsi que celle du Maître et de l'Esclave. Cette différenciation recouvre exactement celle qu'emploiera Lévi-Strauss pour disséquer les rapports constitutifs des sociétés, puisque la première dialectique fonde justement les structures dites de « communication », la seconde se trouvant à la base des structures de « subordination ». Plus encore, dépassant cette fois-ci les réflexions de l'ethnologue, le jésuite a montré que genèse et progrès des sociétés se jouent nécessairement dans une *interférence* bienfaisante des deux dialectiques, d'où sont issues les trois relations paternité-maternité-fraternité, susceptibles de s'étendre à des groupes sociaux de plus en plus élargis jusqu'à embrasser l'humanité toute entière.

En outre, ces catégories précédentes, qui fondent à proprement parler le « Mystère de la Société », permettent aussi de représenter

9. *Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire*. Texte établi et présenté par Michel SALES s.j. avec la collaboration de Txomin Castillo, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997, 650 p. Abréviation ci après : MS.

THÈME _____ Frédéric Louzeau

adéquatement les rapports entre Dieu et l'Humanité, tels que les conçoivent les ordres « pensés » de la foi chrétienne. Seulement, à bien y réfléchir, un tel résultat vaut finalement pour n'importe quelle religion ou pour le moindre mythe ! En effet, Lévi-Strauss a mis également en lumière que toute société reposait sur un ensemble de structures symboliques : règles de mariage et de parenté, rapports économiques et politiques, art, religion – ensemble de symboles que nous avons qualifiés plus haut de « symbolisants », à l'intérieur desquels nous discernons désormais les ordres « vécus » d'abord, puis les ordres « conçus » ensuite. Il devient manifeste alors que la structure des mythes et des religions ne peut différer de la structure sociale, mieux encore qu'elles s'ordonnent l'une à l'autre comme le « vécu » au « pensé ». *« Fondés sur les deux rapports Homme-Femme et Maître-Esclave, les symboles symbolisants constitutifs des structures de communication et de subordination, propres à chaque société, sont d'abord vécus plus que pensés et avant de l'être par les membres de chaque groupe ; au contraire, sur le plan surnaturel et religieux où les mêmes symboles servent à représenter les rapports du groupe avec la divinité, ils sont pensés ou conçus plus que vécus et avant de l'être. » (DI3, p. 211.)*

En conséquence de cette identité de structure, il nous faut maintenant ajouter que les catégories fondamentales du *Mystère de la société* fournissent par le fait même le seul critère de contrôle ou de discernement auquel nous puissions rationnellement soumettre le contenu sémantique des mythes, qu'ils soient religieux ou proprement idéologiques. Appliquons le résultat à l'idéologie libérale.

Le mythe libéral du Progrès

Parmi tous les mythes constitutifs des sociétés libérales¹⁰, prenons le parti d'éclairer celui qui nous apparaît le plus manifeste de tous, par son projet de totaliser le sens de l'histoire : le *Progrès*. Ce mythe bien connu postule que l'humanité possède une faculté « indéfinie » de progresser dans la réalisation d'elle-même, par le

10. Le libéralisme se caractérise par un système de mythes et non par un seul. Marcel Gauchet a coutume d'expliquer la construction de la modernité libérale autour de trois notions phares : le Progrès, le Peuple, la Science. On pourrait aussi y ajouter la Raison elle-même, qui fut l'objet d'un culte en son temps.

Mythe, Symbole et Société

moyen d'une transformation-domination rationnelle et illimitée de la nature, et qu'ainsi l'histoire humaine se résume par le déploiement sans fin de cette capacité. En réalité, cette vision se fonde sur une analyse pertinente des propriétés humanisantes du travail, telle que Marx l'a fort bien expliqué : l'homme humanise la nature en lui imposant une forme proportionnée à ses propres objectifs et, en retour, la nature humanisée universalise le travailleur¹¹. Et lorsqu'il est élevé au rang d'Alpha et d'Oméga du devenir humain, ce fait primordial prend valeur de mythe. Au fond, le ressort du Progrès n'est rien d'autre que l'essence même du matérialisme historique.

Qui oserait affirmer qu'un tel idéal n'est pas l'horizon ordinaire de pensée auquel souscrivent d'autant plus spontanément les intelligences contemporaines qu'elles sont conscientes des possibilités « spirituelles » que leur ouvre réellement l'amélioration de leurs conditions « matérielles » d'existence ? Nul besoin d'être un savant « positiviste » pour risquer d'accorder sa foi à un tel mythe : il suffit de participer à l'univers moderne et de bénéficier un tant soit peu de ses acquis, à moins d'en être parfaitement inconscient ou alors de vouloir revenir à un mode de vie totalement archaïque.

Pourtant, une fois reconnu sa part essentielle de vérité, le contenu du mythe doit être à son tour soigneusement critiqué, c'est-à-dire dégagé de sa part d'imaginaire proprement irrationnel.

D'une part, il est nécessaire de dévoiler la *contradiction inhérente* à l'idée de progrès sans fin. En effet, qui dit progrès indéfini exclut par le fait même toute fin véritable dans l'histoire. Dès lors, la promesse d'une humanité réconciliée par la transformation illimitée de l'Univers relève du mirage, puisque, inconsciemment peut-être, elle condamne les conflits proprement politiques qui empoisonnent le cours des événements, non seulement à perdurer éternellement, mais à être l'horizon indépassable de la condition humaine, l'Alpha et l'Oméga de l'humanité. Au rebours de ce qu'il affirme, le mythe du Progrès, comme la dialectique du maître et de l'esclave qui le fonde, conçoit le devenir humain comme un perpétuel recommencement et ne permet pas de rendre compte du progrès *réel* des sociétés humaines. Dès lors, ceux qui accordent leur foi à

11. Voir G. FESSARD, *Le Dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, 1937, pp. 213-215.

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

un tel mythe se verront tôt ou tard tentés de glisser de l'optimisme orgueilleux au désespoir.

D'autre part, il nous faut aussi essayer de comprendre où ce mythe trouve sa force pour parvenir à masquer sa contradiction, d'isoler le point même où l'imaginaire irrationnel s'insère secrètement dans la structure du mythe. Or, il n'est pas difficile d'apercevoir qu'un tel idéal suppose en réalité un véritable rapport « conjugal » et « procréateur » entre l'Homme et la Nature, puisque de leur relation mutuelle doit être engendrée une Humanité nouvelle. Dans sa jeunesse, Marx avait entrevu l'importance du rapport homme-femme comme unité « immédiate, naturelle et nécessaire » du rapport de *l'homme à l'homme*, mais il fit bientôt de cette unité le type même du rapport de *l'homme à la nature*. Bref, il commit l'erreur d'absorber le contenu propre du rapport de l'homme à la femme dans celui de l'homme à la nature, attribuant au second les propriétés bienfaisantes du premier. Telle est certainement la confusion originelle, qui loin d'être propre à Marx, incite la conscience moderne à espérer de l'effort humain qu'il serve à refonder totalement l'homme et la nature dans leur unité. En le dérivant, elle prospère sur ce vœu humain fondamental, que la dialectique conjugale explicite en termes de rencontre, d'alliance, et de procréation féconde. Ce vœu est d'ailleurs si puissant que le mythe peut paradoxalement continuer aujourd'hui à opérer, alors même qu'émerge d'une manière massive une problématique nouvelle qu'ignoraient tant les libéraux du XIX^e siècle que les marxistes : la raréfaction prévisible, voire l'épuisement possible des ressources énergétiques disponibles. Dame Nature s'épuise, car dans la réalité et en contradiction complète avec le rêve qui l'habite, l'humanité ne la traite pas vraiment comme sa femme, plutôt comme son esclave.

Enfin, pour que les hommes aient pu imaginer transformer la nature tout entière et y trouver le secret de leur réalisation personnelle, deux conditions concrètes ont dû être nécessairement remplies auparavant. En premier lieu, l'histoire de l'industrie et des sciences naturelles n'explique pas ce projet de transformation de la nature : au contraire, il aura fallu l'avènement d'une société, où la puissance créatrice de l'homme se réalise d'abord dans un monde de « *sujets* » libres, pour que les hommes deviennent capables de créer un monde d'objets fabriqués. Deuxièmement, pour que ce projet cherche aussi à recréer l'*universalité* de la nature, il aura été nécessaire « *que soit née tout au moins l'idée d'une société universelle de sujets se*

Mythe, Symbole et Société

concevant eux-mêmes universels » (MS, p. 313). Bref, le mythe du Progrès empêche d'apercevoir le lieu même où se réalise effectivement l'unité humaine, l'existence d'un monde concret de sujets, que le travail ne peut fonder ni faire progresser : seules les trois relations de paternité, de maternité et de fraternité y réussissent, non seulement dans la cellule familiale, mais à tous les échelons de l'être social humain jusqu'au plan international.

Aussi le mirage du Progrès joue-t-il sur une illusion, fondamentale en régime libéral et si difficile à extirper : le soi-disant primat de l'économique (rapport de l'homme à la nature) sur le politique (rapport de l'homme à l'homme).

3. Le mythe du monde « désenchanté »

Il serait vain cependant de prétendre par là même déchiffrer tous les mythes de la société actuelle. La pluralité de ses expressions et l'abondance de ces mythes nous en dissuadent. Les éléments précédents donnent néanmoins, nous l'espérons, quelques rudiments de discernement. Mais, pour esquisser ce que pourrait être un travail en ce sens, pourquoi ne pas chercher les mythes d'aujourd'hui dans les lieux où l'on aurait le moins l'idée de les trouver : au cœur de l'effort le plus rationnel (*a priori* le plus dégagé de la pensée mythique justement), celui de la philosophie politique cherchant à sonder l'idiosyncrasie des sociétés contemporaines, et mieux encore chez celui dont on ne peut soupçonner apparemment le recours au niveau surnaturel d'explication des sociétés, Marcel Gauchet.

Les sociétés « sorties de la religion »

Impossible de reprendre ici les fondements de son analyse¹². Considérons seulement son point d'aboutissement : les sociétés modernes peuvent être regardées comme des sociétés « sorties de la religion », c'est-à-dire qui ne sont plus structurées par la religion comme l'étaient parfaitement les sociétés archaïques. Leurs membres trouvent en dehors de la religion le fondement de leur être collectif,

12. Voir *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

THÈME _____ Frédéric Louzeau

ce qui ne les empêche pas nécessairement de croire, ni même les religions d'exister dans l'espace public.

Que l'on prenne bien soin de remarquer qu'aux yeux de M. Gauchet, le terme « religion » s'emploie d'abord dans le champ de la philosophie politique : avant de renvoyer à un système de croyances, la religion pure désigne la structuration originelle des premières sociétés humaines qui leur procure une forme bien définie. Selon une formule qui lui est chère, ce mode d'organisation se caractérise notamment par une triple union : celle des hommes entre eux, dans l'union avec un pouvoir, qui les unit avec l'invisible. On peut parler à ce sujet d'une structuration de l'hétéronomie, d'une économie de l'assujettissement. La religion « *est croyance dans l'autre surnaturel qui vous donne votre loi commune d'ailleurs et du dessus* »¹³. Dans le même temps, cette dépendance envers l'invisible fondement se traduit par une obéissance inconditionnelle au passé. Plus encore, l'essence du religieux, c'est même de conjurer le mouvement, « *d'être contre l'histoire et contre ce qui nous l'impose comme destin* » (DCEM, p. 35) : car, ce que l'analyse interne de ce dispositif social a obligé l'auteur à concevoir, c'est que, malgré son universalité incontestable, les hommes n'y étaient pas condamnés de toute nécessité ! En réalité, les sociétés sauvages n'ignorent pas les dimensions ou les possibilités qu'elles refoulent, mais elles « *les affrontent en permanence à l'intérieur d'elles-mêmes* » (DCEM, p. 38). En ce sens, le religieux est ici phénomène purement historique ; il est le fruit d'un acte, celui d'une « impersonnalité subjective », qui met en présence « *d'un impouvoir institué et non d'une impuissance subie* » (DCEM, p. 35).

De l'autre côté, le processus de « sortie de la religion » inverse de part en part les caractéristiques précédentes, en déployant dans l'histoire les dimensions du champ social que la religion a eu pour fonction de neutraliser ou de recouvrir. Ainsi, tout au long d'un processus complexe que Gauchet décrit soigneusement dans *Le désenchantement du monde* et qui pivote autour de l'émergence de l'État il y a cinq ou six mille ans, l'humanité bascule progressivement dans l'âge des sociétés dites « autonomes », c'est-à-dire qui se

13. M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 317, juillet 2002, p. 94. Noté ci après, dans le corps du texte, DCEM.

Mythe, Symbole et Société

donnent à elles-mêmes leurs propres lois et comme idéal le gouvernement de soi par soi. Dès lors, le temps dominant d'une telle disposition devient l'avenir. « *Société qui tend à s'organiser tout entière en vue de sa propre production dans le temps. Société de l'investissement, de la planification, de l'organisation comme organisation du changement.* » (DCEM, p. 64) Que l'on ne croie pas, cependant, que la communauté nouvelle soit pour autant consciente d'elle-même ! Elle devient « *une société structurellement et inconsciemment sujette d'elle-même, en fonction de ces deux pôles d'extériorité internes [...], la séparation de l'instance politique [l'État] et la division civile [lutte reconnue des intérêts et des opinions]* » (DCEM, p. 65). Il y a du « non-soi » dans cette forme politique, mais qui cette fois-ci vient d'au-dedans d'elle-même. Ainsi, au cœur de la disposition démocratique, on retrouve, comme schèmes organisateurs de la vie sociale, « *les axes fondamentaux selon lesquels s'est structuré depuis toujours le rattachement des sociétés à leur dehors sacré* » (*idem*).

Tel est, réduit à son schéma le plus simple, le processus de « sortie de la religion ». Or, la lumière de nos analyses précédentes permet, semble-t-il, de retrouver dans cette description sommaire la fonction essentielle que nous avons reconnue aux mythes, puis d'en opérer une critique au moyen des catégories du *Mystère de la Société*. C'est ce qu'il nous faut envisager maintenant.

Hétéronomie – autonomie

Pourquoi sommes-nous d'abord autorisés à parler de mythe à propos du *Désenchantement du monde* ? C'est que le principe même de coupure « axiologique » entre les sociétés archaïques et les sociétés modernes – le passage de l'hétéronomie à l'autonomie rendu possible par la concrétisation sensible du fondement – se retrouve à toutes les grandes étapes du processus décrit, qu'il s'agisse de l'émergence de l'État politique, de l'incarnation du Christ, ou de l'avènement, dans le cas du Moyen Âge occidental, d'une Église centralisée et indépendante de la société temporelle. En d'autres termes, un événement, le surgissement de l'autonomie (une fois encore non contestable), joue ici comme un principe d'explication de l'ensemble de l'histoire humaine, une « *structure permanente, qui se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur* », un « *schème doué d'efficacité permanente* » (AS, pp. 231-232) qui

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

s'adresse à la subjectivité vivante des individus. Loin de nous la pensée d'en faire ici critique à M. Gauchet. Il s'agit seulement de montrer que l'opposition hétéronomie/autonomie, ressort du processus, relève chez lui d'un critère intrinsèquement « anhistorique », d'un niveau d'historicité proprement surnaturel. Toute la question est plutôt d'en juger le contenu sémantique d'un point de vue strictement rationnel, toute accusation de mythe mise de côté.

Avant d'en venir à proprement parler aux dialectiques fondamentales, quelques observations déblayeront le chemin. D'une part, il peut sembler que l'auteur se positionne vis-à-vis de l'autonomie humaine à la manière des primitifs devant l'éternel passé : fondement non questionné et en dernier ressort inquestionnable¹⁴. Et qu'inversement il paraît se situer devant l'infiniment Autre comme les sociétés sauvages face à l'histoire : conjuration résultant d'un choix énigmatique, qui permet à un « *soi sans personne* » de « *prendre position vis-à-vis de lui-même* » (DCEM, p. 34). Seulement, ce que l'analyse interne du dynamisme de la liberté oblige à penser, c'est que l'auteur, ni aucun homme, n'est voué de toute éternité à une telle posture.

D'autre part, l'opposition autonomie/hétéronomie présenterait aux membres des communautés primitives un schème somme toute abstrait de leur propre destin, celui d'un groupe refusant en bloc la possibilité de l'histoire et de l'autonomie. Autrement dit, puisqu'ils appartiennent à un niveau de conceptualisation déjà très élaboré, les concepts d'hétéronomie et d'autonomie sont étrangers au monde de la « pensée sauvage ». Doit-on pour autant finir par considérer les « primitifs » comme une humanité « mineure », incapable de se représenter les termes de l'enjeu, comme si la plus petite bande nomade n'était pas aussi certaine que nous de « *condenser tout le sens et la dignité dont est susceptible la vie humaine* »¹⁵ ? Avec en outre le risque qu'en retour notre conception de la « majorité » soit en définitive encore assez « sauvage » !

14. Pourtant l'autonomie demande à être elle aussi interrogée, car elle n'épuise pas le mystère de la liberté. Elle en est seulement un moment ou une condition nécessaire mais non suffisante. Car la loi que l'homme se donne à lui-même, peut l'enfermer bien davantage qu'une contrainte extérieure. L'auto-servitude peut lier un nœud à la fois plus raffiné et plus serré que l'hétéro-servitude.

15. C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 329.

Mythe, Symbole et Société

Critique rationnelle du Désenchantement du monde

Cherchons maintenant à discerner davantage le contenu du module mythique. Selon M. Gauchet, la mutation capitale qui, au plan de la structure, se trouve à l'origine du processus de « sortie de la religion », c'est l'apparition d'un pouvoir séparé : « *en la personne de ce souverain matérialisant dans son corps l'invisible nécessité qui commande au visible, en la personne des grands dont l'éminence répercute son autorité comme leur supériorité reflète l'extranéité de la norme instauratrice, l'Autre absolu est devenu pour partie même* » (DCEM, p. 44). Dès lors, le fondement originel du lien collectif, délégué aux dieux et jusque là inaccessible, se rend présent dans le champ social, si bien que devient possible en droit sa réappropriation par les hommes. Autrement dit, « *le croisement du visible et de l'invisible, dans un homme, le souverain, ou dans un lieu, temple ou sanctuaire, crée en fait les conditions structurelles de leur autonomisation mutuelle et de leur décrochage* » (DCEM, p. 55). Même si de longs siècles seront nécessaires pour s'imposer réellement, l'essentiel est désormais présent dans la structure même de l'être social.

Or, à notre avis, le défaut du propos (et donc sa part d'imaginaire) tient à ceci : la « présentification » de l'origine dans un homme ne suffit pas seule à fonder, même au titre de structure sous-jacente, le basculement vers l'autonomie ; elle ne le fait pas même progresser d'un pouce. La dialectique du maître et de l'esclave en éclaire la raison. Quelle est l'origine du « pouvoir séparé » ? Une lutte à mort, répondrait Hegel ou Fessard. Certes, dans la personne même du vainqueur au terme du combat le plus fruste, il y a bien un principe de transcendance qui se manifeste (comme liberté face au risque de perdre l'existence et pouvoir de donner la vie ou la mort). Seulement, le maître n'a pas fait pour autant un pas vers l'autonomie, car il reste encore dépendant de ses désirs et du labeur de celui qu'il force au travail. Et l'esclave ne deviendra intelligent et ne progressera vers une autonomie réelle, que s'il discipline ses tendances naturelles et transforme la nature. Sans cette considération existentielle, seconde mais non secondaire, du rapport de l'homme à la nature, le processus d'autonomisation est illusoire. À l'inverse, dès qu'un travail « servile » ou « réalisé sous domination » a lieu, l'accès à l'autonomie progresse, même à l'intérieur d'une société la plus primitive qu'on puisse concevoir. Chez M. Gauchet, il est difficile, en

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

définitive, d'apercevoir comment le processus d'autonomisation se produit effectivement.

Dès lors, nous sommes en droit de remonter plus en amont dans l'analyse du philosophe et de nous demander si le critère de l'autonomie est, en dernier ressort, le plus pertinent pour distinguer réellement les sociétés sauvages des sociétés modernes, et caractériser la transition des premières aux secondes. Naturellement, il est hors de question de ne pas admettre qu'entre les deux types de société existent de profondes différences ; pour nous aussi, le sentiment du « moderne » n'est pas qu'un sentiment. Seulement, l'opposition hétéronomie/autonomie est à ce point absolutisée qu'elle masque du même coup les points de ressemblance. Et quels sont ces points sinon précisément les constituants ou catégories du *Mystère de la Société*, plus profonds et plus concrets que l'opposition précédente ? Les sociétés archaïques et démocratiques ne sont-elles pas toutes composées essentiellement et uniquement d'hommes et de femmes, même si bien entendu leur rôle et la conscience qu'en ont les protagonistes varient d'un moment à l'autre de l'histoire, d'un endroit à un autre de la terre ? Ne sont-elles pas également traversées par de multiples rapports de maîtres à esclaves, ou si l'on préfère de puissants à faibles, ne serait-ce qu'en raison de ces processus physiologiques que sont la naissance, la croissance et le vieillissement décalés des êtres ? Enfin, n'est-il pas envisageable aussi, et même nécessaire, que les deux dialectiques fondamentales interfèrent dans l'un et l'autre type de collectivité pour faire surgir entre les êtres des relations de paternité, maternité et fraternité, puisque cette interférence est la condition profonde de la genèse et de la croissance de toute société ?

Aussi parviendrions-nous à une qualification plus juste des deux types « extrêmes » de société à la lumière des composantes fondamentales du *Mystère de la Société*, en particulier des trois relations dialectiques que sont Paternité, Maternité et Fraternité. Nous pourrions dès lors, tout en distinguant le fond commun à tout être social, expliciter concrètement les différences par le degré d'intensité et d'extension des trois relations, et montrer clairement comment leur jeu dialectique, durant le passage de l'état originel à l'âge moderne, réalise effectivement le progrès de l'autonomie reconnu par tous, mais bien plus encore. Impossible, dans les limites de notre article, de proposer un travail d'une telle ampleur. Contentons-nous seulement de tracer quelques lignes directrices.

Mythe, Symbole et Société

Des sociétés primitives aux sociétés modernes à la lumière du Mystère de la Société

Dans les sociétés premières, si l'Homme peut concevoir l'Humanité comme engagée dans un rapport de lutte avec la Nature, il a également conscience de son rôle positif : « *à cette aube de l'humanité, partout se rencontre, à côté du culte des morts et souvent en étroite liaison avec lui, un culte de la Nature, spécialement de la vie et de la Fécondité...* » (MS, p. 332). Si bien que la conscience primitive « *s'aperçoit comme produite par la Nature et s'en représente la subjectivité comme « toute-puissance » non « étrangère », mais aussi paternelle et maternelle* » (MS, p. 333). Paternité et Maternité de la Nature, Fraternité réduite à celle d'une famille ou d'un clan, mais que la prohibition de l'inceste ouvre progressivement sur l'extérieur : tels sont les axes symboliques qui structurent les communautés archaïques.

Par ailleurs, dans toutes les civilisations, prend naissance un culte des morts, au terme duquel la fidélité spirituelle des enfants à leurs morts engendre une nouvelle paternité et une nouvelle maternité, qui ne s'étend plus seulement aux individualités d'une seule famille, mais à une multiplicité de familles, à la communauté d'un peuple, qui finit par reconnaître dans la Patrie la « terre des pères et des morts ». Ici commence une unité sociale supérieure, qui reproduit entre ses nombreux membres une unité semblable à celle de la famille. Aussi paternité et maternité, qui dans la famille cherchaient à étendre l'unité originelle de l'homme et de la femme aux enfants, ont-elles été transposées par la fraternité familiale « *dans la sphère ethnique où elles prennent une valeur nouvelle et s'ouvrent à une universalité plus vaste* » (MS, p. 326). Elles sont devenues paternité et maternité de la Patrie.

Enfin, les mêmes catégories se retrouvent à l'œuvre lorsque les sociétés entrent dans l'époque moderne. La figure du « maître » se retrouve dans l'État, par la puissance de contrainte absolue, la mort, qui se fonde sur elle. Mais la paternité de la Patrie exerce son influence sur le détenteur de l'autorité, pour que celle-ci se déploie au bénéfice de son peuple. Par ailleurs, la relation de maternité suscite l'exigence d'une « chose commune », d'une « république ». En devenant peu à peu Nation, la maternité de la Mère-Patrie joue en faveur du peuple le même rôle que la femme au sein de la famille. Soit réduite à l'esclavage par le Prince qui se conduit plus en maître qu'en père ; soit, au cours d'une lutte amoureuse, se donnant le chef

THÈME _____ **Frédéric Louzeau**

de son choix, de son élection. Enfin, quand la reconnaissance fraternelle est consciemment choisie comme idéal par les membres du peuple, celui-ci devient une Nation.

Au terme de notre description qu'il faudrait naturellement détailler davantage, il devient possible de qualifier le progrès des sociétés modernes par rapport aux sociétés primitives. En effet, la conscience d'un enfant déchiffre d'abord son existence à partir des données immédiates que sont pour lui les rapports familiaux. Mais, au fur et à mesure que s'étendent et s'intensifient socialement les trois relations fondatrices, la conscience de soi trouve en elles une base toujours plus profonde et plus solide pour concevoir sa vocation personnelle au service de l'ensemble – dont l'autonomie ne représente qu'un aspect – et la réaliser effectivement dans l'histoire. Le progrès s'opère donc par une extension-approfondissement du « Mystère de la Société », bien plus que par une « sortie de la religion ».

Au cours de ce processus de complexification de la société et de « personnalisation » conjointe des individus, l'avènement de l'État moderne puis de la Nation marque en effet un tournant décisif : la conscience de l'unité, au lieu d'être considérée comme un pur fait contingent, descend des dirigeants aux gouvernés, pour devenir l'objet d'une reconnaissance libre de leur part. « *Un peuple devient Nation au moment où, ayant pris conscience de former une unité sociale particulière, il veut que cette unité se représente à elle-même et aux autres comme un être sui juris* »¹⁶. Le peuple prend désormais conscience de ce que le souverain avait isolément senti, et le fondement même de l'État réside alors dans chaque conscience personnelle qui le reconnaît volontairement et librement.

Seulement, le degré de « personnalisation » des sujets modernes, et par là de leur autonomie possible, est inséparable du degré de complexification des relations fondamentales qui sous-tendent le collectif – et dont la Nation elle-même est le symbole par excellence. Si la requête d'autonomie en vient à se retourner contre celle-ci, elle sape ses propres conditions de possibilité et d'actualisation¹⁷.

16. G. FESSARD, « *Pax Nostra.* » *Examen de conscience international*, Paris, Grasset, 1936, p. 416.

17. Telle est l'illusion propre aux démocraties contemporaines, telle qu'est parfaitement décrite par M. GAUCHET à la fin de son très grand article « Les tâches de la philosophie politique », *La condition politique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 337, 2005, pp. 542-557.

Mythe, Symbole et Société

La Société tend alors à se comporter vis-à-vis de l'État comme une Femme avec un Homme réduit à l'esclavage : Homme en tant qu'elle en élit les gouvernants et lui demande de garantir sa sécurité et son action comme jamais ; un Esclave cependant en tant que celui-ci ne commande plus, mais au contraire est censé être progressivement placé tout entier à la disposition des citoyens ; bref, l'État des démocraties contemporaines tend à trouver son symbole dans l'Homme privé de tout droit à l'initiative, à commencer par celle de féconder sa Femme, et destiné à travailler pour elle ! Telle est, semble-t-il, la fragilité inhérente des démocraties actuelles qui participe au malaise dans la civilisation.

Où vont ces démocraties, nul ne le sait. Cependant, pour le cas où les consciences continueraient à céder au vertige qui fait miroiter l'autonomie au détriment du cadre national, l'analyse dialectique dessine quelques perspectives instructives : alors que le Communisme, compris comme Femme sans Homme, détruit radicalement l'unité humaine, la disposition actuelle, quant à elle, tend à devenir inféconde en terme de Bien commun, et donc d'autonomie personnelle. D'autre part, le renversement quasi complet du primat de l'État sur la Société, que soixante années de paix en Europe occidentale ont rendu possible, ne peut pas ne pas avoir tendance à se retourner un jour ou l'autre : l'autonomie d'une telle Société se transformera progressivement en un minuscule et ridicule égoïsme, tandis que l'État, acquérant intelligence et puissance supplémentaire, progressera vers la réalité d'une maîtrise davantage universelle et prendra une conscience plus vive encore de sa transcendance réelle. Survienne une crise majeure (intérieure ou extérieure), et l'État pourrait y voir l'occasion de reprendre un masque de Maître aux pouvoirs accrus.

Frédéric Louzeau, prêtre du diocèse de Paris. Thèse de Doctorat en théologie (Facultés jésuites de Paris) et en philosophie politique (EHESS) consacrée à l'anthropologie sociale du Père Fessard. Enseignant à la Faculté Notre-Dame.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

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

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**

Chez votre libraire

Jacques SERVAIS

Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien

Mon Dieu je suis si persuadé que tu veilles sur ceux qui espèrent en Toi et qu'on ne peut manquer de rien quand on attend de Toi toute chose que j'ai résolu de vivre désormais sans aucun souci et de me décharger sur Toi de toutes mes inquiétudes.

Cl. La Colomnière

« **N**E vous inquiétez pas... », « ne vous laissez pas troubler », « ne vous tourmentez pas... », « ne cédez pas à l'anxiété... » (*Luc 12, 29*). Quelle que soit la traduction par laquelle on rend la recommandation de Jésus, celle-ci s'avère plus que jamais adaptée à la condition des hommes de notre temps en qui une culpabilité diffuse et la crainte, plus ou moins inconsciente, de la mort sont devenues de véritables compagnes, d'autant plus présentes qu'elles sont désavouées, réduites au silence. Combien prophétique était le cri que Charles Péguy poussait à l'aube du siècle dernier : « C'est une angoisse épouvantable que de prévoir et de voir la mort collective, soit que tout un peuple s'engloutisse dans le sang du massacre, soit que tout un peuple chancelle et se couche dans les retranchements de bataille, soit que tout un peuple s'empoisonne hâtivement d'alcool, soit que toute une classe meure accélérément du travail qui est censé lui donner la nourriture. Et comme l'humanité

THÈME Jacques Servais

n'a pas des réserves indéfinies, c'est une étrange angoisse que de penser à la mort de l'humanité»¹. Car les temps semblent bien avoir changé. Dans l'Antiquité païenne, et de nouveau à la Renaissance, l'admiration était comme le ressort moral de la philosophie, l'âme de la vie spirituelle. Descartes, qui l'entendait au sens étymologique d'étonnement, la considérait comme l'origine de toutes les passions, comme un sentiment primitif d'émerveillement devant le « Dieu tout parfait », et « l'incomparable beauté de [son] immense lumière »². De nos jours, au moins dans nos sociétés occidentales, c'est davantage l'inquiétude et même l'angoisse qui provoquent dans l'esprit d'un bon nombre, et pas seulement chez quelques intellectuels existentialistes isolés, la recherche de la vérité. Et le motif en est sans doute que l'incapacité de demeurer en repos s'est accrue jusqu'à devenir un fait universel. Pareille inquiétude fait encore souvent, pour nos contemporains, l'objet d'un jugement négatif, comme c'était le cas chez un Pascal et un saint François de Sales³, mais il n'est pas rare que, dans la mouvance de la philosophie existentielle, ce terme n'acquière aujourd'hui un import favorable qui n'existait guère autrefois.

Le bref essai que l'on présente ici tâche de tenir compte de ces différents niveaux de sens. À un premier niveau, l'inquiétude désigne un état affectif de gêne ou même de tourment qui peut aller jusqu'à devenir un trouble proprement pathologique. À un niveau supérieur, elle se dit de l'angoisse métaphysique et morale et qualifie ce que Lavelle a appelé la « conscience de notre destinée personnelle qui nous tire à chaque instant du néant en ouvrant devant nous un avenir où notre existence se décide »⁴. Après avoir étudié successivement l'inquiétude à ces deux niveaux distincts, on termi-

1. Charles. PÉGUY, *Cahiers I*, VI (26.3.1900), « Encore de la grippe », in *Œuvres en prose complètes I*, pp. 420-421.

2. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, méditation III (*in fine*), in *Œuvres*, par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VII, 52. Voir *Les passions de l'âme*, II^e partie, art. 53.

3. « L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'âme, excepté le péché... Notre cœur étant troublé et inquiet en soi-même, perd la force de maintenir les vertus qu'il avait acquises » : saint François de SALES, *Introduction à la vie dévote*, 4^e partie, chap. XI (« De l'inquiétude »), cité selon l'Édition du Seuil (*Livre de Vie*), Paris 1962, 269.

4. Louis. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, p. 110.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien*

nera par quelques réflexions sur le sens que celle-ci revêt aux yeux de la foi chrétienne.

Agitation, nervosité, anxiété

Considérée, au premier niveau, comme fait et phénomène psychologiques, l'angoisse peut avoir la figure d'une peur liée à un objet, une personne ou un événement appréhendés, mais elle reste le plus souvent à l'état d'une vague inquiétude, privée d'une cause objective bien déterminée. Ainsi l'accroissement de la puissance humaine, ressenti comme une menace suspendue sur le genre humain, engendret-il un sentiment indéfini d'insécurité d'autant plus aigu qu'il est accompagné par l'impression d'un manque de sens de responsabilité chez les gouvernants face au développement accéléré de la science et de la technique. Le sentiment d'insécurité est en effet proportionnel à l'impuissance que l'on éprouve à se défendre contre des processus dont la logique semble échapper au contrôle de l'homme. Mais le rapport aux objets auxquels il se lie n'est qu'indirect. Le désarroi ou l'anxiété existent en quelque sorte indépendamment de la question de savoir si l'état subjectif qu'ils qualifient a une cause réelle ou prétendue telle. Leur fondement est plus profond que les objets extérieurs ou les représentations auxquels ceux-ci peuvent se rattacher.

L'anxiété est un état affectif le plus souvent occasionné par l'appréhension, la peur, l'impression de périls imminents, d'une souffrance ou d'un malheur contre lequel on se sent démuni⁵. Ses symptômes sont plus facilement repérables que ses causes : tels sont, dans leur paroxysme, l'appesantissement jusqu'à la paralysie des membres extérieurs, qui les empêche d'agir, ou encore la suppression de la voix. Il peut s'agir au départ d'un état de panique, qui saisit, qui glace celui qui est en proie à un effroi violent et soudain, mêlé d'horreur, d'épouvante ; par après s'installera éventuellement un état d'intense frayeur vis-à-vis de tout phénomène ravivant le

5. Selon saint Thomas d'AQUIN, l'angoisse est une passion de l'âme qui se produit face à un mal auquel elle ne sait comment échapper : « l'anxiété envahit tellement l'âme qu'elle ne voit plus où fuir » (*Somme Théologique* I-II, q. 35, a. 8).

THÈME _____ **Jacques Servais**

souvenir du trauma initial. De façon générale, l'inquiétude et l'agitation intérieure se traduisent souvent par la sensation physique de contraction, de crispation, de constriction, de lourdeur et autres troubles du système nerveux autonome ou neurovégétatif. L'étymologie du mot latin « angustia » le suggère : qui est inquiet ou angoissé subit facilement une oppression dans la poitrine, un resserrement, voire un étranglement à la gorge, une suffocation dans les poumons. Mais ces symptômes peuvent manquer. L'anxiété prend alors la forme de la nervosité ou d'une irritabilité latente. Dans son analyse clinique de l'angoisse, Sigmund Freud⁶ y a vu avant tout la réaction psychique à une situation traumatique : le sujet se sent sous la pression d'un afflux d'excitations qu'il est incapable de maîtriser parce que trop multiples et trop intenses. Cet afflux peut être au départ d'origine externe, provoqué par un danger extérieur réel, qui constitue pour le sujet une menace objective. Il est d'origine interne quand la source de l'angoisse se trouve dans une tension libidinale accumulée que l'organisme n'arrive pas à décharger de manière régulière. Plus tard, le fondateur de la psychanalyse a discerné en de nombreux cas d'angoisse un « signal », c'est-à-dire un dispositif que, face à une telle situation traumatique, le moi met en action pour éviter d'être débordé par l'afflux d'excitations. En reproduisant de façon atténuée la réaction d'angoisse vécue primitivement, ce signal permet de déclencher des opérations préventives de défense.

De ces explications, quelle qu'en soit la valeur proprement scientifique, on retiendra que l'angoisse, et l'inquiétude qui en est une forme atténuée, disent une condition psychique de l'homme dont les composantes somatiques sont inséparables. L'agitation, la nervosité, l'anxiété dont il s'agit ici, font partie des virtualités de notre nature corporelle en continu mouvement et qui, de la sorte, a besoin d'un constant rééquilibrage. Pour expliquer la signification de l'inquiétude, Leibniz invoquait les « petites sollicitations imperceptibles » au niveau de l'organisme « qui nous tiennent toujours en haleine ». « On appelle *Unruh* en allemand, c'est-à-dire inquiétude », écrit-il dans son français savant, « le balancier d'une horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne saurait jamais être parfaitement à son aise : parce que quand il se ferait une nouvelle

6. Voir J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 8^e édition, Paris, 1984.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien*

impression des objets, un petit changement dans les organes, dans les viscères, dans les vases, cela changerait d'abord la balance et leur ferait faire quelque petit effort pour se remettre dans le meilleur état qu'il se peut ; ce qui produit un combat perpétuel, qui fait pour ainsi dire l'inquiétude de notre horloge, de sorte que cette appellation est assez à mon gré »⁷. Le malaise ou léger mécontentement ou encore, si l'état est très intense, l'inquiétude et même le tourment que provoquent ces maux, stimulent le sujet à retrouver l'équilibre en se plaçant en une meilleure position.

Le mouvement par lequel on cherche à porter remède à cet état, n'est pas, comme tel, ainsi que le donne à penser un poète et philosophe portugais, la cause de l'infélicité⁸. La tension corporelle peut être la base ou le résultat d'une impulsion du cœur humain qui, en s'élevant ou se relevant, ne veut pas laisser derrière lui la totalité de l'existence terrestre, lourde de contradictions, pour se réfugier dans une sphère de béatitude purement spirituelle. Pris dans ce sens, l'inquiétude et les autres sentiments connexes semblent acquérir une valeur positive. Ils seraient le signe d'une vie qui se dépense au service de ses engagements temporels et qui, pour cela, doit toujours à nouveau se rééquilibrer. L'accumulation de tension organique ou émotionnelle qu'ils signalent, stimule le sujet à réguler les affects produits par l'incessante pulsation rythmique de la vie, à intégrer leurs asymétries dans une composition harmonique et à les unir dans une ligne mélodique unitaire. On trouve un bel exemple d'une telle résolution dans le concerto dit « L'inquiétude » d'Antonio Vivaldi⁹.

C'est cette valeur, apparemment toute positive, de l'inquiétude qu'il faut maintenant examiner, réservant pour une réflexion ultérieure l'interrogation plus radicale à laquelle conduit la parole de l'Évangile.

7. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. XX, § 6, in Œuvres I, pp. 177-178 ; voir. chap. XXI, §§ 29^{ss}.

8. « All men desire rest, repose, is then the condition of happiness. Alas ! Matter is in perpetual movement » : F. PESSOA, *Textos Filosóficos* I, Lisboa s.d., p. 230.

9. A. VIVALDI, Concerto « L'inquietudine » per violino, archi e basso continuo in re maggiore (RV 234).

Inquiétude et angoisse existentielles

Au plan philosophique, l'inquiétude qualifie la condition globale de l'homme dans son rapport dynamique au monde et à lui-même. Entendue au sens restreint d'une certaine « inquiétude de vie » (Bergson), elle est une affection déterminant tout acte de volonté, selon l'usage du terme d'« uneasiness » employé par Locke dans le sens du désir d'un bien absent¹⁰. Elle marque une disposition native, pas seulement émotive mais active, consistant à ne pas se contenter de ce qui est, et à chercher toujours au-delà. Le désir, explique justement Condillac, suppose que nous avons « l'idée de quelque chose de mieux », que nous jugeons de la « différence de deux états qui se succèdent ». « La mesure du désir est donc la différence aperçue entre ces deux états »¹¹. Dans les termes de Malebranche, on dira que l'inclination pour le bien en général engendre dans la volonté une inquiétude congénitale : « Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente ; et toutefois, ce mouvement continu que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter... Elle est donc toujours inquiète parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver... »¹²

Plutôt que de construire une opposition artificielle entre la sérénité et l'inquiétude, comme le fait Bremond dans ses portraits de Newman et de Pusey¹³, on reconnaîtra ainsi dans l'inquiétude ce qui permet précisément à l'homme de dépasser toute espèce d'esprit petit-bourgeois et de s'ouvrir au toujours-plus de l'amour. L'idée chrétienne de perfection, fait remarquer Claudel, creuse les sociétés et les âmes « comme un principe rongeur qui ne [leur] laisse plus de repos », ou mieux comme « un levain qui ne laisse plus de travailler notre paresse intérieure » : « principe de mouvement, d'architecture

10. « This uneasiness we may call, as it is, "desire" ; which is an uneasiness of the mind for want of some absent good » : LOCKE, *An Essay on the Human Understanding* II, chap. XXI, 31, in *Works* II, p. 176.

11. CONDILLAC, *Œuvres philosophiques* I, p. 232.

12. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* IV, chap. II, § 1, in *Œuvres complètes* II, p. 16.

13. H. BREMOND, *L'inquiétude religieuse*, t. 1, Paris, 1930, pp. 23-90.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien* —————

et de vie, mais aussi... principe de mécontentement»¹⁴. Ce principe, que l'idée chrétienne de perfection contribue à mettre en pleine lumière et dont elle libère en même temps toutes les potentialités, conduit le sujet à découvrir à la fois l'ampleur transcendante de son désir et la contingence des objets finis qui se présentent à celui-ci sans pouvoir le combler, et à vivre ainsi dans une continuelle déception – une in-différence qui, si elle est bien vécue, amène le sujet à la quête du vrai Dieu.

Chez Descartes, rappelait-on plus haut, l'admiration était considérée comme l'acte philosophique par excellence. La question de l'être – « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » – s'ouvre en effet à l'homme qui, vivant dans une attitude de confiance enfantine, s'en remet naturellement à la totalité du réel, se laisse envelopper, dépasser infiniment par elle, et découvre par là, avec émerveillement, la bonté de l'être subsistant qui se donne à lui et le donne à lui-même. Dans la Modernité l'admiration a cependant, ajoutait-on, cédé progressivement le pas à un autre sentiment. L'homme perd la confiance qu'il faisait spontanément jusque-là au mystère de sa destinée et perçoit de façon exacerbée le hasard en même temps que la nécessité de sa condition. Ainsi l'inquiétude et plus encore l'angoisse constituent-elles toujours davantage aux yeux des philosophes l'attitude fondamentale et le moyen de connaissance de la réalité. Et de fait : la contingence de l'existence, la finitude des choses de la nature ne suscitent plus tant en l'homme un étonnement émerveillé qu'une sorte d'« étourdissement » : « on peut comparer l'angoisse » explique Kierkegaard « au vertige qui prend celui dont le regard découvre, en dessous de lui, la profondeur du vide »¹⁵. Pareille expérience déclenche au plus profond de l'homme un tremblement au moment même où celui-ci prend acte de ce fait en même temps que de sa liberté de choix, et s'abandonne bon gré mal gré à la loi de sa destinée. L'impulsion première qui guide la raison n'est plus ici la croyance spontanée en la bonté de l'être comme don, mais bien le doute existentiel d'une conscience

14. P. CLAUDEL, *Préface* au livre posthume de J. Rivière, *À la trace de Dieu*, cité in P. Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, Paris 1931, p. 243.

15. S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest* (1844), in *Samlede Vaerker* [SV] IV (1902), p. 331 ; cité d'après l'édition. allemande. *Der Begriff Angst*, in *Gesammelte Werke* [GW] 11/12, p. 60.

THÈME Jacques Servais

malheureuse qui, face au monde qui continuellement la heurte ou la déçoit, se sent irrémédiablement prisonnière de ce que Hegel appelle le « mauvais infini ». En expérimentant la contingence de ce monde, en se rendant compte du néant possible des choses et de lui-même, l'homme prend douloureusement conscience de sa liberté inaliénable, « liberté de savoir en lui-même qu'il est liberté »¹⁶. Et le doute inquiet qui l'envahit à l'idée d'être soi et de pouvoir ne pas être – « to be or not to be – that is the question... »¹⁷ – devient le ressort de la recherche philosophique : l'écart sinon la contradiction ressentis entre la transcendance de l'être total et la contingence du moi fini, exacerbe la requête d'un désir que rien ne réussit à combler pleinement.

L'effort par lequel l'homme tend à s'égaliser à soi-même et à s'achever n'aboutira pas sans que celui-ci avoue son inadéquation et son insuffisance, et accepte de s'en remettre, dans l'abnégation de soi-même, à l'initiative prévenante de l'être, lequel lui est déjà depuis toujours inconditionnellement donné. Ainsi, la voie que parcourt un Maurice Blondel conflue-t-elle finalement dans celle de l'admiration. Mais elle passe par les méandres d'une réflexion sur la liberté humaine, toujours à nouveau déçue par l'écart permanent entre la « volonté voulante » et les acquisitions successives de la « volonté voulue ». Face au vide béant de la finitude reconnue comme telle, l'homme se découvre en fin de compte la possibilité et le devoir de choisir entre des directions différentes dont dépend le sens ou le non-sens de sa destinée. Livré à ses propres forces, sans le secours d'un guide rationnel sûr, il est pris d'un sentiment d'inquiétude ou même d'angoisse – un sentiment qui est bien autre chose que la « passio animae » que considérait la Scolastique : une angoisse existentielle qui, selon la vision plutôt protestante de la philosophie existentialiste¹⁸, dit une condition fondamentale de

16. *Ibid.*, in *SV IV*, p. 377 ; éd. all. GW 11/12, p. 111.

17. SHAKESPEARE, *Hamlet III 1*, in *The Complete Works*, éd. Peter Alexander, 29^e éd., London, 1991, 1047.

18. On songe ici à l'influence déterminante qu'exerça Kierkegaard sur la philosophie de Martin Heidegger et de Karl. Jaspers, mais aussi, dans le milieu français, celle de Sartre ; chez Gabriel MARCEL, élevé par une tante protestante (voir *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 330) et converti au catholicisme (voir *Être et avoir*, Paris, nouv. éd. 1991, 18), ces racines sont purifiées au creuset d'une réflexion sur la vie théologique.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien* —————

l'esprit fini, irrémédiablement marqué par la blessure du péché originel.

Dans *Le concept d'angoisse*, une monographie qui fut déterminante pour les développements théoriques de la psychanalyse, Kierkegaard base l'étude de cette notion sur l'idée de liberté entendue comme « l'actualité de la liberté comme possibilité de possibilité »¹⁹. À la différence de la peur et concepts similaires qui se réfèrent à une menace objective bien définie, l'angoisse est quelque chose qui accompagne l'éveil de l'esprit à sa propre possibilité infinie. En ce sens elle se réfère à une réalité indéterminée, insaisissable, impénétrable. Elle naît du mouvement d'auto-réflexion de l'esprit fini sur lui-même. Elle provient nécessairement de la tension de cet esprit entre la situation de totale dépendance qu'il exerce à l'égard de la « puissance qui l'a posé » d'une part, et d'autre part, la conscience qu'il a de ses possibilités infinies. De fait, la liberté qui se pose elle-même comme liberté en son rapport à soi se découvre de telles possibilités, mais elle comprend en même temps qu'elle ne réussira à prendre possession d'elle-même qu'à travers l'acte d'une décision concernant une possibilité particulière. Et cet acte comporte évidemment le risque lié à tout engagement déterminé : il ne peut s'assurer à l'avance de son issue positive. « L'histoire de la vie individuelle progresse en un mouvement d'état à état. Chaque état est posé par un saut [...]. En chacun des états est présente la possibilité, et donc aussi l'angoisse »²⁰.

Ailleurs, l'auteur développe le thème à l'intérieur d'une anthropologie philosophique fondée sur la tension bipolaire entre finitude-infinitude, temporalité-éternité et nécessité-liberté. Il montre en particulier, en référence au dernier de ces binômes, que c'est précisément en se basant sur la « nécessité » de l'existence que la liberté réalise sa possibilité²¹. L'homme est en effet donné à lui-même comme possibilité, mais cette possibilité est pour lui en même temps une nécessité : le devoir de devenir lui-même. Dans la mesure où il est lui-même, il contient en soi quelque chose de nécessaire, mais dans la mesure où il doit devenir lui-même, il est en même temps

19. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, in *SV IV*, p. 313 ; éd. all. GW 11/12, p. 40.

20. *Op. cit.*, in *SV IV*, 381 ; éd. all. GW 11/12, p. 116.

21. *Idem*, *Sygdommen til in Duodeni*, in *SV XI*, 149 : *Die Krankheit zum Tode* ; in GW n. 11/12, pp. 114ss.

THÈME _____ *Jacques Servais*

une possibilité. Or ce n'est qu'en acceptant la limite qui lui est imposée que cette possibilité (quelle qu'elle soit) peut devenir réelle. Il est à noter, du reste, que la nécessité dont il s'agit ici n'est pas la mauvaise nécessité provenant des faits extérieurs exerçant sur nous leur effet ; c'est bien plutôt la nécessité interne à la liberté qui n'advient à elle-même qu'en accomplissant sa propre loi : en s'accueillant telle qu'elle est donnée à soi-même. Dans son mouvement d'autoréalisation, la liberté accomplie, saine et sauve (créée et rachetée)²², court volontiers le risque de l'ouverture à des possibilités toujours nouvelles, elle s'abandonne avec magnanimité au « vide » de ce qui n'est pas encore, et ce faisant, elle reste pleinement fidèle à son lieu naturel, elle demeure totalement présente à son existence réelle et à la promesse qui est incluse en celle-ci de façon voilée.

Pareille liberté est la liberté d'un sujet fini qui accepte les limites inscrites dans sa créaturalité, qui ratifie et assume le présupposé de son existence actuelle comme don reçu (déjà advenu) de soi à soi et comme tâche (encore à venir) d'un authentique commencement. Comme telle, elle peut pourtant oser refuser le geste d'acceptation de soi dans le cadre de la contingence historique, et par cette tentative – dans laquelle le chrétien reconnaît la tentation originaire – elle est amenée à une forme de désespoir. Si l'on considère, avec Kierkegaard, la rupture originelle comme la base de l'histoire de l'humanité, l'angoisse en vient à exprimer la condition fondamentale de la liberté telle que nous la connaissons et la vivons concrètement. Qui n'en fait pas l'expérience, expliquera-t-on dans cette perspective, ne peut accéder à la conscience de soi, une conscience de soi qui a précisément pour condition de possibilité l'angoisse, assumée en toute responsabilité. L'angoisse est l'état psychologique qui précède le péché, qui est présent tout près de lui, le plus anxieusement près de lui possible, sans expliquer, néanmoins le péché, qui a lieu seulement, selon le philosophe danois, dans un saut qualitatif²³.

Parmi les formes brisées du processus de réalisation de la liberté on compte, d'une part, le désespoir de qui est à la recherche éperdue

22. Sur la nature d'une telle liberté, « rachetée », voir l'ouvrage fondamental de F. ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974. Notre lecture de Kierkegaard est redevable de l'interprétation qu'en propose cet auteur.

23. *Der Begriff Angst*, in SV IV pp. 379s ; édition. allemande GW 11/12, pp. 114ss.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien*

d'un avenir inconnu et, d'autre part, le désespoir de qui s'en tient fermement à l'ordre bien connu²⁴. Dans l'une et l'autre de ces figures, le sujet accepte bien la loi de la liberté comme unité paradoxale de nécessité et de possibilité, mais absolutisant tantôt le premier tantôt le second de ces termes, il vit unilatéralement dans la position existentielle soit de la finitude soit de l'infinitude, le résultat étant qu'il manque le mouvement complet d'autoréalisation de la liberté. Dans le premier cas, l'échec provient de la tentative désespérée d'être soi-même en faisant de sa propre finitude une défense contre l'Absolu : le sujet se sépare virulemment de son Origine transcendante et cherche à s'assurer de lui-même en prenant le contre-pied de son élan spontané. C'est là l'angoisse typique de qui n'ose pas s'abandonner à l'Absolu qui le constitue dans l'être et se cramponne au contraire aux circonstances limitées de sa condition créaturale. Dans le second cas, l'échec provient du refus inverse, tout autant désespéré, d'être et de devenir soi-même en s'appropriant de l'Origine et en cherchant à le maîtriser à partir de la finitude : se projetant indûment dans l'Origine transcendante, le sujet s'efforce de maîtriser celle-ci de l'extérieur. C'est là l'angoisse typique de qui n'ose pas courir le risque de la finitude et cherche à maintenir un contrôle absolu sur la temporalité « infinie » de sa propre vie. Dans un cas comme dans l'autre, le sujet ne réussit pas à conférer à sa liberté native l'autoréalisation concrète à laquelle elle tend selon la loi de son être. Ce qui manque est la disposition à s'exproprier et à ratifier la « nécessité » de la mort à soi, sans quoi toute « possibilité », quelle qu'elle soit, reste irréelle. Car, comme le montre bien Blondel, l'homme ne peut être fidèle à lui-même et s'égaliser sans s'en remettre dans « l'abnégation » de soi-même au mouvement de finitisation de l'être créé comme amour. Les figures contrastées du désespoir apparaissent, à cette lumière, comme autant de mises en garde et une invitation pour le sujet à faire mémoire de son être, « capax infiniti », comme le don d'un Autre transcendant (« superior summo meo »), à accueillir son être, « capax finiti », comme la réponse joyeuse à l'acte kénotique de l'Amour absolu (« intimior intimo meo »).

24. Voir notamment à ce sujet l'ouvrage, s'inspirant fortement de l'interprétation de Kierkegaard par F. Ulrich, de M. BIELER, *Freiheit als Gabe*, Freiburg i. Br. 1991, en particulier pp. 287-297.

THÈME _____ *Jacques Servais*

Si l'on veut acquiescer à cette invitation, il est bon, conseillent les maîtres de la vie spirituelle, de commencer par prendre une connaissance objective des « diverses agitations et pensées » qui « inquiètent ou troublent l'âme en lui enlevant la paix, la tranquillité et la quiétude », pour reconnaître en elles des « tentations » provenant de « l'ennemi de la nature humaine » qui sème le mauvais « souci d'aller plus loin » au lieu de « rester au point où je trouve ce que je désire »²⁵. Pascal pose, d'un autre point de vue, le même diagnostic : « Quand je me suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre... » Si on fuit dans le divertissement, c'est parce qu'on veut échapper à cette présence à soi qui nous mettrait en face du « malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près »²⁶. En effet, « rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide... »²⁷ S'il se décide néanmoins de « prendre les moyens appropriés » et, plutôt que de « fuir en perdant courage », de « résister », de « faire énergiquement des changements contre la désolation », de « tenir tête résolument » à cet ennemi, en « faisant diamétralement l'opposé » de ses suggestions, et surtout de « travailler à demeurer dans la patience, qui est à l'opposé des vexations qui lui surviennent », « il sera vite consolé », assure saint Ignace de Loyola, il trouvera « l'allégresse intérieure qui attire au bien propre de l'âme, l'apaisant et la pacifiant en son Créateur et Seigneur »²⁸.

25. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, n^{os} 17, 333, 330, 325,76 (texte original : *Exercitia Spiritualia*, in MHSJ, vol. 100, Roma, 1969).

26. Blaise. PASCAL, *Pensées* (éd. Chevalier), n^o 205.

27. *Ibid.*, n. 201.

28. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, n^{os} 20, 320, 319, 325, 321, 316.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien*

L'inquiétude à la lumière de la foi

L'inquiétude, disait-on plus haut, semble avoir, par delà les maux qu'elle comporte, un aspect positif, puisque la tension dont elle est l'expression peut servir de stimulant à la recherche d'un nouvel équilibre. Elle est le corrélatif émotif de la prise de conscience du caractère imparfait, chaotique, voire insensé, du monde dans lequel nous vivons. Ainsi creuse-t-elle en l'homme le désir d'un ordre supérieur, capable de résoudre cette tension affective, elle suscite en lui l'aspiration à trouver la paix et la félicité durables. On corrigera maintenant ce que cette vision avait de provisoire en soulignant un point essentiel de la foi catholique. L'inquiétude – comme du reste toute forme de « désolation spirituelle », tels l'« obscurité de l'âme », le « trouble intérieur », le « manque de confiance », la « tristesse » etc. – indique un désordre de la nature humaine et de l'univers. Elle signale le plus souvent, explique Ignace, la présence du « mauvais esprit » : celui qui provoque en l'âme un manque d'espérance, de foi et de charité, qui l'amène à « vouloir que Dieu vienne droit à [ses] affections désordonnées », plutôt que d'« écarter de soi » celles-ci et, « après les avoir écartées, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme »²⁹. Le juste désir qui germe sur la base de la nature et de l'existence inquiète de l'homme est le désir « ordonné », le « désir que naissent de lui des fruits notables et très agréables à Dieu notre Seigneur », en un mot le « désir de pouvoir mieux servir Dieu notre Seigneur »³⁰.

L'homme, être limité, mais dont la raison est ouverte à la totalité illimitée de l'être, a une connaissance intime de sa finitude, de sa contingence. L'angoisse face au néant dont il fait parfois l'épreuve douloureuse peut être l'occasion providentielle d'un acte de foi radical, mais elle n'en est nullement une condition de possibilité. Si

29. *Exercices spirituels*, n^{os} 316-318, 169, 1.

30. *Exercices spirituels*, n^{os} 16, 155, 174. C'est dans ce sens que saint François de Sales fait la recommandation suivante : « Quand vous sentirez arriver l'inquiétude, recommandez-vous à Dieu, et résolvez-vous de ne rien faire du tout de ce que votre désir requiert de vous que l'inquiétude ne soit totalement passée, sinon que ce fût chose qui ne se pût différer et alors il faut, avec un doux et tranquille effort, retenir le courant de votre désir, l'attendant [i. e. le tempérant] et modérant tant qu'il vous sera possible, et sur cela, faire la chose non selon votre désir, mais selon la raison » (*op. cit.*, p. 271).

THÈME _____ *Jacques Servais*

fondamentale puisse-t-elle être pour l'esprit humain, elle n'est pas pour autant une réalité originnaire : elle est, selon le récit mythique de la Genèse, le résultat de la chute de nos premiers parents. Mieux que Kierkegaard, qui lie trop intimement la foi et l'angoisse, il convient d'affirmer que celle-ci provient de la conscience d'un désordre, d'une faute originelle, qui n'appartiennent pas à la nature humaine telle qu'elle a été créée. Une anthropologie toute construite sur la base de l'angoisse risque d'oblitérer la bonté inconditionnelle du geste créateur (*Genèse* 1, 25.31) et de désarticuler par contrecoup la relation entre les deux Alliances (*Matthieu* 5, 17). Si l'angoisse peut être surmontée dans la foi, cela ne veut pas dire qu'elle possède vis-à-vis de celle-ci une valeur positive, comme si l'abandon de soi à Dieu passait normalement par le désespoir. L'inquiétude et l'angoisse ont leur origine dans la rupture de la communion avec Dieu, dans l'éloignement de Dieu provoqué par le péché ; elles sont le symptôme de l'état dans lequel se trouve l'humanité blessée par la faute originelle. En raison de la faute originelle, explique l'Écriture, les hommes « gisaient, prisonniers des ténèbres, dans les entraves d'une longue nuit, enfermés sous leurs toits, bannis de la providence éternelle..., en proie à de terribles frayeurs, épouvantés par des fantômes » (*Siracide* 17, 2-3 ; *Psaume* 38, 5-7).

Pour le dire une fois encore, l'achèvement auquel tend le mouvement d'autoréalisation de la liberté finie n'est pas le résultat dialectique d'une angoisse originelle dont l'individu répondrait en première personne. La grâce ne dérive point du péché comme si elle était le produit d'une dialectique. « La Croix (et l'angoisse) n'a rien à voir avec la dialectique », exprime avec force H. U. von Balthasar³¹, s'appuyant pour affirmer cela, comme l'ont fait avant lui tant de maîtres spirituels et docteurs de la foi, sur la Parole de Dieu : « L'angoisse de l'oppression était ton châtement sur nous » (*Isaïe* 26, 16b). Certes, le châtement a pour fonction de stimuler à la conversion. « Dans la détresse nous te cherchons », proclame encore le prophète (*Isaïe* 26, 16a). Mais cela signifie, et rien d'autre, que Dieu, dans sa miséricorde, vient au secours du pécheur. De son côté le pécheur converti s'entend interdire l'inquiétude : « Vous n'avez pas reçu un

31. « *Das Kreuz (und die Angst) hat mit Dialektik nichts zu tun, es ist Gottes eindeutige sühnende Liebe* », H. U. von BALTHASAR, *Lettera inedita a Eugenio Andreatta*, in 30 Giorni n. 10, octobre 2006, p. 7.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien* —————

esprit... qui vous ramène à la peur» (*Romains* 8, 15). Au creux de son cœur tourmenté, Augustin reçut la grâce de découvrir la présence prévenante de son Créateur et Seigneur³². Le repos et la quiétude dont il fut favorisé, n'étaient pas l'accomplissement d'un désir inquiet, qui serait comme tel capable de se procurer le terme de son aspiration, il fut un don gratuit et inattendu, une promesse dont la réalité déjà présente ouvrait ce cœur à un accomplissement eschatologique.

Pour le chrétien, l'inquiétude est donc affectée d'une valeur négative. Dans son petit livre sur le chrétien et l'angoisse, H. U. von Balthasar³³ y lit fondamentalement le signe d'une faiblesse de la foi. Dans cet essai, le théologien suisse ne part pas, comme dans une certaine apologétique catholique, de l'inquiétude de l'esprit humain, conduisant celui-ci à percevoir le manque dont il a le sourd sentiment et de là à reconnaître les conditions auxquelles le désir sous-jacent plus fondamental peut être comblé. Il fonde d'emblée sa réflexion sur la Parole de Dieu. Or au témoignage de l'Écriture, observe-t-il en renvoyant notamment à la *Lettre aux Hébreux* (2, 14-18 ; 4, 15 ; 5, 7-8), l'angoisse a été définitivement vaincue par la mort et la résurrection du Christ. Mais elle a été vaincue de l'intérieur. Durant son existence terrestre, Jésus, estime-t-il, a vécu l'inquiétude, l'angoisse humaine en toutes ses formes. En endurant personnellement cette angoisse et la rachetant au prix de sa propre souffrance, il a changé complètement le sens qu'elle avait dans l'Ancienne Alliance. «Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, deux choses se sont transformées : d'une part la forme de l'angoisse, en s'intensifiant et se clarifiant, est allée [en lui] jusqu'à ses possibilités extrêmes, et, de ce fait, jusqu'à ses ultimes contradictions internes ; mais, d'autre part, l'angoisse du Christ, substitué à nous dans la Passion, a accompli la rédemption de l'angoisse humaine qui est désormais dominée, qui a un sens»³⁴. Jésus-Christ a pris sur lui toute l'inquiétude et l'angoisse du monde jusqu'à en trembler (*Jean* 11, 33-38 ; 12, 27), il l'a expiée à la Croix, et au lendemain de la Résurrection, il s'est offert à ceux qui croient en son nom comme la paix (*Jean* 14, 27 ; 16, 33 ; 20, 19-21) : «*pax nostra*»

32. Saint AUGUSTIN, *Confessions* I, 1, 1 : PL 32, 661a.

33. H. U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, 6^e édition, Einsiedeln 1989 ; trad. fr. *Le chrétien et l'angoisse*, nouv. éd., Paris, 1994.

34. *Op. cit.*, 42 ; trad. fr., p. 79.

THÈME _____ **Jacques Servais**

(*Éphésiens* 2, 14), « la paix de Dieu qui dépasse tout intelligence » (*Philippiens* 4, 7).

Par sa « parole puissante », dit l'Écriture, le Fils soutient l'univers qui « fut par lui » (*Hébreux* 1, 3 ; *Jean* 1, 10). À la lumière de la Révélation néotestamentaire, le mystérieux récit de la création s'éclaire : l'état originel dans lequel l'homme fut établi est un état dont le centre est le Christ en son éternel mouvement vers le Père (1 *Jean* 1, 2). En ce sens, Ignace de Loyola a raison de déclarer, d'entrée de jeu, dans ses *Exercices* : « l'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur... »³⁵ Le sens de l'existence humaine gît indiscutablement à ses yeux en dehors de l'homme lui-même, dans la glorification de son Créateur et Rédempteur. L'affirmation étant posée comme « principe et fondement », le saint passe aussitôt à la considération des péchés (« première semaine »), mais, il convient de le souligner, il n'invite pas à méditer sur ceux-ci sans tenir le regard fixé sur le Christ crucifié³⁶. L'angoisse fut produite par la perte de la justice originelle. Le vide face auquel l'esprit est saisi de vertige et rempli d'« obscurité », n'est pas, comme donne à penser Kierkegaard, le vide de qui prend la mesure du néant de sa propre finitude, c'est le vide de l'absence de Dieu, le vide de « l'enfer », auquel l'homme « en péchant et en agissant contre l'infinie bonté, a été justement condamné pour toujours »³⁷. C'est par sa faute que « l'âme » vit dans un état de « désolation », qu'elle est « sans espérance, sans amour... et comme séparée de son Créateur et Seigneur », mais cette faute est à la fois le résultat du péché d'Adam et d'Ève, à cause duquel le genre humain entra dans un état de corruption³⁸. Le spectacle morfondant du « Christ notre Seigneur devant moi et mis en croix »³⁹ me dévoile les caractéristiques de cet état : au lieu de glorifier Dieu, de vivre « à la louange de gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1, 6), la créature est incurvée en elle-même, « prisonnière » des « chaînes » du péché, de la mort et du jugement⁴⁰. Et en même temps, il prouve que « le secours divin lui reste toujours, même s'il ne le sent pas clairement », que la grâce ne lui a

35. *Exercices spirituels*, n. 23.

36. *Op. cit.*, n^{os} 23, 53.

37. *Op. cit.*, n. 52.

38. *Op. cit.*, n^{os} 317, 51.

39. *Op. cit.*, n. 53.

40. *Op. cit.*, 74, 78.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien* —————

pas été retirée en cet état : « Cri d'étonnement avec une profonde émotion, en passant en revue toutes les créatures ; comment elles m'ont laissé en vie et m'y ont conservé... »⁴¹

Pour Ignace comme pour la Tradition, l'état de l'homme déchu provient du péché des anges. Quelle fut plus exactement la portée de celui-ci sur l'humanité ? Sous son influence, suggère le récit de la *Genèse*, Adam, et avec lui toute sa descendance, s'est mis en un lieu contraire à celui qui lui avait été destiné, en un lieu où la présence de Dieu, plutôt que d'être une bénédiction, est ressentie comme une menace, un lieu étranger, éloigné de Dieu, où l'homme se rend compte de sa « nudité » (*Genèse* 3, 8-11), du vide, du néant de sa finitude. Pareil vide, explique Balthasar en référence à Guardini, « s'ouvre là où une relation abstraite à un « autre », à un « vis-à-vis » s'est substituée à la proximité concrète de Dieu »⁴². C'est le vide caractérisant la conscience de qui s'est transporté en une position de « neutralité » à partir de laquelle il s'arroge le pouvoir de juger et de décider en maître du bien et du mal, le vide qualifiant l'intelligence et la volonté qui se sont rendues indifférentes par rapport à tout être.

Dans un tel état, l'intellect humain ne fonctionne plus immédiatement comme il le devait. Selon le plan originel, l'activité cognitive se déploie en rapport à un objet que la sensibilité (elle-même non seulement réceptive, mais spontanée) procure à cet intellect sous la forme d'image. Par la lumière qui lui est propre, celui-ci (*intellectus agens*) opère un processus d'abstraction par lequel il tire de l'image une essence intelligible (*species impressa*) sans laquelle la raison ne peut fonctionner. Pour obtenir la vue de cette essence intelligible universelle, il ne doit pas de soi s'écarter, se séparer radicalement de l'image qui lui est apparue, mais bien plutôt entrer à travers celle-ci dans l'intimité de la chose elle-même pour la connaître de l'intérieur, l'intelliger, « *quasi intus legere* », explicite saint Thomas d'Aquin⁴³. La logique à laquelle est conduit celui qui a mangé de l'« arbre de la science » est cependant une autre : c'est une logique de projection dans les choses de l'ordre de la connaissance humaine, une logique en vertu de laquelle la raison hypostasie ce

41. *Op. cit.*, n^{os} 320, 60.

42. *Der Christ und die Angst*, 85.

43. Thomas d'AQUIN, *Ver.* 1, 12. Voir G. SIEWERTH, *Gesammelte Werke*, vol. 1, Düsseldorf, 1971, p. 592.

THÈME _____ *Jacques Servais*

qu'elle a abstrait des choses, pour en faire des grandeurs fictives, indépendantes de l'expérience sensible de départ. À ce processus de dissolution de l'image au profit de la raison discursive abstraite – un processus déjà en œuvre dans la construction des rationalistes aristotéliens –, correspondent une conscience de soi et une capacité d'autodétermination dont la qualité a changé par rapport à la raison et à la libre volonté de l'état originel. Les dons que constituaient ces dernières demeurent, mais ils ne sont plus les organes invisibles de la foi et de l'amour qui caractérisaient cet état ; l'autonomie acquise dissimule une déficience : l'inaptitude à atteindre « la fin pour laquelle je suis créé »⁴⁴ ! Dieu n'est plus pour l'homme la première réalité connue, comme il l'était pour lui au Paradis où il vivait dans la confiance et la charité de la justice originelle.

L'indifférence, caractérisant désormais l'exercice de l'intelligence et de la liberté, a transféré le sujet dans une condition dont il est incapable de se défaire. C'est dans cette condition-même que le Christ est entré (*Philippiens 2,7* ; *Hébreux 10,5*). Il ne l'a pas supprimée pour les chrétiens. L'inquiétude et l'angoisse qui marquent pareille condition, ne sont pas incompatibles avec une vie de foi, espérance et charité. « Comme si », protestait Bernanos dont Balthasar invoque ici le témoignage, « la foi était une source inépuisable de consolations qui nous rend insensibles aux malheurs de cette vie, et même à ses simples embêtements, alors qu'elle est bien plutôt une couronne d'épines qui nous fait participants – trop souvent malgré nous, hélas ! – à la Très Sainte Agonie !⁴⁵ » Par sa Croix rédemptrice, Jésus-Christ a rempli de sa plénitude de grâce la forme de notre condition déçue. À travers l'Église, sacrement du salut pour le monde, il se présente à tout homme comme « l'auteur de la foi et celui qui l'amène à sa perfection » (*Hébreux 12,2*). Ce que le théologien de Bâle explique en montrant comment l'indifférence chrétienne telle que la comprend saint Ignace résout l'aporie de la mauvaise indifférence propre à la science héritée du péché originel : « Par le vide qui reste en l'homme [...] la plénitude de Dieu se révèle comme présence d'une manière telle que Dieu exige avant toute

44. *Exercices spirituels*, n. 179 et passim.

45. G. BERNANOS, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, p. 447, cité in H. U. von BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, nouv. éd., Paris 2004, p. 384 ; orig. all. Gelebte Kirche. Bernanos, 3^e édition, Freiburg i. Br., 1988, p. 429.

————— *Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien*

chose de l'homme que celui-ci dise oui de façon totale à sa totalité et à son in-différence invisibles : et ce oui, ce point vivant où sont unies la foi, l'espérance et la charité, se trouve donc ainsi caractérisé comme l'indifférence chrétienne. Il faut donc que l'homme accepte de porter son propre vide, en même temps que son angoisse, dans la plénitude de Dieu, qui n'est pas sentie, et qui en conséquence est sentie comme un vide»⁴⁶.

Vécue comme disponibilité d'amour, l'indifférence exclut l'inquiétude et l'angoisse du pécheur, mais elle peut inclure l'angoisse du fidèle, du saint qui, à la suite de son Seigneur, vit par grâce une participation à l'angoisse commune. Dans ce cas, la pression caractéristique de celle-ci, et la constriction qu'elle provoque objectivement, n'exclut nullement la condition du bienheureux. La joie caractérise l'humeur fondamentale, permanente du chrétien. «Soyez toujours dans la joie !» (1 *Thessaloniens* 5, 16). Pour lui, en effet, l'existence n'est nullement une existence pour la mort, une existence dans le «souci», c'est une existence pour la vie : la vie éternelle, dans l'au-delà et déjà ici-bas. De cette existence, la souffrance et le deuil ne sont point bannis. «Je déborde de joie dans toutes nos détresses» (2 *Corinthiens* 7, 4), «Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous» (*Colossiens* 1, 24), ne cesse de répéter saint Paul. Loin de supplanter la souffrance, cette joie dont la source est expressément dans le Seigneur (*Philippiens* 1, 18.25 *et passim*) est à tout moment prête à accueillir les épreuves qui lui sont données en faveur du Corps qu'est l'Église. Chassant toujours à nouveau l'inquiétude de son cœur incrédule, le chrétien annonce ainsi au monde, par sa vie, toute théologique, la bonne nouvelle du salut par Jésus-Christ.

Jacques Servais (1949), entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, est professeur de théologie à l'Université grégorienne, à Rome, et dirige la Casa Balthasar. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr, créée en 1991 sous le patronage de Joseph Ratzinger.

46. H. U. von BALTHASAR, *Der Christ und die Angst*, 87 ; trad. fr. pp. 137-138.

Colloque Communio

17 mai 2007

Université Laval, Québec

Mémorial eucharistique : Présence et don Dialogue théologie et philosophie

Introduction

Son Émence Monsieur le Cardinal Marc Ouellet.

1 – Le mémorial eucharistique : La temporalité du Mémorial

Point de vue théologique :

Perspectives biblique, dogmatique et trinitaire sur le Mémorial.

Madame Anne Fortin

Faculté de théologie et de sciences religieuses, université Laval.

Point de vue philosophique :

L'explication physique de l'Eucharistie, entre physique et dogme.

Monsieur Jean-Robert Armogathe, directeur d'Études à l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, Sorbonne, président de *Communio* francophone.

2 – Le Mémorial dans la tradition

Point de vue théologique :

L'Eucharistie comme mémorial d'après le théologien orthodoxe

Alexander Schmemmann.

Dr Jan-Heiner Tüek, théologien, directeur de *Communio*, section allemande.

Point de vue philosophique :

Le don de la charité.

Monsieur Olivier Boulnois, École pratique des Hautes études.

3 – Culture contemporaine et Eucharistie

Point de vue théologique :

Le Corps du Christ, eucharistique et ecclésial.

Marc Pelchat, Faculté de théologie et de sciences religieuses, université Laval.

Point de vue philosophique :

Les racines de la crise contemporaine de l'Eucharistie et de l'ecclésiologie.

Mgr Peter Henrici.

Clôture du colloque

Monsieur Thomas de Koninck.

Titulaire de la Chaire «La philosophie dans le monde actuel».

Faculté de philosophie, université Laval.

Conférence publique

La reconnaissance du don.

Monsieur Jean-Luc Marion.

Communio, n° XXXII, 2 – mars-avril 2007

Éric de MOULINS-BEAUFORT

Exégèse spirituelle et histoire

Conférence pour la journée *Communio*
du samedi 1^{er} octobre 2005

LA conscience chrétienne est souvent troublée aujourd'hui par une inquiétude quant à la vérité historique de notre foi. Depuis les débuts de l'application des méthodes critiques au xvii^e siècle, beaucoup de croyants savent confusément que le rapport du récit biblique à l'histoire n'est pas clair. Souvent ces croyants ignorent les réponses qui ont pu être données et les pré-supposés critiquables d'un certain nombre de travaux qui ont contribué à ébranler la paisible assurance de la foi. Pour autant, la science se renouvelle vite.

De la fin du xix^e au début du xxi^e, beaucoup de positions se sont transformées. Les disciplines scientifiques rénovent sans cesse les hypothèses qu'elles proposent. Ce qui paraissait le plus établi finit par être mis en question. La méthode exégétique a profité de la liberté accordée depuis *Divino afflante Spiritu* et consacrée par le concile, mais elle a aussi largement évolué depuis lors. L'Église catholique, elle-même, a varié d'une position strictement défensive à la reconnaissance de la validité de l'application des sciences bibliques au texte sacré. C'est surtout le renouvellement de sa compréhension de la révélation opéré lors du Concile Vatican II grâce à la constitution *Dei Verbum* qui offre le meilleur potentiel de rajeunissement de la relation des croyants à l'Écriture. La force intérieure de *Dei Verbum* n'a pourtant pas été épuisée, pas plus que ses conséquences sur les types possibles de lecture de la lettre biblique n'ont pénétré tous les esprits, loin s'en faut.

SIGNETS _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

Certains principes philosophico-théologiques de la relation de la vérité et de l'histoire méritent d'être rappelés pour éclairer la façon dont le croyant se saisit de l'Écriture (I. Vérité et histoire). Les fondements théologiques de la lecture biblique apparaissant dans une lumière plus claire, les différentes modalités de la méthode exégétique peuvent être exposées sereinement (II. Exégèse spirituelle). Il est possible alors d'apercevoir en retour comment certains acquis du travail exégétique de ces dernières années invitent la théologie à traiter son objet selon sa pleine dimension (III. Exégèse et foi de l'Église).

Le dialogue de l'exégèse et de la théologie, ou même de l'exégèse et du dogme, est exigeant, il est aussi riche de promesses.

I. Vérité et histoire

La question qui nous préoccupe à mesure que nous feuilletons nos Bibles, dans le Nouveau Testament autant que dans l'Ancien, est celle de la vérité : les choses se sont-elles passées comme elles nous sont rapportées par ce livre ? Ce qui nous inquiète, à travers la vérité ou la véracité de la Bible, est la vérité de notre foi. Ce que nous croyons est-il vrai, ou du moins, a-t-il quelques chances d'être vrai ? Reconnaissons-le : nous cherchons une forme particulière de la vérité, nous cherchons une vérification. Nous espérons recevoir, par des faits appréhendables par d'autres voies que le récit à valeur religieuse, confirmation de la justesse de notre foi. Dans la situation de mondialisation des religions que nous connaissons, l'usage d'un instrument de vérification extérieur au contenu de ces religions, d'un instrument que nous pourrions qualifier d'objectif, nous faciliterait grandement la tâche. Il nous permettrait de nous déterminer sans avoir à choisir, en nous pliant à la juste loi des faits.

Pourtant, sans mener beaucoup plus loin notre analyse, un aspect nouveau s'impose à nous. Le rapport à l'histoire est essentiel à notre foi, comme il ne l'est pas ni n'a à l'être pour l'islam ou le bouddhisme. Dieu, c'est notre foi, agit dans l'histoire. Il y intervient souverainement, tout en lui donnant une vraie consistance. La foi de ceux qui reçoivent la Bible comme Parole de Dieu est que l'histoire porte la trace de la venue de Dieu vers les hommes, qu'elle en est transformée, qu'elle ne peut être comprise que dans la mesure où nous

Exégèse spirituelle et histoire

entrons dans le dessein de Dieu. Tout sert à la réalisation du plan de Dieu sur l'humanité, parce que Dieu assume aussi bien les résistances de l'homme et de la nature que leur consentement ou leur disponibilité. Dans le Christ Jésus, cette venue de Dieu vers les hommes atteint ce que nous appelons sa plénitude. Dieu en personne est parmi nous, assumant totalement une humanité individuelle en vue d'unir tous les hommes à lui par cette humanité-là.

C'est là, bien sûr, une vue de foi. À sa lumière, nous pouvons préciser ce que nous avons à espérer lorsque nous ramenons la Bible à l'histoire. Il est clair que la Bible ne cherche pas à être une description de faits historiques. Abraham a-t-il existé, Israël a-t-il quitté l'Égypte de la façon dont on nous le raconte, y a-t-il eu un royaume au temps présumé de David et Salomon... ? Ces questions ne sont pas sans importance, mais nous n'avons pas à attendre de la Bible qu'elle nous procure la masse des documents nécessaires à leur élucidation. Relevons d'ailleurs que les deux *Livres des Rois*, dès la fin du règne de Salomon, renvoient à d'autres traces écrites celui qui voudrait des détails historiques plus complets : « Le reste de l'histoire de X et tout ce qu'il a fait, cela n'est-il pas écrit au livre des Annales des rois de... ?¹ »

Ce n'est pas à dire que la Bible ne s'intéresse pas à l'histoire ni aux faits historiques. Tout au contraire : la Bible témoigne que l'humanité entière est poussée par Dieu vers un avenir qui ne sera pas le retour à l'ordre immuable des choses mais l'entrée dans une vie tout autre. La Bible ne s'intéresse pas tant au passé, à l'ordre originel, qu'à ce qui adviendra et qui sera, non pas à la mesure de l'homme mais à celle de Dieu. C'est pourquoi, moins qu'aux faits historiques, la Bible s'attache à leurs fruits spirituels, c'est-à-dire à l'entrée consentie ou refusée ou mal consentie des hommes dans le dessein de Dieu et aux conséquences de ces choix plus ou moins clairement faits.

Le point d'appui que la Bible offre à notre foi est que la venue de Dieu vers les hommes a suscité et suscite, nous faut-il aujourd'hui plus que jamais ajouter, un peuple. Dans l'histoire des hommes, de

1. P. GIBERT, « Histoire biblique et conscience historique », *Recherches de science religieuse*, juillet-septembre 2005, tome 93/3, 372.

SIGNETS _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

quelque manière qu'on le comprenne, a surgi un peuple qui ne se comprend pas autrement que constitué par la Parole que Dieu lui adresse depuis son père Abraham.

C'est un peuple qui a conscience d'avoir été tiré d'autres peuples : « Mon père était un araméen errant » (*Deutéronome 26, 5*), et d'avoir reçu une mission, une charge pour tous les autres. Ce « pour » peut s'entendre comme un « à la place » ou un « en faveur » ou d'autres façons peut-être ; nous devons retenir que le peuple dont il s'agit a conscience de ne pas être le tout de l'humanité et d'engager cependant dans sa destinée celle de tous les hommes. Songeons simplement à l'incroyable audace du *Livre d'Isaïe* donnant l'impression que Cyrus, le roi des rois, a les yeux fixés sur Israël, lorsque c'est la masse des peuples vassaux de Babylone que le Perse s'associe en les renvoyant de leur déportation pour en faire des tributaires. Mais puisque Dieu a inscrit Israël sur sa paume, pourquoi le roi des rois ne l'aurait-il pas pour centre de sa politique, même s'il ne le sait pas tout à fait ?

La charge première du peuple ainsi constitué est de « garder les commandements ». Il se définit donc par un certain mode de vie compris comme une réponse à une parole de Dieu qui le tire de l'indistinction des peuples sans histoire. Cette parole et cette réponse, la Bible l'appelle « alliance ». Ce terme est devenu depuis quelques décennies le paradigme principal sous lequel les savants aussi bien exégètes que théologiens nous ont appris, à nous chrétiens, à lire l'Écriture sainte et à comprendre notre existence. Ce paradigme est devenu déterminant aussi de notre représentation de la vie spirituelle. Il y a là un grand bienfait, un enracinement biblique qui avait pu être oublié au profit d'autres représentations moins purifiées. Nous devons toutefois éviter une intelligence trop naïve de l'alliance. Car la Bible tout entière témoigne aussi que cette alliance est un combat entre Dieu et les hommes qui reculent devant l'approche du Créateur et du Rédempteur et qui se débattent devant son amour brûlant.

« Alliance » emporte souvent dans notre esprit l'idée de coopération. L'aboutissement de l'alliance peut à bon droit être ainsi décrit ; mais le récit biblique nous rappelle à toute page comment cette coopération est arrachée à l'homme avant qu'elle soit, – parfois, pas toujours, pas de la part de tous –, enfin consentie. La mise par écrit de l'histoire d'Israël ou des proclamations de ses prophètes a précisément pour but d'appeler les générations futures à entrer

Exégèse spirituelle et histoire

dans l'attitude juste devant Dieu en tirant profit de ce qu'ont vécu, positivement ou négativement, les pères. L'écrit peut être pris en main, médité, lu et relu, intériorisé. Il offre du temps pour que mûrisse la réponse, mieux que la vaticination.

La vérité selon la Bible ne se réduit donc pas à l'exactitude historique. Le lien de la Bible à l'histoire n'est pas seulement un lien au passé, utile et même nécessaire cependant. C'est aussi un lien au présent et au futur. Chercher la vérité de la Bible telle que la Bible la montre, selon la tradition du peuple que suscite la Parole de Dieu, c'est vouloir que se réalise aujourd'hui et demain ce que Dieu veut, de la manière dont Dieu le veut. La vérification première de la vérité de ce que la Bible raconte n'est pas à chercher dans la reconstitution du passé mais dans le présent et l'avenir, dans le type de vie que nous ouvre la mise en œuvre de ce que la Bible décrit. Voulons-nous vivre dans l'Alliance, voulons-nous vivre de la vie que balisent les commandements ?

La Bible elle-même dans le tissu bigarré de sa lettre nous invite à avoir foi en Dieu qui intervient dans l'histoire des hommes pour la bouleverser en l'attirant vers un avenir imprévu et imprévisible ; elle nous invite non moins à la confiance (qui devient une composante de la foi) en ceux par qui la parole de Dieu est transmise. Cette transmission se fait parfois par des discours, par des mots, mais elle se fait avant tout par la réception de cette Parole dans la chair d'une vie. Celui qui parle au nom de Dieu ou celui qui écrit sous l'inspiration de Dieu supportent la parole qu'ils transmettent en témoignant que cette parole exerce dans leur existence son activité vivifiante. Celui qui lit la Bible dans la foi dans laquelle elle fut écrite accepte de reconnaître dans l'histoire racontée son histoire. La vérité du texte biblique fait apparaître ses titres à mesure que le lecteur laisse sa vie être façonnée par l'action de Dieu qui agit toujours comme la Bible le raconte et suscite en l'homme ce dont la Bible porte la trace.

Pour autant, le passé a son importance. Ce que la Bible raconte se vérifie dans l'existence du peuple d'Israël et dans celle de l'Église. Sans doute l'histoire d'Israël n'est-elle pas facile à reconstituer ; elle ne l'est peut-être pas moins que celle de la plupart des autres peuples. Mais nul ne peut nier la présence dans l'histoire d'un peuple qui se reconnaît né de cette parole, même si ce peut être chez certains de ses membres pour revendiquer leur totale indépendance. Israël

SIGNETS Éric de Moulins-Beaufort

n'est, pour nous chrétiens, pas seulement le peuple « porte-livre » ; il est, dans sa durée à travers l'histoire, un signe que Dieu nous donne de la vérité de l'Écriture comme parole adressée aux hommes, une vérité qui porte du fruit². L'Église est le dévoilement de ce qu'Israël porte en lui dès le départ, et ce dévoilement est possible parce que le plus charnel d'Israël a été habité par le Verbe fait chair. La lettre de l'Écriture ne peut être approchée en sa vérité si on la sépare de l'histoire concrète du peuple dont cette lettre raconte le passé, le devenir et l'avenir. C'est cette histoire que met en œuvre la vie liturgique et missionnaire de l'Église.

À ce stade de notre réflexion, nous pouvons apporter, croyons-nous, quelques lumières à la vieille question de l'inerrance de l'Écriture. Il était habituel à l'Église d'enseigner que l'Écriture sainte, parce qu'inspirée, ne comportait aucune erreur. Selon les papes Léon XIII et Benoît XV, il ne suffirait pas à la foi de dire que l'Écriture ne se trompe pas dans ce qu'elle enseigne spécifiquement en matière de religion ou à propos du salut³. Pourtant, la constitution *Dei Verbum* osa utiliser l'expression « vérité pour notre salut » pour dire la vérité que vise la Bible (DV 11). Mais « vérité salutaire » ne doit pas être entendu comme désignant une vérité simplement métaphysique ou doctrinale, ni seulement ce qui concerne le salut *stricto sensu*, comme si le reste des textes n'en était qu'un revêtement facultatif. « Vérité pour notre salut » signifie que l'Écriture dit vrai parce qu'elle est porteuse du salut, parce que ce qu'elle raconte et proclame ne décrit pas seulement mais apporte le salut et cela dans la forme même où elle s'exprime, c'est-à-dire même dans ses erreurs matérielles. Tout, dans la lettre de l'Écriture, est porteur du salut, même ses doublets et ses incohérences, pour celui qui sait comprendre ce qui est réellement raconté.

On peut s'interroger longuement sur un événement comme Jésus marchant sur les eaux ou multipliant les pains. On peut essayer d'observer des phénomènes naturels qui rendraient cette marche sur

2. Voir sur ce point capital le texte très important de la Commission biblique pontificale, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, trad. fr., Éditions du Cerf, Paris, 2001, et la préface donnée par le cardinal RATZINGER.
3. LÉON XIII, encyclique *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893, DS 3291 (FC 166) ; BENOÎT XV, encyclique *Spiritus Paraclitus*, 15 septembre 1920, DS 3652.

Exégèse spirituelle et histoire

les eaux possible ; on le fait par exemple pour la traversée de la mer Rouge en s'appuyant sur les vents que mentionne l'*Exode* et en cherchant s'il n'est pas des endroits où des vents peuvent assécher un bras d'eau. On a aussi voulu ramener la multiplication des pains au plausible en imaginant un partage spontané de la part de la foule. Mais ce genre de recherches n'enlèvera rien au fait que l'extraordinaire que vise l'Évangile n'est pas seulement celui de l'événement initial passé, mais celui du pardon accordé au pécheur et qui est chaque fois une victoire sur le péché et la mort, une résurrection, mais celui de l'Eucharistie célébrée pour la rémission des péchés partout et chaque jour et partagée sans que celui qui en reçoit un moindre morceau ait moins que celui qui en a eu un plus grand.

Nous interroger sur la vérité historique de ce que la Bible raconte doit nous ouvrir les yeux sur l'incroyable nouvelle naissance que fut notre baptême et sur l'extraordinaire dont nous vivons chaque jour dans les sacrements mais, plus globalement encore, dans la vie de grâce qui est la nôtre.

II. Exégèse spirituelle

Sous ce titre, nous voudrions, sur la base des réflexions précédentes, réfléchir à la méthode exégétique dans les formes multiples qu'elle connaît aujourd'hui. Comment faut-il lire l'Écriture sainte pour recevoir d'elle la plénitude de son sens ? En qualifiant l'exégèse de « spirituelle », nous ne voulons certainement pas faire l'apologie de celle que Pie XII condamna dans l'encyclique *Humani generis*⁴. La véritable exégèse de la Bible ne saurait consister à empiler sur la lettre de l'Écriture des significations variées reliées à celle-ci seulement par des jeux de rapprochement qui ne seraient pas justifiés par le contenu même de cette lettre.

Mais pendant un siècle et peut-être deux, et sans doute encore dans un nombre certain d'esprits, « exégèse » a désigné l'effort de ramener la lettre de l'Écriture à ce que l'archéologie pouvait nous permettre de supposer du passé. Souvent, à côté de cette exégèse reconnue scientifique, se développait une lecture spirituelle basée sur ce que tel verset lu faisait monter, par la magie des mots, à la

4. Pie XII, Lettre encyclique *Humani generis*, 12 août 1950, II, 3.

SIGNETS Éric de Moulins-Beaufort

surface de la conscience de telle ou telle personne. Or, l'Écriture a un sens, un sens qui n'est pas d'hier mais d'aujourd'hui et pour demain. Sa lettre n'est pas une simple description de faits, un pur compte rendu ; elle est porteuse d'une doctrine, d'une conception articulée, évolutive à travers l'histoire, de l'homme, de Dieu, du cosmos. De plus en plus d'exégètes s'intéressent à l'heure actuelle à ce sens-là, ils constituent des instruments nouveaux et puissants pour exprimer le sens doctrinal ou théologique du texte biblique.

Il nous faut introduire ici une précision. On rencontre ici ou là, dans le renouveau certain des études bibliques auquel nous assistons, une exaltation du sens théologique de la lettre biblique, surtout vétéro-testamentaire, – car il fut plus rarement mis en doute pour le Nouveau –, qui présente celui-ci comme remplaçant le « sens spirituel » des Anciens et des Médiévaux. Corrélativement, on reproche à ce « sens spirituel » d'avoir à certaines époques été comme substitué à la lettre de l'Écriture. Si tant est que ce genre de présentation se rencontre, il dénote une grande incompréhension de ce qu'est le « sens spirituel » dans la théorie traditionnelle synthétisée dans la formulation des quatre sens de l'Écriture.

Car le « sens spirituel » des Anciens n'est pas le sens théologique de la lettre de certains de nos contemporains et il ne lui fait pas concurrence. Il est le produit d'une lecture qui, dans la lettre de l'Ancien Testament, entend la proclamation de Jésus, Messie mort pour nos péchés et ressuscité pour notre salut. L'allégorie qui forme le premier pas du « sens spirituel » ainsi entendu n'est pas une allégorisation à la mode de certains Grecs qui cherchaient à conférer une portée universelle à l'*Odyssee* en y lisant l'aventure de toute âme prenant possession d'elle-même. L'allégorisation païenne est un procédé littéraire grâce auquel un texte situé dans une histoire perdue dans les brumes du passé est recyclé dans l'intemporel. Ce que raconte l'*Odyssee*, qui n'est pas forcément exact historiquement et qui n'intéresse pas tout homme, devient universellement vrai, car sous une forme imagée est lue la vie de toute âme, ce qui se réalise partout et toujours. L'allégorie chrétienne de la Bible, elle, vise à reconnaître dans la lettre ce qui se réalise à travers l'histoire et que ni la lettre ni l'histoire ne peuvent procurer à elles seules : l'union du Christ, Verbe fait chair, et de l'Église.

Toujours et partout, Dieu agit pour réaliser cette union, mais la signification entière d'événements plus ou moins impressionnants, plus ou moins minuscules, ne peut être reconnue que par ceux qui

Exégèse spirituelle et histoire

participent à la réalité finale, ceux qui participent au Corps du Christ et sont habités par l'Esprit du Ressuscité. Ce sens allégorique ouvre au sens tropologique et au sens anagogique. Le premier vise ce que nous devons faire pour correspondre en nos actes à l'œuvre que Dieu réalise ; le second ce que nous avons à espérer. Car le moteur de l'histoire n'est pas le manque et la peur qu'il induit ; le moteur de l'histoire est la surabondance que Dieu a préparée pour nous et qu'il nous apprend à désirer. De cette surabondance, les richesses de ce monde sont les reflets ; nous ne pouvons nous en contenter mais en elles nous nous préparons à communier dans les dons divins.

Le triple « sens spirituel » ainsi entendu ne naît donc pas d'un mépris de la lettre, il n'est pas un procédé qui permette d'en esquiver la rigueur. Tout au contraire : le « sens spirituel » prend au sérieux chaque marque de la lettre ; il y voit une indication du mystère qu'elle ne peut dire totalement mais auquel elle conduit. Les erreurs et les incohérences de la lettre ne sont pas à ses yeux des faiblesses qu'une science mieux éclairée devrait tout simplement rectifier ; elles sont comme des trouées ou des fentes à travers lesquelles peut être aperçue la présence du mystère de communion qui polarise le récit tout comme certains moments de la vie font pressentir la surabondance qui déjà nous attire à elle. Pour qui sait ainsi regarder, l'histoire d'Israël participe déjà de la présence du Christ, Verbe incarné, mort et ressuscité. Non que celle-ci puisse être devinée par avance, mais c'est elle qui façonne les actes et les pensées d'Israël pour qu'un jour elles puissent devenir celles du Fils fait chair et celles de son Corps.

Nous devons retenir deux caractéristiques de cette exégèse du sens spirituel qui éclairent ce que nous pouvons faire aujourd'hui pour lire l'Écriture sainte.

La première de ces caractéristiques est que le « sens spirituel » ne permet guère de tirer de la Bible des notions claires et distinctes, des certitudes que l'on puisse emmagasiner ensuite et exploiter pour répondre à nos besoins. On lui en fait le reproche⁵. Or, précisément,

5. C'est ainsi que le document de la Commission biblique sur « le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne » présente l'allégorie comme un jeu de l'esprit par lequel le commentateur ne trouve dans les textes que ce qu'il connaissait par avance : Commission biblique pontificale, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, II, A, 4, trad. fr., Éditions du Cerf, Paris, 2001.

SIGNETS Éric de Moulins-Beaufort

la recherche du sens spirituel a pour but non pas de visiter l'Écriture comme on visite une épave de laquelle on extrait peu à peu des trésors variés qui ont échappé aux visiteurs précédents, mais la joie de reconnaître à chaque pas, de manière inattendue, celui qui est venu jusqu'à nous et qui nous unit à lui dès maintenant en attendant le moment où nous lui serons unis sans réserve ni atermoiements.

C'est pourquoi cette manière de lire l'Écriture a son vrai lieu dans la prédication au cœur de la Messe. Elle vise moins, nous le comprenons, à élucider ce qui s'est passé autrefois qu'à apprendre de nos ancêtres dans la foi comment vivre pleinement ce que Dieu nous donne ici et maintenant dans telle célébration eucharistique, dans tel sacrement, dans tel rassemblement d'une communauté recevant à travers les paroles de son pasteur la nourriture que le Seigneur partage pour son peuple.

Les procédés littéraires dont se servent les Pères et les médiévaux ne sont pas réutilisables aujourd'hui. Nos esprits se sont transformés, et il faut un travail d'érudition pour reconstituer l'atmosphère dans laquelle cette manière de commenter était produite et reçue. Mais l'intuition qui préside à la recherche du « sens spirituel » appartient, elle, à l'essence de notre foi. Elle vient de la foi en l'accomplissement des Écritures par Jésus, elle est l'acte de l'Épouse qui prolonge ou, plutôt, qui ose renouveler ce que son Seigneur a fait le jour de sa résurrection avec deux disciples sur le chemin d'Emmaüs, lorsqu'il leur expliqua, à partir de Moïse et dans toute l'Écriture, qu'il fallait que le Messie souffrît pour entrer dans sa gloire. Elle est la mise en œuvre dans l'Église du don que le Seigneur fit à ses Apôtres lorsque, leur apparaissant dans le Cénacle, il leur donna l'intelligence des Écritures (*Luc 24, 45*), ce que nous les voyons mettre en œuvre au long des *Actes* ou dans les *Épîtres*, lorsqu'ils proclament Jésus ressuscité et vivant dans son Corps qui est l'Église à partir des Écritures saintes d'Israël.

Ceci nous conduit à la seconde caractéristique de cette exégèse du « sens spirituel ». Son sujet réel n'est pas tel individu qui s'y livre, mais c'est l'Église entière, aussi bien son sujet producteur que son sujet récepteur. Dans la prédication de l'évêque devant son peuple ou dans le commentaire que l'abbé donne au profit de sa communauté, nous ne nous trouvons pas fondamentalement devant un savant qui fait profiter les autres de son savoir, mais devant l'Église qui se nourrit elle-même de ce qui lui a été remis pour vivre ce qu'il lui est donné de vivre maintenant.

Exégèse spirituelle et histoire

Ces deux caractéristiques peuvent aider à comprendre pourquoi ce type d'exégèse s'est essoufflé à mesure que se constituait l'université : la recherche du « sens spirituel » est morte le jour où l'on a commencé à réunir des sens « spirituels » dans des recueils tout préparés pour les étudiants moins doués ou moins courageux ; elle est morte de sclérose lorsqu'elle n'a plus été une recherche, une procédure de lecture à reprendre toujours à nouveaux frais, mais un procédé permettant de dire quelque chose sur une lettre qu'il paraissait trop compliqué de disséquer.

Comprendre ainsi ce qui fut la grande exégèse chrétienne depuis des siècles nous indique ce que nous devons en retenir et ce que nous devons faire d'autre puisque nous le pouvons.

Nous devons retenir que la lecture chrétienne de la Bible trouve sa plénitude dans la célébration de la Messe et des sacrements où il s'agit toujours de la mise en œuvre de l'accomplissement de l'Ancien Testament par le Nouveau. Chaque fois, ce qui est à dire est le fameux : « Cette parole de l'Écriture, c'est aujourd'hui qu'elle s'accomplit » (*Luc 4, 21*). L'accomplissement n'est pas affaire de parole seulement, mais de présence et d'action. L'articulation de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'Écriture nous donne la clef de ce que nous vivons. L'homélie par conséquent ne saurait se contenter d'expliquer les textes bibliques proposés par la liturgie en les ramenant à un événement historique recomposé ; elle ne saurait d'ailleurs se contenter d'éclairer ces textes. Elle doit bien plutôt éclairer l'acte toujours nouveau qui se célèbre ici et maintenant grâce au rapprochement des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la même manière que c'est en heurtant des silex les uns avec les autres qu'on fait jaillir la flamme dont on a besoin maintenant.

Mais nous voyons ainsi la possibilité et la nécessité d'une autre exégèse. Elle n'est pas concurrentielle de celle que nous venons de décrire, elle lui rendra service aussi. Son lieu naturel est davantage la table de travail et son sujet le savant ou le professeur. La lettre biblique a une épaisseur, une densité, qu'il est juste et bon d'évaluer pour elle-même.

Lorsque les Pères de l'Église et les médiévaux lisent, leurs instruments d'analyse de la lettre sont surtout la grammaire et la philologie. Parce qu'ils célèbrent le mystère du Christ Jésus, ils veulent se nourrir de la moelle des livres saints. S'ils y vont très vite, ce n'est pas seulement parce que ce sont des hommes de foi, soucieux

SIGNETS _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

d'aider celle-ci à porter tous ses fruits. C'est aussi parce qu'ils ne peuvent guère s'attarder, leurs moyens d'analyse sont pauvres. Nous disposons à l'inverse d'une immense capacité de valorisation des productions humaines. Nous avons appris à entrer en contact avec la richesse de signification de toutes sortes d'œuvres, nous pouvons nous laisser entraîner dans des chemins de culture que nous ne connaissons pas parce que nous possédons des outils qui nous rendent aptes à nous frayer une route sans nous perdre.

Le prodigieux essor de l'herméneutique a pour résultat formidable de nous ouvrir à l'intelligence de presque tout ce que les hommes peuvent faire, du moins d'en reconnaître la puissance humanisante. Il n'est que de voir comment nous répugnons désormais à éliminer la moindre trace de notre héritage; nous savons qu'en chacune, quelle que soit sa qualité intrinsèque, il y a une réserve de signification déposée par nos pères. Comment ne pas faire profiter la Bible de cela? Comment ne pas se réjouir que la Bible prenne plus de consistance et de poids encore, non pas seulement à cause du Christ qui en est né mais par elle-même et pour elle-même?

Les méthodes nouvelles dont dispose l'exégèse permettent de sortir de la dévalorisation de la lettre à laquelle conduisait la confrontation unilatérale à l'histoire comprise comme exactitude historique. Les différents livres bibliques ont sans aucun doute été rédigés dans leur forme définitive à très grande distance temporelle et culturelle de l'histoire qu'ils racontent et de leur émergence première. Ce constat a pu effrayer quelques générations, il trouble encore beaucoup d'esprits. Il est pourtant possible aujourd'hui de réfléchir ce fait positivement, d'y reconnaître non pas un défaut de crédibilité de la part du texte mais peut-être le gage d'un surcroît d'intelligibilité: celui qui l'a repris et mis en forme des années ou des siècles après les événements ou une première rédaction, s'est inséré dans le sens premier pour y manifester une capacité plus large d'explicitation.

Le décalage constatable entre l'exactitude historique et ce que le texte raconte n'a pas nécessairement à nous faire douter de la vérité transportée par l'Écriture. Il peut d'abord être source d'interrogation, il nous amène à réfléchir, comme le faisaient les Anciens devant les erreurs matérielles ou grammaticales de la lettre, mais sans aller directement comme eux vers le mystère. Pourquoi a-t-on écrit cela? Pourquoi l'auteur, très largement anonyme pour nous, a-

Exégèse spirituelle et histoire

t-il choisi de raconter cet événement de cette manière ? Pourquoi ce récit a-t-il été ainsi réécrit⁶ ?

Tous les textes bibliques ne présentent pas la même complexité intérieure, tous n'ont pas le même rapport à l'histoire. La lettre biblique est diverse, cela les Pères et les médiévaux le savaient aussi, plus épaisse, plus opaque au mystère en certains endroits, translucide, déjà écho de la victoire finale de Dieu dans les cœurs dans d'autres.

Des différentes procédures qui relient un fait historique passé à son écriture dans la Bible, nous ne sommes pas sans analogie. Tout le monde sait que, après un accident, il est utile de disposer d'un constat de gendarmerie mais que chacun des protagonistes de l'accident l'intériorisera de manière différente. Un fait relativement anodin objectivement bouleversera une vie ; une parole sans importance pour celui qui l'entend peut représenter une révélation pour celui qui la prononce, mais l'inverse peut se produire aussi. C'est parfois en racontant tel épisode de sa vie des années après, que quelqu'un en reconnaît l'importance, ou bien c'est en le racontant plusieurs fois qu'il finit par en recueillir la portée entière. Lorsqu'un jeune homme

6. Les circonstances politiques ou sociales de ce travail de rédaction peuvent nous éclairer, mais si pour certains livres elles le sont moins que dans d'autres, elles nous restent souvent voilées ; nous ne pouvons que les supposer avec des indices variés de certitude. Les circonstances psychologiques nous échappent presque toujours : dans quelles conditions intérieures, à l'intérieur de quelle expérience, l'auteur sacré écrit-il ce qu'il écrit, nous devons le plus souvent renoncer à le savoir. L'inspiration, notons-le au passage, n'est pas une expérience déterminée, isolable ; elle prend sans doute des formes diverses selon les personnalités historiques. Nous pouvons en revanche retrouver l'intention théologique de l'auteur, la richesse doctrinale qu'il tâche de partager, c'est-à-dire ce qui, de son expérience personnelle, lui a paru mériter d'être mis par écrit et qui a été reconnu par d'autres digne d'être recueilli pour eux aussi et médité en vue d'imprégner leur vie. Nous pouvons aussi souvent reconnaître l'usage pour lequel un texte a été soit rédigé soit intégré dans l'ensemble des Écritures saintes : usage liturgique comme un chant ou comme une proclamation, lecture et méditation personnelle ou célébration familiale... Nous apprenons aussi à distinguer les diverses voix : qui parle et à qui ? Dans un texte donné, il vaut la peine d'identifier le narrateur et les personnages qu'il met en scène, celui qui s'adresse au lecteur ou celui qui partage tout ce qu'il sait au lecteur de sorte que celui-ci s'identifie à lui. Le texte est écrit pour produire un certain effet, la Bible n'est pas sans le savoir ni sans le dire parfois (*Isaïe* 8, 16-18).

SIGNETS ————— *Éric de Moulins-Beaufort*

rencontre une jeune femme, il peut savoir qu'elle est la femme de sa vie. Il dira la même chose, mais autrement et plus complètement peut-être, même si ce sera plus calmement, après cinquante ans de mariage.

Un champ immense s'ouvre ainsi à l'exégèse. La Bible y trouve mise en valeur sa portée doctrinale. Elle n'est pas à regarder comme un simple enregistrement de faits historiques dont on pourrait mesurer de l'extérieur, par d'autres procédés, l'exactitude. Elle est pétée d'intentions, elle est la méditation faite par un peuple et, dans ce peuple de saints et de pécheurs, par des personnes, de l'immense aventure que Dieu veut faire vivre à tous les hommes et qu'il a choisi Israël pour inaugurer.

Cette lettre si riche, si épaisse, si dense, il vaut la peine de prendre le temps de la considérer en tout son phénomène, il ne faut pas toujours se hâter de la traverser pour aller jusqu'au Christ et son Église. La Bible a comme beaucoup de textes, mais plus aussi que l'immense majorité d'entre eux, une portée anthropologique et une portée religieuse ; elle a un sens théologique et même doctrinal, et une vraie signification spirituelle, engageant la liberté de ses auteurs et de ses lecteurs.

Reconnaître cela n'est pas encore atteindre au triple « sens spirituel » des Pères et des médiévaux qui est la proclamation, en toute la lettre, du Christ mort et ressuscité unissant à lui à travers le temps l'Église. Mais mettre au jour toute cette richesse, c'est se laisser éduquer par Dieu pour dire mieux, de manière plus variée, plus délicate, plus ample et plus modeste à la fois, la plénitude de son œuvre.

III. Exégèse et foi de l'Église.

Les acquis récents de l'exégèse encouragent à approfondir la théologie de l'Écriture. Ils permettent à celle-ci d'être ce qu'elle doit être pour dire en vérité que l'Écriture sainte est la Parole de Dieu, tout en stimulant la réflexion pour qu'elle sorte des représentations trop simplistes. Réciproquement, la théologie de la Révélation telle que nous la recevons de Vatican II nous permet de donner à l'exégèse sa liberté. La théologie n'est pas obligée de tenir la science des livres sacrés en tutelle comme une adolescente rebelle. L'exégèse est pour la théologie un partenaire, qui peut être plus ou moins

Exégèse spirituelle et histoire

théologique, qui n'épuise pas ce que la foi chrétienne doit lire dans la lettre de l'Ancien Testament, mais qui aide à s'ouvrir à la plénitude de Dieu donnée dans cette lettre.

Il nous reste à illustrer ce qui vient d'être exprimé théoriquement. Nous voudrions présenter sommairement quatre acquis de l'exégèse contemporaine et indiquer les présupposés théologiques, inhérents à la foi chrétienne mais facilement oubliés, qui seuls assurent la pleine vérité de ce que l'exégèse reconnaît à l'œuvre dans l'Écriture.

Le phénomène de la **réécriture** est désormais connu d'un large public. Les travaux de Paul Beauchamp⁷ ont acclimaté dans nos esprits l'idée de la deutérose, de la réécriture qui naît d'une seconde lecture. La Bible est tissée de réécriture, même souvent sans le dire⁸. Au fil des livres, ce phénomène de réécriture est aussi sans doute un phénomène de spiritualisation. Les institutions les plus extérieures renvoient dans les documents relevant de la réécriture vers des réalités intérieures, celles de la conversion et des réalités ultimes que Dieu veut procurer. C'est ainsi, par exemple, que l'on peut dire sans crainte que le *Lévitique* a été rédigé à une époque où le Temple a été détruit : l'appareillage complexe des sacrifices, a pour visée le culte intérieur, le sacrifice des lèvres.

La réécriture vétérotestamentaire prépare et légitime la grande réécriture qu'opéreront les Apôtres et des « hommes apostoliques » qui leur étaient associés (*Dei Verbuem* 8) et que nous appelons le Nouveau Testament. Les *Actes des Apôtres* nous transmettent quelques morceaux de la prédication apostolique : le discours de Pierre à la Pentecôte en est le modèle. Ils fonctionnent toujours comme la proclamation de l'accomplissement des Écritures en Jésus mort et ressuscité. La réécriture apostolique se cristallise dans les écrits de ce que nous appelons le Nouveau Testament. Elle s'opère

7. Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*. Essai de lecture, coll. « Parole de Dieu », Paris, Éditions du Seuil, 1976, 150.

8. Que l'on compare l'expression : « Qu'est-ce que l'homme » dans le *Psaume* 8 (verset 5) puis dans le livre de *Job* (7, 17) : « Qu'est-ce que l'homme que tu en fasses si grand cas ? » L'expression qui, dans le psaume, évoque la grandeur que Dieu donne à l'homme traduit dans *Job* la médiocrité radicale de la créature mortelle. Pourtant l'auteur de l'un cite l'autre, de manière vraisemblablement consciente, pour communiquer un message dont il revient au lecteur de tirer le contenu.

SIGNETS _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

selon des formalités diverses. La procédure la plus simple, en apparence, est la citation déformée. Saint Paul pratique cela au début de son *Épître aux Romains* : il cite explicitement *Baruch* mais il réécrit légèrement le verset prophétique. Cette modification a un but précis, aisément reconnaissable : ce que le prophète dit, que le juste vivra au milieu des épreuves historiques (en l'occurrence, l'invasion des Chaldéens) s'il tient dans la confiance en Dieu, devient l'expression de la relation nouvelle ouverte par la résurrection de Jésus : le juste par la foi, celui qui est rendu juste par la foi, vivra, de la vie éternelle.

La réécriture mise en œuvre par les Apôtres n'est donc pas une réécriture indéfinie. Elle signale au contraire que tout, tout le contenu de la promesse vétéro-testamentaire, se concentre en Jésus mort et ressuscité, et même en sa chair désormais sanctifiante. Toute la lettre des Écritures anciennes doit servir à dire l'expérience archétypale des Apôtres accompagnant Jésus, le trahissant, recevant son pardon, étant comblés de l'Esprit saint. Réciproquement, les livres du Nouveau Testament n'épuisent pas la richesse foisonnante de l'Ancien. Le rapport n'est d'ailleurs pas d'abord de texte à texte, de recueil à recueil, mais de réalité à réalité, d'alliance reçue et vécue à alliance reçue et vécue, sans oublier que la nouvelle alliance, bien loin de nier l'ancienne, l'assume entièrement et en partage toutes les richesses à tous les croyants, au nom de la foi et non de l'appartenance ethnique ou culturelle. C'est pourquoi le travail de réécriture opéré par les Apôtres dans leur prédication joue un rôle normatif par rapport à la vie entière de l'Église dont il est la source.

Le rapport précis mis en place par les Apôtres entre la lettre vétéro-testamentaire et la réalité de Jésus vivant parmi nous, mort, ressuscité et exalté, a été recueilli dans les quelques livrets qui ont été intégrés au canon des Écritures ; il ne cesse de susciter la vie de l'Église dans les actes où elle partage aux hommes les dons du Ressuscité. C'est pourquoi toute liturgie comporte la lecture d'un passage de la Bible et une homélie qui en proclame l'accomplissement. C'est pourquoi aussi il y a dans l'Église du Christ un dogme qui s'impose à tous. Le dogme assure que l'Église demeure dans le rapport d'accomplissement selon lequel les Apôtres ont compris leur expérience et qu'ils ont scellé de leur martyre. Il serait possible de montrer comment l'essentiel du dogme consiste à prendre au sérieux les termes bibliques dans leur portée vraiment symbolique : fils, Père, ceci est, ...

Exégèse spirituelle et histoire

Qu'une grande part du tissu du texte biblique soit fait de réécriture ne devrait pas inquiéter notre souci historique. Bien sûr, percevoir ce fait nous fait percevoir du même coup l'écart temporel qui sépare certains événements de la trace écrite qui nous en est donnée. Or, nous sommes souvent tentés de penser que plus un récit est proche dans le temps de l'événement qui le suscite, plus il en est le compte rendu fidèle. Un peu de réflexion, dont quelques éléments ont déjà été donnés ici, suffit à réaliser la part d'illusion que recouvre une pareille conviction.

L'événement salvifique est un événement tel que sa vérité ne se découvre qu'à mesure que l'on en vit. C'est aussi un événement tel que seuls les termes de la promesse permettent de dire ce qu'il est, et non une transcription immédiate de ce qui en est senti et compris au moment où il se réalise. Dieu nous révèle la portée de ce qu'il nous donne de vivre, en certains moments en tout cas, parce que lui seul peut annoncer ce qu'il va faire. En recevant avec foi les mots mêmes par lesquels il exprime sa promesse, nous pouvons apprendre à en recevoir toute l'efficacité. La Bible ne comporte pas en elle seulement l'énoncé de la promesse, elle inclut aussi, dans sa lettre inspirée, la manière de réception et de confession que Dieu a agi, qui convient.

L'étude exégétique récente a transformé notre compréhension du texte et de son inspiration sous une autre modalité. L'herméneutique générale contemporaine dispose d'instruments d'analyse performants pour mettre au jour le fonctionnement des textes. Ainsi la **stratégie de l'auteur** peut-elle être mise au jour. Ce qui est faisable pour tout texte vaut aussi pour la lettre biblique. En celle-ci, une intention peut être repérée, le type d'effet que l'auteur veut provoquer chez son lecteur. Il en résulte que l'unité d'analyse n'est plus seulement le mot ou la phrase mais de vastes sections que la critique est capable de relier entre elles de façon convaincante à mesure que l'auteur avance dans la mise en œuvre de son projet.

*L'Art du récit biblique*⁹ de Robert Alter démonte le fonctionnement particulier de la narration biblique qui ressemble à beaucoup d'autres et s'en distingue en même temps. L'application du modèle épistolaire grec aux *Épîtres* de saint Paul comme le propose

9. Robert ALTER, *L'Art du récit biblique*, trad. fr., Bruxelles, Lessius, 1999.

SIGNETS _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

Jean-Noël Aletti¹⁰ éclaire fortement le raisonnement dans lequel l'Apôtre entraîne ses interlocuteurs. Certains passages se trouvent relativisés par leur rôle de contre-arguments ou d'argumentation par l'absurde. Il devient clair que toutes les phrases d'un texte ne sont pas affectées d'un identique coefficient de vérité. La mise à jour de l'intention de l'auteur humain racontant son histoire de telle façon ou menant son argumentation selon tel plan a évidemment un intérêt historique. Le propos de l'écrit étudié s'en trouve mieux cerné, les interlocuteurs réels se détachent sur le contexte connu ou présumé.

Mais pour les textes bibliques toujours lus et reçus aujourd'hui comme Parole vivante, l'intérêt est plus grand encore. L'explicitation de la stratégie permet d'éclairer le sens de notre lecture de ce texte, puisque la stratégie déployée vaut pour nous aussi. Pour que cette dernière affirmation soit vraie, il faut qu'existe une homologie entre le groupe des lecteurs historiques de tel livre et le groupe que des lecteurs croyants peuvent former. Les uns et les autres sont tenus dans le Corps du Christ. C'est lui, Jésus, qui nous tient à lui et nous porte, nous tenant unis les uns aux autres malgré tout ce qui nous sépare, temporellement, culturellement, religieusement.

Une idée essentielle du corpus biblique apparaît ici dans sa nécessité : Jésus n'est pas un individu parmi d'autres seulement, il est l'Homme qui porte la destinée de tous les autres. Les destinataires historiques du texte et ses lecteurs actuels, si ceux-ci reçoivent le texte dans la foi à ce qu'il raconte, forment, quelle que soit la distance qui les sépare, un seul tout organique, non pas par eux-mêmes, mais en raison du don de Dieu que le livre lu annonce, proclame, demande. Il est du devoir de la théologie de mettre en lumière la qualité du Christ qui fait de lui le porteur de tous les autres hommes¹¹.

La recherche contemporaine aboutit à un troisième résultat susceptible de troubler des esprits mal préparés mais en réalité stimulant

10. Jean-Noël ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, coll. « Parole de Dieu », Paris, Éditions du Seuil, 1991.

11. La transposition du titre de Fils de l'homme que Jésus se donne à celui de nouvel Adam que saint Paul orchestre doit être étudiée dans cette perspective. Elle ne relève pas seulement d'une évolution philologique, elle est significative aussi de la relation de Jésus avec tous les hommes et tous les hommes qui croient. Elle aura une postérité considérable dans le thème du Christ Tête, selon des sens à préciser.

Exégèse spirituelle et histoire

parce que correspondant à ce que la théologie fondamentale fait attendre de la religion biblique. De plus en plus clairement, il apparaît que le monde biblique, dès l'Ancien Testament, même en des zones qui pouvaient en être indemnes, est pénétré par les **cultures environnantes** et que la lettre biblique assimile en toutes sortes d'endroits des faits culturels extérieurs. De nombreux travaux obligent à revoir la datation de certains livres pour en rapprocher la rédaction de l'époque du Christ ; même des ouvrages d'allure archaïque réagissent en réalité à l'influence de la culture hellénistique, elle-même brassage de cultures très différentes. Une grande part de l'Ancien Testament se comprend comme prise de position à l'égard de l'idée d'empire universel et comme éléments d'une réflexion dramatique sur la place du peuple élu face aux nations. Ce type d'interrogation n'est pas du tout réservé aux livres deutéro-canoniques.

Après une première période de la critique qui avait beaucoup joué de l'enracinement de la Bible dans le substrat des cultures moyen-orientales antiques, puis une seconde qui avait plutôt mis en lumière ses caractéristiques hébraïques, la période présente oblige à renoncer au rêve de la deshellénisation du christianisme. Le rapport à la culture grecque est déjà dans la lettre, même où on ne la voyait pas jusqu'alors. Or ce phénomène, nous n'avons pas à n'y voir qu'un pur fait prouvant le caractère tardif de la mise par écrit de beaucoup de livres bibliques ; il correspond aussi au contenu du message. L'originalité de la culture hellénistique est de s'être voulue comme une culture universelle, réunissant toutes les autres. C'est la mission propre d'Israël qui est mise en cause, ce qui suscite, dans l'Israël historique, un intense travail de réflexion. Le fait du Christ ressuscité sanctifiant par le don de son Esprit met en mesure de comprendre l'universalité de manière tout autre, car il devient clair que c'est pour tous les hommes que Jésus est venu jusque dans la mort.

Tous les hommes sont touchés par l'unique phénomène de Jésus. Que ceci soit vrai, alors que tous ne le voient pas également, exige une anthropologie précise, qui doit être théologique, c'est-à-dire révélée et qui habite déjà les profondeurs du texte biblique. Dire que l'homme est créé à l'image de Dieu n'est pas seulement dire qu'il est doué d'intelligence et de volonté, ce que savent tout seuls ceux qui réfléchissent.

Les trois traits du texte biblique relevés jusqu'ici agissent de concert pour inviter à repérer à l'œuvre dans l'histoire de la rédaction un processus de spiritualisation. Les promesses qui pouvaient

SIGNETS Éric de Moulins-Beaufort

être comprises de manière matérielle, à l'échelle de l'histoire terrestre, sont au fil des siècles de plus en plus et de mieux en mieux comprises pour ce qu'elles sont : l'espérance de la victoire sur la mort et le péché par la communion avec Dieu. Ce phénomène de spiritualisation se traduit dans un quatrième trait, celui de la **personnalisation**. Certes, depuis toujours les lecteurs de la Bible ont été frappés de l'apparition de certaines figures presque hypostasiées à proximité de Dieu : la Sagesse ou la Parole sont les plus connues ; on s'est interrogé sur la valeur de l'Épouse du *Cantique*. La critique a repéré aussi que la lettre biblique accumule parfois les significations sur tel ou tel personnage : l'identité du Serviteur souffrant a été ainsi longuement interrogée, mais non moins Abraham ou Adam ou David.

Le concept de « personnalité corporative » a été forgé pour correspondre à ce processus. Quels que soient les services que ce concept a rendus, il a le défaut de désigner une réalité impersonnelle : quelque'un est une personnalité corporative par sa fonction et non par sa détermination spirituelle. L'attention au récit biblique, à la narration qu'est la Bible, invite à reconnaître le jeu des personnes. Le roi, le prêtre, le prophète, au fil des relectures de la lettre inspirée, ne deviennent pas seulement des rôles spécialisés dont il faut chercher à découvrir le détenteur ; ils disent la dignité de chacun en tant que membre du Peuple de Dieu. Ce qui est raconté n'est pas seulement l'histoire d'un peuple dans laquelle certaines personnalités ont occupé une place plus déterminante que la foule des autres, mais l'histoire réelle, l'histoire spirituelle de chacun, avec l'appel adressé à tous de vivre de la liberté, de la foi et de l'espérance vécues par ceux qui deviennent alors les pères de tous les autres¹². De la lettre biblique se dégage une histoire des personnes, où chacun occupe une place que Dieu lui donne en lui fournissant les moyens de la remplir, non par des fonctions mais par des choix libres où il coïncide

12. L'historicité d'Abraham est difficile à établir à fleur de texte. Mais il est notable que saint Paul en reprend ce qu'il y a de plus personnel, ce qui ne se mesure pas par des traces historiques, ce que Dieu seul peut connaître et qui donne à une vie toute sa couleur : la foi, comme foi en la puissance de Dieu de donner la vie dans la mort. De même, l'Apôtre ne reprend guère les traits de l'Adam mythique pourtant installé dans la littérature juive de son temps ; il retient d'Adam sa place très simple parmi les hommes de géniteur et la portée que cette place confère à ses choix spirituels.

Exégèse spirituelle et histoire

ou se dérobe à ce qu'il est selon Dieu. C'est ainsi que les choix de chacun engagent tous les autres et que tous portent chacun des hommes dans ses déterminations et leurs conséquences.

Pour qui voit cette perspective, le dogme marial n'a plus les allures d'une efflorescence étrangère, surgie d'on ne sait quelle structure archaïque de l'être religieux ; il explicite le mouvement intérieur de la lettre biblique que le Verbe incarné venu pour nous sauver fait aboutir. La personnalisation de chacun dans la communion de l'amour trinitaire ouvert à tous dans le Corps du Christ est l'avenir de l'humanité.

Conclusion

La relation de l'exégèse et de l'histoire connaît aujourd'hui un renouvellement passionnant. Des mises en cause inattendues surviennent, contestant certains des résultats qui paraissaient les plus solides de la critique. Mais des possibilités s'ouvrent aussi et à l'exégèse et à la théologie qui reconnaît en l'étude de l'Écriture sainte comme son âme.

L'exégèse peut prendre aujourd'hui des formes variées. Elle peut être plutôt archéologique ou plutôt littéraire. La complexité qu'elle repère dans la lettre biblique suscite des interrogations parfois angoissantes. Elle appelle surtout une exégèse que l'on peut peut-être qualifier de « spirituelle » : celle-ci ne cherche pas à esquiver les difficultés en référant le texte à une expérience qui lui est étrangère, elle repère au contraire une expérience précise à l'œuvre dans la lettre qui confère à celle-ci en ses coutures et cicatrices le maximum de signification.

Une telle exégèse n'est pas moins scientifique que les précédentes, puisqu'elle trouve sa norme dans le texte biblique en sa diversité et en son unité, l'une et l'autre également réclamées. Elle reconnaît aussi comme fruit de la lecture de cette lettre le peuple croyant, celui d'Israël autant que celui qu'est l'Église du Christ. Elle ne néglige pas *a priori* pour son élucidation de la lettre et de son sens ce que les différentes traditions de lecture croyante y découvrent, elle veille en revanche à vérifier par la lettre les discours élaborés à partir d'elles et à en interroger ainsi la cohérence.

La théologie chrétienne doit accepter une situation de dialogue avec l'exégèse en ses différentes manières. Elle doit même s'en

SIGNETS _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

réjouir. Ce qui a été acquis par la théologie fondamentale sur la base de *Dei Verbum* permet de le faire sans réserve. Dialoguer ne veut pas dire être toujours d'accord. Le dialogue est aussi combat et affrontement¹³. La théologie a tout intérêt à recevoir les provocations de la critique comme des stimulations pour sa propre réflexion. Reconnaître dans la lettre biblique un texte inspiré suppose de contempler toujours mieux la relation étonnante du Dieu de l'Alliance avec ceux qu'il appelle à lui.

En une heure où les diverses religions du monde se connaissent mutuellement et où leurs champs d'extension se superposent les uns aux autres, la théologie catholique doit mieux que jamais désigner la Parole de Dieu comme le *trésor* que Dieu lui donne et en tirer toutes les conséquences rationnelles. Loin de protéger la lettre où cette Parole est donnée par des barrières, elle doit faire l'acte de foi que cette lettre elle-même a de quoi se défendre elle-même, non parce qu'elle se rendrait intouchable mais parce que le type de relation entre Dieu et l'homme dont elle témoigne dépasse en vérité et en force tout ce que l'homme peut imaginer.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre du diocèse de Paris, ordonné en 1991, professeur à la Faculté Notre-Dame (Paris). Publication : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Éditions du Cerf, Paris, 2003.

13. Voir Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, coll. « Foi vivante », Paris, Éditions du Cerf.

Guy BEDOUELLE, o.p.

Pie X, pape intransigent ou réformateur ?

PARCE que cela appartient au confort intellectuel que les historiens, comme les autres, recherchent parfois, on s'est souvent attaché à opposer le pontificat « ouvert » de Léon XIII, le pape de *Rerum novarum*, de 1891, sur la question sociale, et le pontificat « intransigent » de Pie X, son successeur, qui aurait été sans cesse sur la défensive, en particulier sur le modernisme, et aurait interrompu le dialogue de l'Église avec le monde moderne. Si tout le monde reconnaît la sainteté personnelle de Pie X, on n'en reste pas moins d'habitude à cette image d'un Pape aux vues étroites, tout à l'opposé de son prédécesseur. Pierre Imbart de La Tour, l'historien de la France au XVI^e siècle, catholique libéral, écrivait peu après la mort de Pie X : « Léon XIII avait rêvé de conquérir le siècle, Pie X ne songea qu'à défendre le dogme. Le pontificat devint ainsi une régression..., les directions de Léon XIII abandonnées et bientôt combattues dans l'ordre social, les réformes démocratiques, dans l'ordre intellectuel, le goût de la science et la liberté de recherche ; une concentration vigoureuse, tendant à l'excès le nerf de la discipline et le respect de l'autorité ... l'espionnage et la délation mis au service de la vérité "totale", tel était le résultat d'une orientation qui était un changement autrement profond que la rupture d'un Concordat¹. »

1. « La neutralité pontificale », *La Revue bleue*, 5 juin 1915, cité par Jacques Rocafort, *Les résistances à la politique religieuse de Pie X*, Paris, 1920, p. 234.

SIGNETS

 Guy Bedouelle

Ce jugement, émis dans l'emportement des passions de l'époque, ne correspond nullement à celui que porte l'historien, presque un siècle plus tard, affirmant au contraire la continuité entre les deux pontificats : « Léon XIII et Pie X ont la même préoccupation de sauvegarder les valeurs évangéliques, le contenu de la foi avec le but avoué d'une restauration chrétienne dans le cadre de ce qu'on a qualifié de catholicisme "intégral". Ils réaffirment avec la même vigueur une conception séculaire de la religion, quitte à heurter le monde contemporain. Le volontarisme du pape Sarto n'est évidemment en rien comparable avec la patience subtile de son prédécesseur. La finalité de l'entreprise reste la même, seule la méthode change². » Il est vrai qu'aux siècles du règne de l'opinion publique, le style est primordial et que celui de Pie X l'a heurté.

Pape « réactionnaire », « rétrograde » pour les uns, ou au contraire saint et réformateur de l'Église³, peut-on déjà aborder sereinement ses onze années de pontificat ? Avant et depuis la béatification de Pie X (3 juin 1951) puis sa canonisation (29 mai 1954), les hagiographies abondent, surtout en Italie. Elles ne sont pas toujours exemptes de récupération idéologique⁴. Il n'est peut-être pas inutile de saisir l'occasion du centenaire de son encyclique la plus controversée *Pascendi* (1907), contre le modernisme, pour rappeler en quelques pages, sans prétention que ce soit à l'originalité, l'importance de cette figure à la fois vénérée et critiquée. C'est l'historiographie qui impose en quelque sorte la fausse antithèse de notre titre, qu'il s'agira sans doute de dépasser.

« Tout instaurer dans le Christ »

Il est inutile ici de s'étendre sur la biographie de Giuseppe Sarto (1903-1914). Sa naissance dans une famille modeste de Vénétie, son application scolaire, son zèle pastoral et sa piété après son ordination sacerdotale en 1858, en font le modèle d'une carrière ecclé-

2. Marcel LAUNAY, *La papauté à l'aube du xx^e siècle*, Léon XIII et Pie X (1878-1914), Paris, 1997, p. 8.

3. « Réformateur de l'Église » est le sous-titre choisi par la couverture de l'ouvrage le plus récent, bien informé et empathique, sur Pie X : Yves CHIRON, *Saint Pie X*, Versailles, 1999, 368 p.

4. Charles MAURRAS, *Le bienheureux Pie X, sauveur de la France*, Paris, 1953.

Pie X, pape intransigeant ou réformateur ?

siastique exemplaire due au seul mérite. Ce n'est pas un fonctionnaire de Curie, ni un diplomate de carrière, ni un professeur, mais un pasteur. Vicaire, puis curé, puis chanoine et Monsignor, évêque d'une petite ville, Mantoue, puis cardinal et patriarche de Venise, il déploie les mêmes qualités d'initiative, de modestie, de bonté envers les personnes et de fermeté sur les principes et la doctrine, qui seront les caractéristiques du pontificat de Pie X. Il a pris ce nom le 4 août 1903 au moment de son élection à la charge suprême, en hommage à Pie VII et à Pie IX qui ont su résister aux attaques dont l'Église a été l'objet au cours du XIX^e siècle. Les onze années de son règne sont aussi les dernières, pleines de soubresauts politiques nationaux et internationaux, sociaux et intellectuels, d'un monde qui va radicalement changer avec et après la Première Guerre mondiale. Bien des historiens ont estimé qu'il n'était pas la personne la plus adaptée culturellement à affronter ces défis ; d'autres soulignent son courage, sa foi et sa charité. En tout cas, sans doute sensible à ses propres carences, Pie X choisit, sans attendre, un Secrétaire d'État, jeune, brillant, rompu aux langues et à la diplomatie, Rafaël Merry del Val.

Nous nous proposons de relire les grandes orientations de son pontificat sous les deux aspects les plus fondamentaux, celui de la confrontation de l'Église catholique avec la société moderne issue des Révolutions intellectuelles, politiques et industrielles d'une part, et, de l'autre, celui de la réforme interne de l'Église, multiple et déterminée, qu'il a menée. Dira-t-on que, autant dans le premier cas, il s'est montré timoré, sur la défensive et maladroit, autant dans le second il innove et construit ? Les choses sont là encore plus complexes, et surtout ne relevaient pas uniquement de ses propres décisions. Pour juger d'un pontificat, il faut savoir aussi tenir compte des réactions reçues, des refus, des obstacles, des luttes de pouvoir, des hasards, bref, de tout ce qui fait la trame de l'histoire des hommes.

En tout cas, Pie X voue son pontificat à une tâche immense, qu'il décrit dans la devise qu'il choisit : « *Instaurare omnia in Christo* », selon l'expression de l'hymne d'*Éphésiens* 1, 10. C'est ce programme qui est contenu dans sa première encyclique, *E supremi apostolatu*, du 4 octobre 1903, inspiré en partie par une Lettre pastorale de Mgr Pie, le grand ténor antilibéral⁵. Mais déjà ici, il faut

5. Yves CHIRON, p. 156.

SIGNETS

 Guy Bedouelle

bien remarquer la continuité des Papes. Au cours du XIX^e siècle, la question des rapports de l'Église avec la société moderne s'est posée avec une acuité grandissante, puisque la rupture avec l'ancien monde, cet ancien régime de chrétienté issu du Moyen Âge, apparaissait de plus en plus clairement définitive. Les idées de la Révolution française, elle-même incorporant celles de la philosophie des Lumières, n'étaient pas une simple flambée d'une trentaine d'années, mais elles avaient déjà transformé ou allaient transformer les sociétés traditionnellement catholiques en Europe ou en Amérique du Sud. Plus que l'entrée des troupes italiennes dans Rome en 1870, c'est la levée de boucliers contre l'Église après Vatican I et la mécompréhension du dogme de l'infaillibilité, prétexte du *Kulturkampf* sous toutes ses formes, qui constitue un véritable tournant.

La Papauté ne renonce nullement à sa mission universelle, mais l'exprime de manière plus théologique. On en trouverait bien des éléments chez Léon XIII (*Immortale Dei*, de 1885, ou *Libertas praestantissimum* de 1888), mais surtout sa définition plus articulée et liturgique dans la promotion que fera Pie XI de la royauté sociale du Christ. C'est dans cette vision que doivent être situés les décisions, les textes et les gestes de Pie X dans sa confrontation à la société et à la pensée modernes.

Pie X, la société et la pensée modernes

La première confrontation était politique : l'Église pouvait-elle admettre les idéaux démocratiques qui se réclamaient des Révolutions ? Après 1830, un certain nombre de bons catholiques (Ventura, Rosmini en Italie ; Lamennais, Lacordaire ou Montalembert en France) le pensaient. A l'exception de Lamennais, ces « catholiques libéraux » se montrèrent d'une parfaite fidélité au Saint-Siège, au magistère de l'Église et à la doctrine catholique. Ils furent critiqués et suspectés, mais Rome ne mit jamais en doute leur dévouement. S'il fallut un certain temps à la Papauté pour prendre conscience de la situation irréversible qui s'était instaurée et si elle n'adhérait pas à leur propos de concorde avec cette société moderne, elle montra vite son discernement mais aussi son réalisme politique par la conclusion de Concordats avec des régimes qui ne correspondaient certainement pas à son idéal. N'est-ce pas ce que Pie VII avait accepté en 1801 avec Bonaparte pour le bien des fidèles français,

Pie X, pape intransigeant ou réformateur ?

mais refusé en 1813 parce que l'indépendance de l'Église y était alors trop menacée ? Certes, la question des États pontificaux et leur annexion en 1870 par l'Italie mit un obstacle énorme à ces accommodements, mais vingt ans après, Léon XIII, par sa diplomatie, sans céder sur les principes, donna un autre ton aux rapports avec les États, proposant par exemple aux catholiques français le ralliement à la République.

Pie X ne va pas s'éloigner de cette position pragmatique en ce qui concerne l'Italie. Déjà, comme patriarche de Venise, il avait encouragé l'union électorale des catholiques et des libéraux modérés. Comme pape, il eut soin d'éviter les positions tranchantes sur les États pontificaux dont il ne semble pas avoir eu la nostalgie. Remarquons au passage que Pie X, soucieux de la liberté de l'Église, a su la dispenser de la forme désuète des relations avec les grandes nations catholiques, que représentait le droit de veto de ces puissances au conclave, dite « exclusive politique », alors que sa propre élection avait été marquée par l'opposition de l'Autriche au cardinal Rampolla, jugé trop francophile ; il l'abolit de manière formelle et complète.

Si, au moment de la séparation des Églises et de l'État que le gouvernement français fit voter cette même année, le Pape s'y opposa, c'est d'abord parce qu'il y voyait une dénonciation unilatérale du Concordat, traité régi par les règles du droit international, et la suite logique des persécutions contre les congrégations religieuses. Il y détecta, non sans clairvoyance, le profond anticléricalisme qui était à l'œuvre. C'est vrai qu'il y eut des mois de véritable crise et des maladroites de part et d'autre. Finalement, en 1906, Pie X choisit pour l'Église de France la pauvreté au profit de l'indépendance, l'entraînant paradoxalement dans l'aventure de la laïcité ou du moins de la séparation rigoureuse, caractéristique, à divers degrés, des rapports des Églises et de l'État dans le monde occidental au XX^e siècle.

En fait, ces décisions pontificales sont plutôt à comprendre dans le contexte politique du temps et peuvent apparaître comme relatives, car il n'y avait plus d'enjeux doctrinaux primordiaux qui puissent dicter une vision des rapports Église-État. Il en alla tout différemment de la question contemporaine de la compréhension de la foi et de la doctrine chrétiennes.

La dénonciation de ce qui n'est pas encore à l'époque appelé « modernisme » est déjà contenue dans la toute première encyclique de Pie X, *E supremi apostolatu*, que nous avons mentionnée. Il y

SIGNETS

 Guy Bedouelle

évoque « les manœuvres insidieuses d'une certaine science nouvelle qui se pare du masque de la vérité et où l'on ne respire pas le parfum de Jésus-Christ ». Les travaux d'Émile Poulat, de Thomas Michael Loome⁶ et de Pierre Colin⁷, ont bien montré l'aspect protéiforme, évanescent, touchant divers pays, plusieurs disciplines, de ce qui est d'abord un réseau d'amitiés et d'affinités intellectuelles, tout en se reconnaissant des inspireurs, sinon des chefs, en Loisy, Hébert, Tyrrell, par exemple.

On l'a souvent dit, ce sont les textes de Pie X qui ont révélé une certaine unité – d'aucuns diront qu'ils l'ont façonnée – dans ces différents courants de la science religieuse du début du xx^e siècle. À titre d'exemple, cinq ouvrages de Loisy furent mis à l'Index en décembre 1903, dont le fameux petit livre rouge de l'année précédente, *L'Évangile et l'Église*, pour lequel les théologiens avaient marqué une remarquable modération⁸. Pie X avait marqué son inquiétude après la publication en 1905 d'*Il Santo*, de Fogazzaro, mise en scène romanesque des problèmes et des personnages d'un catholicisme « progressiste », qui les mettait en quelque sorte à la portée de l'opinion publique.

Finalement, la congrégation du Saint-Office publie le 3 juillet 1907 dans le décret *Lamentabili sine exitu*, une série de 65 propositions condamnées dans lesquelles Loisy, plus tard, reconnaîtra ses propres écrits. Elles concernent surtout l'inspiration de l'Écriture sainte, les dogmes et la divinité du Christ. Ce catalogue sera appelé par ses détracteurs comme par ses laudateurs le « nouveau Syllabus », en référence au fameux document de Pie IX, de 1864, le terme n'ayant pas, on s'en doute, la même valeur pour les uns et pour les autres.

La vue d'ensemble fut fournie par l'encyclique *Pascendi Dominici Gregis*, datée du 9 septembre 1907, adressée à l'épiscopat du monde entier. Elle est formée de deux parties : la première, plus longue, est doctrinale, et la paternité de sa rédaction est maintenant

6. *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*, Mayence, 1979.

7. *L'audace et le soupçon*. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914), Paris, 1997.

8. Voir mon article : « La contestation de la divinité du Christ par Loisy, selon la critique antimoderniste en 1903 et 1904 », *Anuario de Historia de la Iglesia*, 13 (2004), p. 229-243.

Pie X, pape intransigeant ou réformateur ?

attribuée au Père Joseph Lemius, un Français membre de la congrégation des Oblats de Marie Immaculée. La seconde est disciplinaire.

Le Pape estime avoir usé d'abord de douceur, puis de sévérité, mais en vain. Il pourrait se taire, « mais c'est la religion catholique, sa sécurité qui sont en jeu. Trêve donc au silence, qui désormais serait un crime. Il est temps de lever le masque à ces hommes-là et de les montrer à l'Église universelle tels qu'ils sont. Et comme la tactique des modernistes (ainsi les appelle-t-on communément et avec beaucoup de raison) tactique en vérité fort insidieuse, est de ne jamais exposer leurs doctrines méthodiquement et dans leur ensemble, mais de les fragmenter en quelque sorte et de les éparpiller çà et là, ce qui prête à les faire juger ondoyants et indécis, quand leurs idées au contraire, sont parfaitement arrêtées et consistantes », le Pape se propose d'une certaine manière de les reconstruire et d'en montrer la cohérence dangereuse et malfaisante.

« Les modernistes assemblent et mélangent pour ainsi dire plusieurs personnages : le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, l'apologiste, le réformateur. » L'encyclique distinguera les principes à ces différents niveaux, montrant que les auteurs en cause constatent tantôt une « transfiguration » des réalités crues par l'Église au travers des énoncés de foi ou des principes philosophiques, etc., tantôt à une « défiguration ». Ainsi, selon eux, puisque l'histoire et la science ne connaissent de la personne du Christ que son humanité et qu'elle a donc été « transfigurée » par la foi qui lui attribue sa divinité, il faudra lui retirer tout ce qui semble l'élever au-dessus de la condition humaine, les miracles par exemple. Mais elle a été par là même défigurée et il faudra la réduire à tout ce que l'histoire peut en dire⁹. Les analyses des modernistes sont donc constamment et profondément réductrices.

Les modernistes italiens qui rédigèrent, par la plume de Bonaiuti, *Il programma dei modernisti*¹⁰, traduit en plusieurs langues, et Loisy lui-même analysèrent le texte de façon très critique. Dans d'autres cercles, et dans le corps épiscopal en particulier, l'encyclique *Pascendi*, fut reçue avec reconnaissance, comme le montre

9. Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, 1996, n° 3480, p. 751.

10. Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, 1962, p. 674-675.

SIGNETS

 Guy Bedouelle

Yves Chiron. Les philosophes italiens Croce et Gentile en prirent la défense, mais d'une manière générale, chez les intellectuels, ce fut l'amertume qui prévalut¹¹.

Après 1907, des mesures furent mises en œuvre pour surveiller l'enseignement de la théologie. Un serment anti-moderniste fut institué en 1910, année qui fut également celle de la condamnation du *Sillon*, de Marc Sangnier, accusé de modernisme social. Il est peu contestable, qu'en dehors même du réseau secret dit de la « Sapinière » et de son directeur et inspirateur Mgr Benigni, faisant la chasse aux hérétiques, un climat de dénonciation s'instaura. Des procès d'intention, fondés sur de simples soupçons, furent lancés contre des intellectuels catholiques, enseignant dans les domaines sensibles comme la Bible, surtout l'Ancien Testament, ou l'histoire, tels que le Père Lagrange, Mgr Battifol, et bien d'autres. On peut bien souligner la patience et la bonté de Pie X, dès qu'il sentait le désir de sincère obéissance à l'Église, sans nier l'existence d'une psychose anti-moderniste, peut-être compréhensible dans la mesure où, dans le monde troublé de l'avant Première Guerre mondiale, les ennemis de l'Église ne semblaient plus seulement à l'extérieur, mais la miner de l'intérieur. C'est pourquoi aussi Pie X voulut, assumant sa tâche de pasteur, lui donner un nouveau souffle.

Le pasteur réformateur

Il est intéressant de constater que, dans la mentalité commune, le pape Pie X soit resté comme le promoteur de la communion des enfants¹². Dès 1905, Pie X recommande la communion fréquente et même quotidienne, puis, le 8 août 1910, par le décret *Quam singulari*, celle des petits enfants, dès qu'ils ont l'âge de raison « vers sept ans ou même au-dessous », précédée évidemment de la confession. Ce n'est pas une innovation et pourtant l'encouragement à recevoir l'Eucharistie à tout âge, tourne le dos à de longues périodes de rigorisme, plus ou moins lié au jansénisme. Mais c'est surtout mettre

11. Voir la lettre d'Édouard LE ROY à Laberthonnière, du 20 septembre 1907, LAUNAY, *op. cit.*, p. 307-309.

12. C'est pratiquement le seul point du pontificat signalé par Alain CORBIN dans *l'Histoire du christianisme*, qu'il a dirigée, Paris, 2007, p. 401-405.

Pie X, pape intransigeant ou réformateur ?

l'Eucharistie au centre de la vie des chrétiens et donc de l'Église, non pas théoriquement mais pastoralement et pratiquement. La restauration de la musique sacrée et l'éloge du chant grégorien font partie de cette éradication des « mauvaises traditions » dont le Pape a conscience et qui l'amènent à redonner plus de force et de pureté à la vie de l'Église.

Il faut en effet se rendre compte que Pie X va accomplir pendant la décennie de son pontificat une réforme dont il n'y a d'équivalents dans la période moderne et contemporaine que celle qui a suivi le concile de Trente et celle de la mise en œuvre de Vatican II. Mais dans ces deux cas, il y a eu une reconsidération théologique en profondeur, fût-ce pour réaffirmer la Tradition. En fait, Pie X accomplit la réforme postulée par Vatican I. On peut sans peine argumenter que la condamnation du modernisme est la suite logique de la Constitution *Dei Filius*, de 1870, sur la foi et la raison. Mais précisément Vatican I était un concile inachevé : les schémas sur les évêques, sur les questions sociales, sur la vie du clergé, sur le catéchisme universel, sur les missions... étaient restés en suspens, C'est l'immense mérite de Pie X d'avoir voulu les introduire dans la vie de l'Église, même si la base théologique n'en avait pas été renouvelée ou du moins réexaminée.

On n'entrera pas ici dans le détail du programme réformateur de Pie X qui entreprit la réorganisation de la Curie, la réforme des séminaires, la remise en ordre du diocèse de Rome et la pratique systématique des visites apostoliques, et aussi la rédaction d'un nouveau Catéchisme, en deux versions. Retenons pourtant l'énorme tâche de la première codification d'ensemble du droit canon, dont le nouveau pontife parle immédiatement après son élection. Là encore, il reprend un projet qui avait été évoqué à Vatican I. Le plus significatif de ce que le Pape affirme dans le *Motu proprio* du 19 mars 1904, *Arduum Sane Munus*, annonçant la création d'une Commission pontificale qui aurait cette charge de rédiger le Code du droit de l'Église catholique, c'est qu'il le replace dans le dessein global de son pontificat : « C'est la discipline ecclésiastique qui doit contribuer à tout restaurer dans le Christ. » Le travail ne sera pas achevé de son vivant et c'est son successeur Benoît XV qui promulguera, en mai 1917, ce Code destiné à régir l'Église jusqu'à la refonte de 1983, qui, lui, entérine les vues de Vatican II.

La volonté de Pie X de procurer un ordre administratif et institutionnel apte à servir l'apostolat et l'évangélisation, se retrouve aussi

SIGNETS

 Guy Bedouelle

dans sa préoccupation des missions lointaines. Il réorganise la Congrégation pour la Propagation de la foi, jusqu'alors autonome et omnipotente dans son domaine, pour établir une meilleure coordination avec les autres organes de la Curie. Retirant de sa juridiction les territoires d'Europe et d'Amérique du Nord, qui ne pouvaient plus être considérés comme pays de mission au sens traditionnel, il multiplie les vicariats et préfectures apostoliques en Afrique et en Asie. Alors qu'il est peu sensible aux réactions des orthodoxes, il n'hésite pas à utiliser la diplomatie avec la Chine, le Japon ou l'Abyssinie.

De l'ordre à la conscience

Le travail accompli en dix années de pontificat est donc remarquable. Il n'a pas été possible ici d'en évoquer toutes les dimensions, en particulier ses interventions dans le domaine social. S'il n'a pas produit de grand texte de doctrine sociale de l'Église, on se souviendra que « la dernière bataille du pontificat » porta sur le syndicalisme chrétien. Après avoir autorisé une tolérance d'appartenance des ouvriers à des syndicats interconfessionnels en Allemagne, tout en sauvegardant les associations purement catholiques, il semble que le Pape ait eu l'intention de leur donner le monopole de représentation des ouvriers catholiques¹³. La raison en a été donnée par lui dans sa dernière allocution consistoriale du 27 mai 1914, qu'on a pu appeler son Testament. Il s'agit d'un ordre de priorités : si la recherche du progrès matériel est légitime, combien plus importante est celle du progrès moral : « au juste et louable dessein d'améliorer le sort de l'ouvrier et du paysan, doit toujours s'unir l'amour de la justice et l'usage des moyens légitimes pour maintenir entre les diverses classes sociales l'harmonie et la paix¹⁴ ».

S'adressant aux nouveaux cardinaux dans ce consistoire, Pie X exprime le souhait et l'assurance qu'ils seront « d'une aide vigoureuse pour maintenir intact le dépôt de la foi, pour avoir soin de la discipline ecclésiastique et pour résister aux perfides assauts aux-

13. É. POULAT, « Le dernier combat du pontificat de Pie X », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 25 (1971), p. 83-107.

14. LAUNAY, *op. cit.*, p. 336.

Pie X, pape intransigeant ou réformateur ?

quels l'Église est en butte ». Intégrité de la doctrine, mise en œuvre de la réforme dans l'Église, résistance au monde extérieur, voilà bien les convictions de Pie X pour lesquelles il n'a cessé de lutter avec une telle ardeur et un tel engagement personnels que la vénération populaire et sa réputation de sainteté furent immédiates. Mais c'est l'époque dont Émile Poulat dit qu'on touche du doigt que « la force obligatoire d'un *ordre* chrétien traditionnel est ébranlée par la force montante d'une *conscience* chrétienne nouvelle »¹⁵. Pie X en eut-il une conscience assez claire ? Dans une période extrêmement difficile pour l'Église, comme pour la société dans cette Europe secouée des soubresauts qui menèrent à la Première Guerre mondiale, le pape Pie X fut à la fois, comme l'a dit Roger Aubert, l'homme de l'intransigeance, « conservateur à de nombreux points de vue et en même temps un des plus grands pontifes réformateurs de l'histoire »¹⁶.

Guy Bedouelle, dominicain, professeur à la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse. Membre de la rédaction de *Communio* en français depuis l'origine. Dernier ouvrage paru : *L'Église et la sexualité*. Repères historiques et regards actuels (avec Mgr Jean-Louis Brugès et Philippe Becquart), Paris, Éd. du Cerf, 2006.

15. *Art. cit.*, p. 106.

16. *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1, La Chiesa e la società industriale (1878-1922), Milan, 1990, p. 137 et 142 (continuation italienne de la série Fliche et Martin).

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcsanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtěch Novotný, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

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

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène

– Librairie Saint-Paul

8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Pateme
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon

– Sources Vives de Jérusalem

10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure des Missions

30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard

– Stella Maris

132, rue du Bac

PARIS 12^e :

– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

– Guettier

66, avenue Théophile-Gautier

– Notre-Dame-d'Auteuil

2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Frouit

REIMS : LARGERON

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc

11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi

20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis

6, rue Anatole-France

– La Procure Le Sacré Cœur

35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

– Jouanaud

19, rue de la Trinité

3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

Dépôt légal : avril 2007 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-16-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 9993

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert® 2005