

**TOME VI (1981) — n° 5 (septembre-octobre)
QU'EST-CE QUE LA THÉOLOGIE ?**

« *Le théologien supérieur
à (qui que soit),
(c'est) notre Sauveur lui-même* »
Saint Grégoire de Nazianze, *Orationes*, XXXI, 8 (PG 36,141 b).

« *Quant à la théologie, voici dès lors ce qui apparaît : parce qu'elle est interprétation conceptuelle de l'existence chrétienne, tous les concepts, d'après leur contenu, ont un rapport essentiel à l'événement chrétien comme tel. Comprendre celui-ci dans son contenu foncier et son genre d'être spécifique, c'est-à-dire uniquement à la manière dont il s'atteste dans la foi et par la foi, telle est la tâche de la théologie systématique* ».

Martin HEIDEGGER, *Théologie et philosophie*
(tr. fr. M. Régnier, Beauchesne, Paris, 1972
(Voir *Wegmarken*, Gesamtausgabe, BA. 9, Francfort, 1976, S. 571

Claude BRUAIRE	De l'invention comme fidélité
page 2	
Problématique _____	
Hans-Urs von BALTHASAR	
page 8	De la théologie de Dieu à la théologie dans l'Église
Antonio M. SICARI, o.c.d.	
page 20	La sainteté de l'auteur et l'orthodoxie du discours
Cardinal Joseph RATZINGER	
page 29	Théologie et politique ecclésiale
Intégration _____	
John S. MADDUX	
page 41	Tolkien : du bon usage des autres mondes
Michel COSTANTINI	
page 53	McLuhan est mort
Attestations _____	
Jean CHATILLON	
page 63	L'école de Saint-Victor
Bernard BRO, o.p.	
page 77	Éloge du sermon : le premier violon et la dernière bougie
SIGNETS _____	
Jean-Maurice de MONTRÉMY	
page 87	L'enterrement en banlieue
Yves-Marie HILAIRE	
page 93	L'exemple polonais

Claude BRUAIRE

De l'invention comme fidélité

S'il faut, pour oeuvrer authentiquement comme théologien, croire, c'est précisément parce que la théologie ne répète pas indéfiniment un « donné » supposé fini, mais tente de répéter, donc de performer à nouveau, le don infini du Verbe incarné en nos mots.

UN athée peut-il être théologien ? Loin d'être incongrue, cette question exprime l'inquiète nostalgie du travail théologique quand il est convenu qu'il faut l'abandonner, comme une ancienne tâche dévoyée dans les ornières métaphysiques, épuisée en combinaisons formelles et jeux logiques de systématisation. L'abandon de l'eau usée permettrait le renouveau de la foi à la fontaine de jouvence de la sève évangélique, libérerait l'existence chrétienne pour la créativité spirituelle.'

A cette question, qui suppose l'assimilation de l'oeuvre théologique à la présentation cohérente d'un donné immuable de propositions religieuses, il faut répondre, assurément, « oui ». Oui, dès que la théologie — hors le travail historique et exégétique de fourniture des « matériaux » -- prétend formaliser en discours impersonnel le « donné » révélé. Oui, au sens où Sartre, disait-on, était orfèvre en théologie mariale, hors toute foi et en toute bonne foi athée. On ne voit, en effet, aucune raison d'exiger l'affirmation de Dieu, moins encore la foi au Christ, pour admettre l'élaboration d'un système de propositions. Ce qui est requis, par contre, c'est le caractère irréformable, clos, fini, de l'ensemble des affirmations dogmatiques.

Dès lors, désertir la théologie semble au chrétien la condition de la réanimation de sa foi. Livrer le message inattendu du Christ à quelque philosophie étrangère et aléatoire, c'était le réduire avant de l'oublier. Mais se complaire en ostension de structures privées de sens, banaliser l'Évangile dans l'écriture cohérente de ses énoncés, voilà qui ensevelit l'annonce d'un salut de Dieu dans les mots trop humains. Croire au Christ, croire en son Royaume, croire sa Parole, c'est répudier la théologie,

congédier l'idolâtrie d'un système quelconque, déchirer le voile conceptuel qui exténue l'interpellation divine avant de tarir la source de la grâce.

1. Silence de Dieu et théologie

Force est de reconnaître dans cette répudiation du théologique l'effet historique d'une récente sclérose. Jusqu'aux années 1960-65, l'apprentissage théologique chez les jeunes clercs se bornait, trop souvent, à la fastidieuse répétition de manuels scolastiques qui momifiaient une théologie dogmatique « néothomiste », durcissaient une théologie morale sourde à la modernité et oublieuse de ses fondements. Longtemps tenues pour innocentes, les recherches historiques et exégétiques poursuivaient seules leur travail clandestin. Mais l'immobilisme théologique de l'autruche cléricale, en peine de préserver la pureté d'une tradition, n'allait pas seulement, à court terme, laisser les jeunes clercs désemparés, démunis intellectuellement avant d'être révoltés. Plus cruellement pour l'histoire de l'Église, un quart de siècle de théologie vivante interdite devait se payer durement en monnaie spirituelle. Tout effort missionnaire et catéchétique devait être stérilisé par une pensée de la foi arrêtée, suspendue, inactuelle. Non que certains théologiens héroïques n'aient poursuivi leur route, crucifiés dans l'obéissance, récusés du grand jour de l'enseignement. Mais leur solitude attestait dramatiquement l'état moribond de la vie théologique.

Si l'on tente de desserrer le phénomène de sa monture historique, de la « suite des circonstances », son analyse révèle un principe de réduction, impliquant l'altération en série de la révélation divine. Ce principe, qui suscite une dialectique mortelle pour l'effort théologique, est ce qu'il nous importe ici de mettre au jour, par-delà les controverses d'une époque. Quand l'oeuvre du théologien n'est que systématisation formelle d'un « donné » propositionnel immuable, quand l'enseignement théologique n'est que fastidieuse répétition de l'identité d'un « savoir » anhistorique et saturé, quand la simple idée de développement est jugée suspecte de « modernisme », c'est sans doute qu'il y a méprise sur le sens élémentaire de *révélation*.

En effet, et c'est ce qui la rend inaccessible pour l'entendement fixé à quelques images du divin tenant lieu de conception, une religion historique, prétendant offrir Dieu révélé en Jésus-Christ, risque inévitablement la fermeture, la fixation, la circonscription d'un *donné* imperfectible. « Tout est dit », achevé, fini. Dès lors on confond la clôture d'une révélation historique avec l'épuisement du savoir théologique. Par suite, l'identification d'un système propositionnel avec la connaissance spéculative de la révélation pétrifie la pensée et la prive d'inventivité. Enfin, en peine d'une structure immobile, on substitue à l'histoire de la pensée chrétienne l'époque théologique qui semble la plus figée par illusion rétrospective des fabricants de manuels.

Tout est dit, la révélation est épuisée en un credo irréfornable, les mots eux-mêmes sont des « choses » sacrées. Etrange implicite nominaliste, révélateur d'une certaine conception occultée du divin, Nous' allons y revenir. Mais il est manifeste que la réduction du travail théologique à un jeu formel est l'inévitable conséquence d'une disjonction meurtrière pour la foi. L'affirmation du Dieu chrétien est, en effet, la foi en une conjonction singulière : c'est *l'infini* qui nous est *donné*. Telle est la merveille de la bonne Nouvelle, du don de Dieu, en chair, en os, en parole, en croix, en résurrection. Tel est aussi le fardeau insécable, *l'onus* impartageable, que le théologien chrétien doit inlassablement porter.

Ou bien, ou bien... L'alternative d'un double abîme guette ici l'entreprise. *Ou bien* Dieu est donné, comme un livre aux pages numérotées, écrites en mémoire achevé, dans le clos d'un savoir fini, défini, achevé, mort. Dès lors il y a bien un « donné », *le* donné « révélé ». Mais ce n'est pas l'infini inépuisable du divin qui est ainsi livré. C'est une figure rigide, finie, définie, et finalement humaine, trop humaine. *Ou bien* Dieu est donné comme une sorte d'indication aléatoire, un souffle prophétique substituable, une interpellation obscure, un kérygme inanalysable. Alors l'infini de Dieu, l'absolu divin, sont certes préservés dans l'intelligence en « docte ignorance ». Mais Dieu n'est *pas* donné, en vérité, en Jésus-Christ, et tel qu'il est indépendamment de sa révélation.

Un donné épuisé, fini. L'infini non donné, qui n'est pas venu pour se révéler. Comme il est patent, le fixisme théologique renvoie à une dialectique ruineuse et suscite son contraire. Répéter d'âge en âge, et à nouveau naguère, qu'il faut inventer et réinventer l'Église, son message, sa parole, c'est souscrire au passéisme pour exalter un futurisme stupide. Crier que tout est dit ou que rien n'est dit, que tout est fait ou que tout est à faire, clamer l'identité dogmatique ou hurler la rupture des temps nouveaux, c'est, dans les deux cas, révoquer l'unique et complète affirmation évangélique du théologien *l'infini* est *donné*. Dans les deux cas, celui de l'« intégriste » ou celui du « progressiste », celui qui n'a que mémoire immobile ou celui qui n'a qu'imagination stérile, celui qui confond le « Royaume du Père » avec un archaïsme systématique, celui qui confond le Royaume de l'Esprit avec l'utopie sociale, la venue du Fils dans notre histoire ne peut susciter au présent de la pensée en acte la novation théologique dans l'intransigeante fidélité de la révélation. Reste en effet à formaliser des assemblages de mots avant de reconnaître que Dieu est condamné au silence éternel.

2. Invocation et raison théologique

En dépit d'apparences opposées et de surdité mutuelle, entre le dogmatisme figé, proie d'un formalisme ou structuralisme athée, et les assertions anti-théologiques, fidéistes, d'un kérygme inconceptualisable, fonction d'une interpellation toute pratique et scellée pour

l'intelligence, la parenté est donc assurée par identité de présupposés métaphysiques. Une théologie vivante, laborieuse, inventive, actuelle est récusée quand l'inépuisable divin est révoqué de toute révélation historique possible. Quand le droit absolu de Dieu est refusé, quand sa toute liberté, libre d'elle-même, libre de délaissier sa gloire, est interdite, alors on ne peut croire que l'Expression vraie de Dieu s'est offerte dans la Parole faite chair. Inversement, la condition de possibilité d'une connaissance théologique réside dans l'admission du droit absolu de Dieu à se révéler en personne.

Ainsi, la pensée théologique implique, métaphysiquement, la nécessité conceptuelle d'un absolu personnel, d'un absolu de liberté, absolu absolument libre. Sans doute cette équivalence présumée du divin et de Dieu, de l'être divin et de l'Étant personnel, est-elle affirmée par suscitation de la foi en la révélation. Mais la suscitation laisse toute liberté et totale indépendance à la pensée du métaphysicien. En d'autres termes, *la mémoire de la Parole attend mais ne remplace pas la réminiscence conceptuelle*. Cependant, l'implication métaphysique adéquate ne peut qu'ouvrir la possibilité de l'élaboration théologique. La condition de réalité s'identifie au caractère allocutif, dialogal de la parole de révélation. On ne saurait transcrire la parole en discours, l'allocution en délocution, si le langage de Dieu à l'homme, entendu dans l'histoire, de la bouche du Christ, demeurerait sans écoute personnelle, sans introduction dans le dialogue divin, sans réponse de l'homme. Ce qui signifie exactement la nécessité de la parole de foi, de l'invocation, de l'adresse du croyant à son Dieu. La médiation nécessaire du langage de Dieu, Verbe incarné dans l'histoire, à l'élaboration discursive d'une théologie rationnelle, demeure donc la confession de la foi, dans la puissance qu'elle est de faire naître l'oraison personnelle.

En conséquence, le « théologien » athée qui s'amuse en arrangements formels de propositions, en bricolages de notions mortes, n'offre même pas la caricature de l'acte théologique. Il en désigne précisément l'envers antinomique. Méconnaissant la généalogie des modes du langage, il ne peut connaître le Verbe au fondement du discours, l'Expression de l'être à la source de la rationalité, faute d'apercevoir l'articulation nécessaire, au lieu spirituel de la foi, du discours théologique sur le Dieu révélé avec le langage dialogique, interpersonnel, de la révélation. Par suite, la relation de l'événement de révélation à l'acte de la pensée théologique, de l'historique surnaturel au présent du rationnel, se trouve brisée au profit d'un nominalisme voué à la manipulation de mots indiscernables des choses.

Quand la théologie se stérilise en formalismes, elle s'avoue réductrice de la Parole révélée au passé mort de propositions indéformables. Mais cette réduction athée s'intériorise dans la pensée du croyant lui-même, dès que celui-ci déserte et dénie l'activité rationnelle théologique. Car l'universalité et l'actualité de la Parole de Dieu perdent alors leur transposition dans la

pensée de la foi. Pensée qui s'atrophie dans la nostalgie des « retours aux sources », dans le relativisme, historique, dans la prolifération d'herméneutiques qui attestent l'exclusion du « sens vrai » en la complaisance aux « vrais sens » confectionnés. L'unité normative de la vérité théologique exige au contraire l'unicité rationnelle de la discursivité mais dans la relation avouée, objet premier de la foi, entre le mémorial évangélique et l'immémorial de la Parole éternelle, relation qui enjoint le présent de la conscience en acte d'élaboration théologique. Sans cette relation constitutive, hypostatique dans l'incarnation du Fils, le refuge de la foi en intériorité privée, promise aux sentiments nostalgiques éphémères, couple le formalisme athée qui prive l'universel logique de la concrétion ontologique du Dieu vivant et personnel.

3. L'inventivité théologique

Un théologien qui ne subirait pas, au tréfonds de son être, la nécessité de construire inlassablement le discours sur le Dieu révélé, serait comme l'artiste dépourvu d'inspiration : un frivole essayiste ou un perroquet, un fantaisiste ou un copiste. Imiter le théologien, comme le sophiste le philosophe, c'est chercher à plaire pour un salaire, ce n'est pas chercher le vrai d'abord. Mais la spécificité irréductible du théologien chrétien est définie par ce qui, principe et norme, est le propre, le singulier exclusif du christianisme : *le don de l'infini inépuisable*. S'efforcer, dans l'humilité pure de la certitude de foi au don préalable et indéridable, de forger à frais nouveaux, en authentique tradition et « répétition », reprise actuelle, le discours rationnel qui expose le Verbe fait chair, cela s'appelle « inventer ».

Inventer dit deux choses. Puiser, faire surgir, tirer du fond, découvrir le caché. Mais aussi, plus couramment, « produire des idées neuves ». Et l'on sait que le propre d'une idée, d'une pensée sensée, est de ne pouvoir, précisément, être « produite ». A moins que la novation attendue ne soit effective par ostension inédite du vrai, présumé, présumé, prédonné. C'est pourquoi le théologien n'a pas le choix : pour faire vivre fidèlement la mémoire de la révélation du Dieu vivant, il ne peut se permettre de ne pas être inventif. On ne peut reconduire ou reproduire que ce qui est, à la lettre, *fini*. Non l'infini inépuisable de la Personne qui dit son être dans le langage humain de l'incarnation.

Les paroles de l'oraison, du langage à Dieu qui s'exhalent du secret de l'esprit de foi, sont elles-mêmes pure initiative de mots, prolongeant les prières apprises, dans le silence de Dieu et pour lui répondre, le - provoquer au don actualisé. C'est qu'on est en peine de l'inédit, dès lors, précisément, que Dieu s'est manifesté absolument, dès lors que la mémoire active de sa parole s'efforce de rapprocher nos mots de Lui. Ainsi la prière de la foi, instruite en surabondance, vient-elle surdéterminer la « prière naturelle » définissant, selon la claire expression de Malebranche, l'attention intellectuelle. Mais en retour, l'acte attentif du

théologien en oeuvre discursive vient bousculer le confort des présupposés, sinon des préjugés, de nos pensées habituelles comme de nos discours philosophiques. La théologie est ainsi hardiment inconcessive, forçant la liberté à sa dure purification intellectuelle. Elle ne reprend et ne reforge les philosophèmes qu'en contraignant les philosophes eux-mêmes à l'épreuve de vérité, selon la dure loi de l'interrogation illimitée. Un exemple simple nous rappelle cette ascèse de l'esprit libre exigée par l'acte théologique.

Soit la lecture d'une thèse luthérienne philosophiquement exposée par Hegel, à propos de l'Eucharistie (*Enzyklopadie*, 552). La théologie de tradition catholique s'y trouve éconduite au nom d'une philosophie de l'espace, exposée au seuil de la *philosophie de la nature* de notre auteur. Comme le temps efface indéfiniment toute présence successive, l'espace volatilise tout ce qui arrive, selon la loi d'airain de l'altérité pure. Donc le « *hoc est...* » n'a de vérité que pour l'esprit, le divin ne s'enferme pas dans l'hostie. Le théologien est ainsi renvoyé, en recherche d'un discours eucharistique, à sonder la pré-philosophie d'un contradicteur. Mais il devra faire comparaître spéculativement ces éléments de philosophie devant le tranchant de la révélation *et, pour cela*, s'efforcer de philosopher en toute liberté et rigueur dans l'élément de la suscitation de la révélation. Dès lors la philosophie, à laquelle semblait suspendue une proposition théologique, s'avère mise en cause, radicalement mise en question, affrontée " qu'elle: est à l'attention vive du théologien. La liberté du philosophe est ainsi reconduite à la pensée philosophique, au creuset même de son effort inventif de vérité. Si bien que la théologie doit à la philosophie' qu'elle importe sa propre purification, qu'elle exige en retour de la philosophie. Et ce va-et-vient de la liberté du philosophe à la liberté théologique, puis de l'implacable exigence théologique à la remise en cause théologique, reste l'inconfortable mouvement de l'intelligence de la foi. Pour reprendre notre exemple., l'attention théologique réamorçera une intelligence pure, philosophique, de l'espace, astreinte qu'elle s'éprouve de dire avec des mots neufs et vrais, actuels et rationnels, les paroles eucharistiques du Christ des évangiles.

Ne rien dire d'autre que la révélation, en la transmission ecclésiale, c'est être condamné à reprendre sans lassitude les voies arides du renouvellement de « l'intelligence des choses de Dieu ».

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres ; professeur à l'Université de Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (*ibid.*, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), *Pour la métaphysique* (*ibid.*, coll. « Communio », 1980). Directeur de *La confession de la foi et de La morale : sagesse et salut* (collectifs, *ibid.*, coll. « Communio », 1977 et 1981). Directeur de la rédaction de *Communio* en français.

Hans-Urs von BALTHASAR

De la théologie de Dieu à la théologie dans l'Église

La théologie, selon son statut dans la Parole de Dieu comme dans la prédication apostolique, plus qu'une « science » au sens moderne du terme, doit s'exercer comme célébration de Dieu et louange de sa gloire.

L'OBJET de cet article n'est nullement de poser, et encore moins de résoudre, tous les problèmes qui concernent le caractère scientifique de la théologie. Il présentera seulement quelques pensées qui devraient, avant l'examen de ces problèmes, se trouver dans la conscience.

I. Théologie divine

1. DANS le domaine grec, le concept « *theologia* » signifiait d'abord une parole de célébration adressée par l'homme à la divinité — en ce sens, les grands hymnes homériques aux dieux étaient de la « théologie ». Inversement ce concept signifie dans la Bible premièrement **une parole de Dieu** adressée à l'homme : Dieu est *theos legôn*, le Dieu qui parle : parole adressée à Abraham et aux patriarches, à Moïse dans la législation, aux prophètes depuis Samuel, Elie, parfois aux rois (David, Salomon). Tandis que le discours humain sur Dieu, du moins dans les phases tardives de la religion, souligne de plus en plus la primauté de la théologie négative (mythes de Platon, le silence des néoplatoniciens sur « l'Un »), parce que Dieu n'est rien de ce que l'on peut trouver et énoncer dans le monde, le Dieu de la Bible parle *un* langage parfaitement intelligible à l'homme, même quand, par le refus de révéler son dernier nom, par l'interdiction des images, par sa sainteté universelle, il manifeste son élévation au-dessus de tout ce qui est créé, mais la souligne justement *par sa* parole. Le « négatif » ne se trouve pas dans sa transcendance, mais dans les partenaires humains de l'alliance, qui refusent de suivre les prescriptions bien comprises de l'alliance. Si Moïse brise les tables de la Loi, ce n'est pas parce qu'elles seraient trop difficilement compréhensibles

aux Israélites, mais parce qu'ils préférèrent danser autour du veau d'or. La même chose chez les prophètes : ce qu'ils disent sur l'ordre de Dieu peut parfaitement être compris, c'est seulement le peuple à la nuque raide qui ne veut pas le percevoir.

Mais il y aura aussi l'obéissance à la parole de Dieu et son acceptation et — parce que le peuple vit dans l'intimité de l'alliance avec le Dieu qui parle et se communique intelligiblement — la **réponse à Dieu**. Ici le grand paradoxe de toute théologie commence à se révéler : la parole de Dieu sort pour engranger la récolte de cette réponse (*Isaïe* 55, 10 s.) ; et cette récolte, non seulement comme obéissance aux prescriptions divines, mais aussi comme juste énonciation par l'homme — par exemple dans les psaumes (mais aussi jusqu'aux cas-limites de Job et de Qohéleth) — est reconnue par Dieu comme une part de sa propre parole : les psaumes ne sont pas seulement « inspirés » (de même qu'un poète païen qui parle à un dieu peut parler d'une manière inspirée), ils sont admis dans le propre discours de Dieu, ils constituent une partie de la révélation. Le problème herméneutique posé par là dépasse le discours de Dieu toujours déjà formulé à travers la pensée et la parole humaines dans la Loi ou par un prophète, car ici le discours de Dieu revêt en lui-même le caractère d'un dialogue : n'y a-t-il pas ici l'anticipation cachée, mais la plus décisive, de ce qui deviendra manifeste en Jésus Christ : qu'en Dieu lui-même il existe un dialogue originel (trinitaire) qui est la condition préalable de toute conclusion d'alliance de Dieu avec les hommes.

La même chose se manifeste dans le fait connu que, dans l'Ancienne Alliance, des révélations postérieures continuent de construire sur des révélations antérieures, entre temps réfléchies « théologiquement » d'une manière plus profonde par le peuple croyant. Là où, dans le livre de l'Exode, le miracle de l'élection d'Israël est célébré comme un miracle de la fidélité de Dieu (aux premiers pères), Osée et le Deutéronome en déduisent beaucoup plus tard que Dieu mérite et attend comme réponse l'amour exclusif des partenaires. Et quand, dans le Deutéro-Isaïe, Dieu annonce expressément ce qui est « nouveau », le saut dans le nouveau est pourtant toujours risqué en se reportant à ce qui est le plus ancien : à la souveraineté et à la force créatrice absolues de Yahvé. Dans cette théologie, c'est toujours Dieu lui-même qui possède l'autorité : « Moi, moi, je suis Yahvé, il n'y a pas d'autre sauveur que moi... Et personne ne délivre de ma main ; j'agis, et sans appel ! » (*Isaïe* 43, 11 s.). Ceux qui transmettent l'ordre divin ont une part secondaire à cette autorité, mais seulement dans la mesure où Dieu se manifeste par eux ; que l'un soit un prophète ou un sage authentique, on le voit à l'efficacité de la parole qui parle par lui : « Moi, je ferai de mes paroles un feu dans ta bouche, et de ce peuple du bois que ce feu dévorera » (*Jérémie* 5, 14). Il y a de faux sages, de faux prophètes, qui affirment que Dieu parle par eux ; mais ce qu'ils disent n'est nullement une théologie.

Que la théologie de Dieu soit consignée au cours du temps, cela n'appartient pas à son essence ; sa mise par écrit n'est qu'un moyen de la gar-

der constamment fraîche et actuelle. En face de la théologie du Dieu qui parle, la réflexion théologique originale du judaïsme signifie peu de chose : *mischna, halacha, haggada, le Talmud*, ne sont au fond que des arabesques autour de l'unique texte important ; à vrai dire, dans le développement de la littérature de sagesse, à la parole scripturaire vient se mélanger une philosophie qui est souvent d'une espèce gnostique (Maïmonide, encore plus la Cabbale), mais la théologie authentiquement juive reste toujours méditation, paraphrase de la théologie de Dieu (M. Buber, A. Heschel,...), « aggiornamento » dans le sens d'une réinterprétation à partir de l'origine comprise d'une manière plus profonde et plus vivante.

« Et le Verbe s'est fait chair » : la parole et la théologie de Yahvé à G. Israël, en tant que « discours multiforme » (*Hébreux* 1, 1), s'achèvent et s'unifient dans l'homme Jésus, qui devient par là la quintessence de la théologie divine, mais pareillement (dans l'achèvement de l'obéissance de foi et de la réponse célébrante d'Israël à Dieu) la quintessence de la correspondance du discours humain par la parole, l'action et l'existence (« chair ») à la parole divine. Maintenant le dialogue parfait entre Dieu « le Père » et Jésus « le Fils » devient la manifestation terrestre (dans l'économie du salut) du « dialogue » intradivin. C'est pourquoi Jésus peut pour la première fois parler avec l'autorité de Dieu lui-même (« mais je vous dis »), il peut être le chemin (exclusif) vers Dieu, la médiation de la vie éternelle divine : cela finalement par le don de sa chair et de son sang, dans lequel toute la parole de Dieu est là pour nous et devient concrètement humaine. Toute l'existence de Jésus dans toutes ses modalités est théologie, c'est-à-dire énoncé révélateur sur Dieu le Père : celui-ci parle et ouvre son cœur dans le Fils, mais le Fils est tout entier (aussi dans la passion et dans l'eucharistie) la théologie énoncée par le Père. Mais parce que Jésus est la Parole de Dieu finale et concluante, unique et une, cette parole ne peut aussi être comprise que dans son unité, comme incarnation, vie, mort de la croix, résurrection : quatre syllabes d'une seule parole. C'est pourquoi les disciples ne pouvaient avant Pâques comprendre que très fragmentairement la théologie qui est Jésus : seule la résurrection éclaire le sens de la croix et, derrière elle, de la « vie de Jésus » ; maintenant seulement ils comprennent dans « l'esprit » de Jésus ce que Dieu voulait dire par lui. Une « théologie » du Jésus pré-pascal est, si on la cherche comme un tout achevé, introuvable, parce qu'elle est théologiquement absurde.

De nouveau, Dieu par Jésus ne parle pas d'une manière cachée, mais d'une manière intelligible à tous, surtout pour les « pauvres », les « simples », dont l'esprit est sans dissimulation. Et en tant qu'il assume sur la croix le péché du monde qui dissimule, qui empêche la compréhension de la théologie, il achève dans son être **l'alliance dialogale entre Dieu et l'humanité** ; et puisque la parole de Dieu n'est plus adressée du Sinaï à un peuple particulier, mais en tant qu'incarnée doit foncièrement être intelligible à tous les hommes, c'est aussi, grâce à Jésus qui porte le

péché de *tous*, toute l'humanité qui est devenue le partenaire de la Nouvelle Alliance, tous sont foncièrement admis à la théologie de Dieu, dans laquelle tous doivent donner leur parole de réponse.

3. EN Israël, il y avait dans le rapport théologique d'alliance ceux qui avaient, d'abord par l'élection, à transmettre au peuple la parole de Dieu dans le langage humain, et ceux qui avaient, d'abord comme des croyants dans le peuple, à rendre la parole à Dieu par la réponse humaine. Alors les premiers pouvaient aussi être au nombre des seconds, mais (l'élection étant personnelle) non inversement. Beaucoup dans le peuple n'acceptaient pas la parole de Dieu, mais projetaient par eux-mêmes leurs propres images de Dieu, comme prolongements de leurs convoitises. C'était l'idolâtrie, plus matérielle ou plus spirituelle, et l'Écriture souligne que les idoles ne peuvent ni parler ni entendre, donc ne sont capables d'aucune théologie. Le discours sur elles est purement anthropologique.

La théologie de Dieu en Jésus est rejetée par la majorité du peuple élu, aucun prophète ne peut mourir en dehors de Jérusalem. Le « reste d'Israël » qui le reçoit par la foi, « l'Israël de Dieu » (*Galates* 6, 16), qui s'appellera plus tard l'Eglise du Christ, est ouvert à toute l'humanité et, en tant qu'envoyé par Jésus, exhorte celle-ci à comprendre avec lui la théologie finale de Dieu : « afin que vous receviez la force de comprendre... vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » (*Éphésiens* 3, 18-19).

Jésus aussi se sert d'hommes élus, pour transmettre sa théologie à Israël ; parce qu'il ne peut être homme que comme homme avec les autres, il se choisit les Douze dès le début de sa vie publique et leur confère son pouvoir souverain (*exousia*) pour prêcher et repousser le domaine des esprits contraires à Dieu (cf. *Marc* 3, 14 s.). De nouveau il y a, à côté des prédicateurs, ceux qui méditent en croyant, et qui maintenant, parce que l'Esprit de Dieu « est répandu sur toute chair » et que tous participent à l'intelligence « prophétique » de la théologie de Dieu (*Actes* 2, 17), peuvent plus profondément que dans l'Ancienne Alliance « théologiser » dans leur réponse à Dieu. Cela s'applique en principe à tous, et plus ils sont saints, plus ils sont ouverts à Dieu, mieux ils peuvent « théologiser ». Dans l'Église, la théologie vécue et en partie aussi parlée par les saints (canonisés ou non), possède la primauté sur toute théologie postérieurement technicisée. De nouveau, il est vrai en principe que les médiateurs peuvent (comme dans l'Ancienne Alliance) être en même temps ceux qui méditent, et cela est vrai dans une mesure plus haute, parce que l'esprit de l'intelligence intérieure, approfondie, de la théologie divine peut aussi et justement être conféré aux médiateurs élus, et même — en faveur de la médiation adéquate — doit l'être.

Puisque la théologie de Dieu n'est devenue pleinement intelligible qu'avec la mort et la résurrection de Jésus et avec le don de l'Esprit, elle peut

maintenant être présentée par les « témoins choisis d'avance » (*Actes* 10, 41) comme kérygme authentique. Ce qu'ils prêchent, ce n'est pas « eux-mêmes », pas non plus une théologie déduite de leurs « expériences » : avec Jésus ou avec l'Église, ils sont les prédicateurs de la théologie de Dieu, achevée dans le Christ (cf. *2 Corinthiens* 4, 5 s.).

A ce sujet deux remarques complémentaires :

1. Parmi les autres attributs de Yahvé, Jésus a aussi assumé celui d'être le vrai *pasteur* d'Israël, comme accomplissement de la prophétie sur un guide du peuple, eschatologiquement envoyé par Dieu et issu de la maison de David. Ainsi Jésus ne pouvait-il pas donner aux « témoins choisis d'avance » une part de son pouvoir propre, s'ils ne recevaient pas, du moins après sa résurrection, une part de sa fonction de pasteur. Le « pais mes brebis » ne vaut pas pour Pierre seul, comme le montre l'emploi extensif de l'image du pasteur dans le Nouveau Testament (*Actes* 20, 28 ; *1 Pierre* 5, 2 s.). Il est donc impossible de séparer la fonction du prédicateur de la théologie divine de celle du pasteur, encore moins d'opposer les deux fonctions.

2. Naturellement, avec la croissance de l'Église, les fonctions de médiation, de surveillance et d'administration doivent se différencier, des diacres sont désignés comme auxiliaires (*Actes* 6), des « apôtres, des prophètes, des docteurs » (*1 Corinthiens* 12, 28) sont distingués, à quoi s'ajoutent plus tard « des évangélistes et des pasteurs » (*Éphésiens* 4, 11), mais Paul n'a en vue par là que les traits dominants, *non des ministères nettement délimités*. Le concept « d'apôtre » lui-même n'a pas chez lui un sens uniforme : il peut signifier une fois des témoins oculaires directs de Jésus, une autre fois leurs aides. Les « évangélistes » ont reçu (oralement) l'Évangile des apôtres et des prophètes, et le transmettent en le prêchant dans les communautés ; les « docteurs » introduisent catéchétiquement d'une manière phis profonde dans l'intelligence du kérygme. « Avec le temps vous devriez être devenus des maîtres » dit *l'Épître aux Hébreux* à ses destinataires (5, 12), tandis que, de l'autre côté, *l'Épître Jacques met en garde* contre la tentation de se présenter comme celui qui « en sait plus que les autres » dans les communautés : « Ne soyez pas nombreux, mes frères, à devenir docteurs. Vous le savez, nous n'en recevons qu'un jugement plus sévère » (3, 1). Les docteurs (ou plus tard les « théologiens ») se tiennent — comme H. Schürmann (1) l'a montré — tantôt plus près des prophètes et des charismatiques, qui expliquent d'une manière vivante dans le Saint-Esprit la théologie primitive transmise, tantôt plus près des pasteurs apostoliques, qui ont à garder intacte cette tradition (voir les épîtres pastorales). Pour parler dans les catégories actuelles le théologien exerce correctement sa fonction spéciale dans l'Église, quand il garde d'un côté le contact avec la tradition théologique représentée par le magistère, et de l'autre côté n'abandonne pas le contact

(1) « ...und Lehrer », dans *Orientierungen am Neuen Testament* (Exegetische Aufsätze III), Düsseldorf, 1978, p. 116-156.

avec la théologie divine expliquée pour aujourd'hui par les saints inspirés.

II. Théologie apostolique

Nous n'aborderons pas ici le problème le plus discuté aujourd'hui, celui de savoir dans quelle mesure la transmission de la théologie divine par des concepts et des mots humains (historiquement conditionnés) la relativise : pour le croyant, pour celui qui reçoit l'Évangile comme parole de Dieu, son contenu de sens valable d'une manière supratemporelle se révèle sans grande difficulté : il comprend combien Jésus Christ, résümant et dépassant la parole de l'Ancienne Alliance, est « la manifestation de Dieu » (*Jean* 1, 18).

Ici c'est autre chose qui doit nous occuper : à savoir comment la théologie des « témoins choisis d'avance » a passé à l'Église postérieure. **Paul** est pour cela une figure paradigmatique. Trois points de vue s'imposent : **1.** Il comprend toute son existence apostolique comme un service destiné à traduire en paroles et à faire comprendre la théologie divine parvenue dans le Christ à son sommet. **2.** Il fait participer ses collaborateurs à son service. **3.** Il engage toute sa force pour établir l'unité souvent troublée entre le ministère apostolique et les communautés.

1. IL fait dériver son autorité apostolique absolue (comme les prophètes) de **la mission divine directe**, mais en même temps de son accord avec les « Douze » choisis par le Christ. Sa mission est l'énonciation de l'unique Parole de Dieu achevée par la mort et la résurrection, et alors il ne construit pas à sa guise, mais il approfondit par la méditation et il élabore le donné traditionnel (*1 Corinthiens* 15, 3-5 : mort expiatoire, mise au tombeau et résurrection du Christ ; *1 Corinthiens* 11, 23 : récit de la cène), déjà fixé en des formes liturgiques (le principe fondamental du « pour nous » de la croix, préexistence, médiation de la création, kénose et exaltation du Christ). *1* et *2 Corinthiens* peuvent servir de fil conducteur : la mort du Christ, célébrée eucharistiquement, était un « sacrifice » (*1 Corinthiens* 10) qui nous insère comme membres dans son corps et ainsi régit également notre sexualité (*1 Corinthiens* 6) ; c'est pourquoi tout désordre prétendument charismatique dans la communauté est corrigé par le renvoi à la qualité de membre dans le corps du Christ et à l'amour réciproque qui en résulte (*1 Corinthiens* 12-14) ; alors une autorité simplement charismatique doit se soumettre strictement à l'autorité apostolique : « Si quelqu'un se croit prophète ou inspiré par l'Esprit, qu'il reconnaisse en ce que je vous écris un commandement du Seigneur. S'il l'ignore, c'est qu'il est ignoré » (*1 Corinthiens* 14, 37 s.).

La théologie de Paul est aussi peu discutable que celle de Jésus, puisqu'elle n'est que l'énonciation de la parole commencée par Jésus, terminée d'une manière décisive dans la mort et la résurrection, et, comme on l'a dit, puisqu'elle est proclamée en vertu de l'élection et de la

mission garanties par l'autorité de Jésus. Ainsi, pour les générations suivantes, la théologie apostolique est-elle archétypique. Cela est vrai du Nouveau Testament dans son ensemble, comme théologie convergente, ayant de multiples perspectives, mais nettement concentrée sur une affirmation centrale, et dans laquelle le Saint Esprit confère à la Parole incarnée, morte et ressuscitée, une figure saisissable pour la foi et la marche à la suite du Christ ; et cette opération est complètement inséparable du service apostolique. Quand Paul dit que Dieu a réconcilié le monde avec lui dans le Christ, il dit tout d'une haleine : « Il nous a confié le ministère de la réconciliation — mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation... Nous sommes en ambassade pour le Christ » (2 Corinthiens 5, 18-20). La totale désappropriation de l'Apôtre dans son service pour la réconciliation du monde fait que son cœur est « ouvert », « transparent » pour la « vérité », si bien que dans ce cœur peut « resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (2 Corinthiens 4, 2. 6). La théologie apostolique se comporte à l'égard de la théologie divine comme le rayon à l'égard du soleil. Cette inséparabilité confère à la théologie apostolique son pouvoir (*exousia* : 2 Corinthiens 10, 8 ; 13, 10) et place l'Apôtre en face de la communauté, si étroits que les liens puissent être entre eux. Il ne réclame l'obéissance que comme « serviteur du Christ », qu'il est avec les autres, avec « Céphas, Apollos... », en faveur de la communauté (1 Corinthiens 3, 21 s.). D'où la belle déclaration : « Ce n'est pas que nous entendions régenter votre foi. Non, nous contribuons à votre joie ; car, pour la foi, vous tenez bon » (2 Corinthiens 1, 24).

2. PRESQUE toujours Paul parle au pluriel. Le « nous » — ce qui signifie : nous, apôtres — inclut, chaque fois, non pas seulement les « anciens apôtres » de Jérusalem, mais aussi et avant tout les **collaborateurs de Paul**. Les adresses des épîtres l'attestent : « Paul et Sosthène » (1 Corinthiens), « Paul et Timothée » (2 Corinthiens, Philippiciens, Colossiens, Philémon), « Paul, Silvain et Timothée » (1 et 2 Thessaloniens). L'oeuvre de la mission se réalise en commun : « Silvain, Timothée et moi, nous vous avons annoncé le Fils de Dieu », « il n'y a eu que oui en lui. » (2 Corinthiens 1, 19). « Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé », et les deux « ne font qu'un » en tant que « coopérateurs de Dieu » (1 Corinthiens 3, 6 s.). Que Paul oeuvre directement ou par l'un de ses messagers, Tite ou Timothée, à Corinthe, c'est équivalent pour lui. Les messagers doivent être reçus et traités avec le même respect, la même obéissance que lui-même (1 Corinthiens 16, 10). Lorsque Tite revient de Corinthe avec de bonnes nouvelles, Paul écrit : « Et son affection pour vous redouble, quand il se rappelle votre obéissance à tous, comment vous l'avez reçu avec crainte et tremblement » (2 Corinthiens 7, 15). Ces textes (et d'autres) montrent que, entre 40 et 60, le ministère ecclésial était une réalité puissante, omniprésente. Avec raison, on a dit : « Qui parle d'un caractère purement charismatique des communautés pauliniennes,

méconnaît la position de l'Apôtre » (2). Certes : dans les communautés, il existe seulement des jalons, bien que clairs, vers une organisation des ministères. Mais provisoirement la hiérarchie est incarnée par Paul et ses envoyés, si mobiles soient-ils. Les épîtres pastorales, qui veulent continuer la ligne paulinienne, ne peuvent pas avoir inventé du nouveau, quand elles parlent de la transmission du ministère par Paul à ses représentants et à leurs successeurs postérieurs, qui de leur côté sont invités « à établir des presbytères dans chaque ville » (Tite 1, 5). Tant que Paul a l'autorité supérieure, il ne peut pas avoir existé de communautés purement charismatiques ou purement démocratiques. Rien ne nous permet de parler de structures de communautés essentiellement différentes.

3. PAUL, en tant que le ministère personnifié, est impliqué dans de **durs combats** autour de ce ministère et par là autour de la théologie apostolique. Le Jésus historique est-il dépassé par la résurrection, et peut-être aussi par sa croix ? Inversement la Loi est-elle encore en vigueur avec ses prescriptions ? A côté du Christ, ne faut-il pas vénérer d'autres puissances cosmiques ? Il y a non seulement des querelles entre des personnes (à Philippe), mais aussi des différences d'opinion dans les questions théologiques centrales : Paul doit, comme « docteur des païens, dans la foi et la vérité » (1 Timothée 2, 7) créer l'ordre, combattre pour la théologie divine et apostolique. D'abord il se forme simplement des partis (le parti de Pierre, d'Apollon, de Paul, du Christ) : Paul montre l'unité plus haute que tous les ministères dans le Christ (1 Corinthiens 1, 10-13 ; 3, 4-9). Ensuite ce sont des docteurs qui interviennent du dehors (« de l'entourage de Jacques ») et « troublent » les communautés. Paul les maudit dans la mesure où ils faussent le véritable Évangile, prêché par lui (*Gala tes* 8 s.) ; ne s'est-il pas entendu précédemment à Jérusalem avec « Jacques, Céphas, Jean » (*ibid.* 2, 9) ? Sans doute certains accents de la prédication peuvent être posés différemment, mais il n'existe pas dans le Nouveau Testament un pluralisme de théologies inconciliables. Troisièmement, les conflits avec les charismatiques et leurs prétentions au sein de la communauté. Certes l'un peut dire « une parole de sagesse » (*logos sophias*), un autre « une parole de science » (*logos gnoseos* : 1 Corinthiens 12, 8), et dans l'assemblée communautaire un autre peut avoir « à donner un enseignement » (*didachen echei* : *ibid.* 14, 16). L'Apôtre se réjouit de ces dons de l'Esprit. Mais il se réserve le discernement des esprits, il donne des ordres stricts, et réclame, comme on l'a montré plus haut, une obéissance exacte (ch. 14).

Le quatrième cas est plus grave : il y a des « théologiens » dans la communauté, qui ne reconnaissent pas le ministère de l'Apôtre ou du moins le contestent. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est seulement la tactique de Paul. Il a envoyé Tite à Corinthe pour reconquérir

(2) H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (Studien zum Alten und Neuen Testament 23), Munich, 1973, p. 379.

la partie principale de la communauté, et celui-ci a eu du succès. En 2 *Corinthiens* 7, se produit la réconciliation émouvante avec la communauté, ce qui isole les adversaires. Contre ces derniers, Paul se défend dans les ch. 10-13. Les images de la conduite de la guerre s'accumulent : « Nous renversons les forteresses. Nous détruisons les sophismes et toute puissance altière qui se dresse contre la connaissance de Dieu, et nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ. Et nous sommes prêts à châtier toute désobéissance, dès que votre obéissance à vous sera parfaite » (2 *Corinthiens* 10, 4-6). La scène finale est dramatique : on reproche à l'Apôtre de l'indécision dans la conduite de son ministère ; sa parole ne montre pas la force du Christ. Il réplique de deux manières. D'abord : le Crucifié était faible, le Ressuscité est fort. C'est ainsi qu'est également son représentant ministériel : faible, quand on le considère avec des yeux de chair, mais fort, justement dans cette faiblesse humaine ; Paul prouvera cela lors de sa venue. Ensuite : le ministère ne peut accomplir quelque chose que si « le Christ est puissant parmi vous » (2 *Corinthiens* 13, 3). C'est pourquoi : « Éprouvez-vous vous-mêmes. Ne reconnaissez-vous pas que Jésus Christ est *en vous* ? » (13, 5). Celui qui ne vit pas dans l'esprit du Christ, dans l'esprit de la croix et de la résurrection, ne peut présenter aucune exigence au ministère ; il ne le peut que s'il vit avec lui dans l'unité de l'amour du Christ. Un ministère non aimé ne peut rien accomplir dans l'Église. Ce n'est que dans l'amour que des différences disciplinaires et théologiques peuvent être aplanies. D'où la grandiose phrase finale : « Nous prions Dieu que vous ne fassiez aucun mal ; notre désir n'est pas de paraître l'emporter dans l'épreuve, mais de vous voir faire le bien, et de succomber ainsi dans l'épreuve » (13, 7).

De là, comme de nombreux autres passages, il apparaît clairement que Paul prêche avec toute son existence qui a « la forme du Christ ». Il fait même de là un argument décisif pour la vérité de son ministère. Or cela est caractéristique non seulement pour lui, mais aussi pour toute la théologie apostolique archétypique. Dans le chapitre final de l'Évangile de Jean, Jésus réclame de Pierre le « plus grand amour » et il lui promet le témoignage du sang. Johannique est en tout cas ce témoignage d'amour qui consiste à aimer non « de mots ni de langue, mais en actes, véritablement » (1 *Jean* 3, 18) ; et il n'est pas moins jacobéen (*Jacques* 1, 22 s.), si bien que les principaux représentants de la théologie apostolique exigent tous de la même manière le témoignage de la vie. Pierre exige ce témoignage surtout pour son clergé (1 *Pierre* 5, 1 s.).

III. Théologie ecclésiale

Revenons encore une fois à la révélation vétérotestamentaire. L'alliance entre Dieu et Israël se conclut par deux facteurs qui se rencontrent : la parole de Dieu, transmise par les « prophètes » (le premier et le plus grand d'entre eux est Moïse), va de Dieu au peuple. Cette parole crée pour elle-même la réponse (libre) du peuple (plus

largement exprimée dans les psaumes et les livres de « sagesse ») adressée à Dieu. Dans la Nouvelle Alliance, cette structure doit s'achever. Dans le Christ, la parole de Dieu devient homme, mais même si cet homme est inclusivement la réponse parfaite de l'humanité à Dieu, il reste premièrement la parole prononcée par Dieu ; afin qu'elle puisse tout simplement devenir homme, elle doit créer pour elle-même à partir du monde une réponse parfaite (libre) : la foi d'Israël s'achève (d'une manière surabondante) en **Marie** qui devient par là l'archétype de l'Église croyante et le « siège de la sagesse » (3). Cette sagesse de l'Église mariale consiste à accorder d'avance à la parole de Dieu une place en elle par le « oui », à la laisser mûrir en la « méditant dans son cœur » (*Luc* 2, 18 ; 2, 51), à la mettre au monde sous forme humaine et à la remettre à toute l'humanité. Par là, Marie est aussi l'archétype de toute théologie ecclésiale et elle fut honorée par les Pères du titre de *theologos*.

D'ici se dégage une caractéristique principale de toute théologie ecclésiale : elle ne peut se mouvoir que dans le cercle de la parole et de la sagesse qui répond, de la révélation et de la foi ecclésiale, un cercle si vaste qu'il comprend toute vérité, parce que dans le Logos de Dieu est fondé aussi le *logos* de toute connaissance purement humaine, de toute science terrestre. Il peut arriver que des choses qui, dans ce cercle englobant tout, sont montrées, crues et méditées comme la vérité finale, apparaissent aux cercles intramondains comme « scandale et folie », mais « la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes » (1 *Corinthiens* 1, 25), puisque le Christ a porté sur la croix et par là rendue vaine toute la folie des hommes. La théologie ecclésiale (il n'y en a pas d'autre) est ainsi une réponse à la parole, une sagesse qui médite à partir du oui de la foi. On le voit clairement aussi grâce à ce qu'on a dit sur Paul qui se comprend comme un simple « esclave » de la parole de Dieu, laquelle se sert de sa médiation « prophétique » et, à travers lui, est connue et reconnue « comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu » (1 *Thessaloniens* 2, 13).

De là il suit en outre que toute théologie ecclésiale, pour autant qu'elle est une réponse à la parole infiniment libre et gratuite de Dieu, doit être adoration, action de grâces, bref, **doxologie**. Puisqu'elle se meut dans le cercle dialogal de l'interpellation divine et de la réponse humaine, elle ne peut jamais faire abstraction du fait que le sujet humain est interpellé personnellement par la Parole, elle ne peut jamais transformer le sujet infini parlant en un objet neutre, pas même sous le prétexte d'abstraire le contenu énoncé du sujet parlant qui est Dieu. Car tout ce que Dieu dit de lui est lui-même divin. Il va donc sans dire que toute théologie doit aussi formellement présenter le caractère de dialogue et de prière — comme c'est le cas pour la plus grande partie chez les Pères de l'Église, et très clairement chez les grands théologiens du XII^e siècle, à commencer par

(3) Cf. sur ce point surtout Teilhard de Chardin, *L'éternel féminin*, avec un commentaire de Henri de Lubac, Paris, 1968.

Anselme. Il suffit que l'on puisse dégager de leurs contenus qu'elle est la méditation croyante de la foi ecclésiale, ce qui lui assure (d'après Thomas d'Aquin) son caractère de « science », sans doute un caractère propre et original. Pour apprécier la scientificité d'une science, on doit examiner si et dans quelle mesure sa méthode est adaptée à son objet. Or les sciences profanes ont des « objets » (*Objekte*) pour sujet d'étude ; même les sciences humaines, qui s'occupent de sujets humains, transforment ceux-ci en objets, dans la mesure où elles étudient les modes généraux de comportement des individus comme des groupes et des sociétés. Dieu, en tant que le Sujet absolu, unique, donc non objectivable, ne peut pas être nivelé en un objet à contempler d'une manière neutre, si bien que l'entendement fini pourrait réfléchir « sur » Dieu et par là se placer « au-dessus » de lui *et* s'emparer de lui. Plus la science profane actuelle se comprend comme méthode de maîtrise des choses, même de l'homme, plus la théologie doit se détacher profondément d'elle. D'après son essence la plus intime, elle reste ce qu'elle était à l'origine, dans les hymnes homériques : célébration de la divinité, avec la différence que la « louange de la gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1, 6) est toujours déjà une réponse à l'éternelle antériorité de la parole de Dieu qui nous est adressée.

CE caractère fondamental de toute théologie au sein de la Nouvelle et éternelle Alliance doit se maintenir à travers toute modalité qu'elle peut revêtir. Elle peut être (et sera avant tout) la foi de la théologie *qui médite*, puisque dans la parole de Dieu « se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » ; c'est pourquoi dans cette parole se trouve prête pour l'homme « tout sagesse et intelligence spirituelle » (*Colossiens* 2, 3 ; 1, 9). Cultiver cette théologie, à la suite de Marie, ne peut pas être le privilège des « saints » (dont on écarte la théologie comme une « spiritualité » sans valeur sérieuse), mais doit former l'acte fondamental de tout théologien (qu'il soit laïc ou « spécialiste »). La théologie peut en second lieu, surtout en enseignant, être *catéchétique*, et alors le contenu méditatif s'associe au caractère pédagogique, à la considération de la capacité de saisie de l'initié (*katechumenen*). Toute initiation à la foi est, d'après le langage des Pères, « mystagogie », initiation au mystère. Finalement, en troisième lieu, il y a une théologie *qui lutte*, se justifie, garde son intégrité, elle est pratiquée aussi bien par toute l'Église (conciles, définitions, condamnations) que par des théologiens particuliers. Cette théologie est pleinement justifiée en vertu des instructions de Jésus et de la pratique des apôtres ; elle prolonge dans l'Église les « discours polémiques » de Jésus avec ses adversaires, et encore auparavant la parole combattante de révélation de Yahvé, qui « brûle comme un feu, qui pilonne le roc comme un marteau » (*Jérémie* 23, 29). Cet aspect militant est inévitable, parce que la parole divine dit de tout temps et exige des choses dont les hommes ne veulent rien entendre et auxquelles ils s'opposent jusqu'à vouloir les anéantir.

Cependant cette théologie militante elle-même ne doit pas oublier qu'elle doit être menée au nom et dans l'esprit de l'Église, et avec la dignité correspondante, si bien qu'elle ne doit jamais s'abaisser au niveau de la dispute profane. Au contraire le ton doxologique doit toujours rester aussi audible en elle.

AU sein de la théologie ecclésiale, il peut et il doit y avoir une spécialisation, mais constamment de telle sorte que l'objet théologique total — résumé dans la « formule brève » du *Credo* apostolique ou de Nicée-Constantinople — ne soit pas perdu de vue et encore moins dissous en secret. On ne peut remonter en arrière de la « synthèse » néo-testamentaire (qui n'est pas un « système »), puisqu'ici la réponse de l'Église à la parole de Dieu dans le Christ est donnée d'une manière totalement responsable. Cette réponse, on ne peut la rendre plus facile, par exemple en faisant apparaître la parole de Dieu elle-même moins onéreuse, plus anodine, plus « humaine ». Aucune des articulations du *Credo* ne peut être supprimée, si son organisme doit rester intact. Une autre question est celle de savoir comment la totalité de la parole de Dieu qui culmine dans la vie, la mort et la résurrection du Christ, peut être rendue proche de l'homme actuel : de nouveau c'est une question qui concerne le côté pédagogique de la mystagogie. Mais toujours de nouveaux accès s'ouvrent à travers les temps, et ils manquent aujourd'hui moins que jamais. Où les fragments significatifs du savoir profane risquent, justement par leur accumulation, de déboucher dans une absurdité totale et universelle, la véritable théologie ecclésiale ouvre ce cercle le plus vaste dans lequel la souffrance et la mort elles-mêmes reçoivent un sens imprévu, et deviennent même la révélation la plus profonde de l'amour divin.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Von der Theologie gottes zur kirchlichen Theologie »)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne (Suisse) en 1905. Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie, arrêtée à 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980.

Dans Le Courrier de COMMUNIO (supplément de la revue, quatre numéros par an) :
 — des informations sur les groupes locaux de lecteurs et sur les autres éditions ;
 — un « courrier des lecteurs » ;
 — la publication progressive d'un Index thématique de tous les sujets traités dans la revue depuis ses débuts en 1975.
 Abonnement annuel: 30 FF; 250 FB ; 13 FS ; autres pays : 35 FF.

Antonio M. SICARI

La sainteté de l'auteur et l'orthodoxie du discours

L'orthodoxie d'un discours théologique se mesure aussi à la sainteté de celui qui le tient. Car seule la sainteté permet de connaître ce dont on prétend parler. Ce « lieu théologique », il serait temps de le reconnaître.

SE représentant l'Église de son temps comme un corps douloureux et crucifié, Antonio Rosmini écrivait que « la plaie de la main droite » était imputable à une mauvaise éducation du clergé, formé à une médiocre théologie de professeurs, sur la base de manuels de peu d'envergure. « Nous avons finalement réussi, écrit-il, à obtenir ces textes, ces " pures merveilles ", qui nous infusent une telle prétention de savoir et tant de mépris pour nos devanciers. Or, j'estime que, dans les temps à venir, ces livres où l'Église place toutes ses espérances (heureuse est-elle d'être assurée de ne jamais périr !) seront considérés comme ce qui a été écrit de plus banal et de plus mièvre au cours des dix-huit siècles qu'elle a déjà vécus » (1).

Il pourrait être intéressant d'exposer ici l'analyse historique où l'auteur rend compte de la progressive décadence de l'enseignement théologique, pour conclure qu'il a le sentiment de vivre en une triste époque, qui ne produit que « des maîtres de peu de valeur et des livres insignifiants ». Il nous semble toutefois plus important de réfléchir sur les éminentes valeurs de la tradition primitive auxquelles il se réfère, les rappelant avec vigueur à la conscience de l'Église.

Aujourd'hui, on ne pourrait certes plus accuser nos professeurs de théologie d'étroitesse de vues ou de manque de hardiesse. Les exigences intellectuelles se sont accrues, incluant le recours aux méthodes de la critique historique, soigneusement étudiées, et la référence à toutes les sciences humaines ayant rapport avec la théologie. Il ne semble pas

(1) *Delle cinque piaghe della S. Chiesa*, Morcelliana, Brescia, ch. 2, respectivement p. 77, 110, 112 (notes 41 et 43).

cependant que, de ce fait, les souffrances de l'Église aient beaucoup diminué, mais bien plutôt qu'une plaie nouvelle se soit ouverte à sa main droite.

Aujourd'hui encore, à d'autres égards, c'est la pure tradition de l'Église primitive qui est en cause, un peu oubliée et trahie, comme le déplorait Rosmini quand il s'adressait en ces termes à ses contemporains : « Dans les premiers siècles, c'était un principe de base que la science et la sainteté devaient être étroitement unies et procéder l'une de l'autre. On pourrait même dire avec plus d'exactitude que la science était engendrée parla sainteté. Si l'on recherchait la science théologique, c'est qu'elle portait la sainteté dans ses entrailles mêmes, et l'on n'en désirait pas d'autre. Ainsi régnait l'unité et dans cette symbiose apparaissait le caractère propre de la doctrine du salut, qui n'est pas seulement un système de pensée, mais également une règle de conduite applicable au réel. Si la sainteté en était exclue, que resterait-il de cette sagesse enseignée par le Christ ? Croyant être sages, nous serions insensés. Ce que nous prendrions pour le message du Christ n'en serait qu'une image illusoire, inefficace et sans prise sur la vie ».

Il va sans dire qu'à partir de ce texte, il ne convient pas de juger de la valeur de tel ou tel enseignement théologique ou de certaines publications en fonction de la « sainteté de vie » de ceux dont ils émanent. Le commandement évangélique : « Ne jugez pas ». nous épargne ce soin ou plutôt ce qui serait une difficile tâche. Il faut essayer seulement de distinguer, dans la mesure du possible, la vérité exposée, de la cohérence morale de celui qui la professe. Car il ne faut pas oublier que lorsqu'une faille se produit dans la cohérence personnelle, la vérité y perd toujours quelque chose. D'ailleurs, disait encore Rosmini : « La science est commune à tous, bons et méchants, mais la vérité de l'Évangile, vivante, mise en pratique, elle n'appartient qu'aux bons ». Un « maître de théologie » doit être aussi, et avant tout, sur la base de sa propre expérience, « maître de sainteté » ; sinon l'on est fondé à se demander de quelle nature est sa théologie, et il faut reprendre ici l'expression saisissante de Rosmini : « ... On recherchait la science parce qu'elle portait la sainteté dans ses entrailles mêmes et l'on n'en désirait pas d'autres ».

La sainteté au coeur de la théologie

L'affirmation de base de la foi chrétienne, c'est que la Parole de Dieu s'est incarnée. Prise au sérieux, la seule attitude logique qu'elle requière de la part de l'homme, c'est une *écoute qui s'incarne*, un engagement.

C'est dans ce sens que l'apôtre saint Jean insiste sur ce fait qu'il faut prêcher non pas seulement la parole *entendue* (« ce que nous avons entendu »), mais aussi « ce que nous avons vu de nos yeux », ce que nous avons *contemplé*, ce que nos mains ont *touché* du Verbe de vie, car la vie s'est manifestée » (1 Jean 1, 1). L'engagement à la suite du Christ

(terme qui résume toutes les expériences auxquelles l'Apôtre fait allusion) étant ainsi l'écoute faite chair, il en résulte que l'écoute qui n'aboutit pas à un engagement, à une « suite » du Christ, se dégrade forcément en une sorte de solipsisme théologique. L'homme « s'écoute », il « se parle » de Dieu. Et quand bien même il parlerait des mystères de la vie du Fils de Dieu, il ne dirait que ce qu'il pense, par hypothèse, de l'« Incarnation », de la « Passion », de la « Résurrection ». En réalité, il n'en connaîtrait rien.

Il faut répéter que c'est la Parole de Dieu qui impose la mesure et les modalités de l'écoute où Dieu, dans sa miséricordieuse condescendance, se laisse exprimer par la parole humaine. Seuls l'entêtement et une inexplicable défiance peuvent porter à chercher, comme plus faciles ou plus dignes de lui d'autres voies pour comprendre la Parole.

La possibilité, pour l'écoute, de « se faire chair » se réalise en premier lieu, objectivement, dans l'Eglise en tant qu'elle est à la fois communion et communauté des croyants, en tant qu'elle est, mystiquement, mais bien réellement, « corps de Jésus-Christ » et son « épouse ». La Parole de Dieu fixée dans l'Écriture (et c'est par une première « écoute incarnée » de l'Eglise qu'elle a pu être ainsi fixée), les *sacrements* qui greffent effectivement les croyants sur l'humanité salvifique du Christ Seigneur, l'*Eucharistie* en particulier, nourriture sponsale (un Corps donné à un autre corps), l'*effusion re-créatrice de l'Esprit du Christ* dans l'Eglise entière et en chaque fidèle particulier, les *dons* par lesquels le même Esprit anime le corps ecclésial tout entier en y distinguant, articulant, unissant — *tout cela* rend l'Eglise tout entière la seule école possible de théologie ; école où la Parole vivante de Dieu se communique dans le concret de l'existence et édifie le corps de l'Eglise où elle est écoutée et communiquée de façon « incarnée », concrète. Le fait que, par la grâce du même Esprit, en cette école on distingue des « maîtres » (docteurs ou pasteurs) est un fait purement fonctionnel, relativement à cette tâche ecclésiale unitaire (cf. *Ephésiens* 4, 1-16).

Il n'y a que l'Épouse du Christ qui sache écouter l'Époux, à partir de ce profond et irremplaçable rapport d'amour qui l'unit à lui. Lorsque Scheeben (2), parlant de la théologie, l'a présentée comme un dialogue nuptial entre le Christ et l'Eglise, écrivant notamment : « *La raison apparaît vraiment comme l'épouse de la foi* », et parlant des... « *épousailles de la nature et de la grâce* », il conçoit la théologie comme tendant à l'idéal sublime de reproduire l'union du plus pur et du plus noble des êtres humains, la Vierge Marie, avec l'Esprit Saint qui la fit Mère de la Sagesse incarnée. Partant de cette notion de Vierge-Servante-Épouse, il demande qu'on ne rejette pas l'antique adage qui fait de la philosophie « la servante de la théologie » ; en tout cela, il fait beaucoup plus que jouer sur un discutabile symbole poétique : il exprime bien ce qu'est essentiellement, dans l'Eglise, le rôle de la théologie.

(2) M. J. Scheeben, *Les mystères du Christianisme*, 1865 (tr. fr., DDB, 1947).

Cette sainteté qui doit faire corps avec la réflexion théologique, qui la détermine et dont on ne peut faire l'économie, c'est le fruit mûr de la sainteté de toute l'Eglise, de la conscience ecclésiale de tout le peuple de Dieu. Le théologien qui voudrait échapper à ces liens ne serait plus un théologien chrétien : il se couperait, *a priori*, de l'objet de son étude et de son enseignement.

Implications méthodologiques et morales de cette sainteté

De ce que nous venons d'exposer, au sujet de l'insertion dans le corps de l'Eglise de celui qui écoute et transmet la Parole de Dieu, découlent des exigences « morales ».

La Parole, comme elle le déclare elle-même (cf. *Matthieu* 11, 25), nous parvient comme une révélation gratuite du Père qui n'a cure d'avoir des partenaires « sages et habiles », mais qui privilégie les « tout-petits », ceux que le monde appellerait plus volontiers « les sots ». Ce choix est nécessaire d'ailleurs, parce que la Parole crucifiée a dû « confondre les sages... ce qui est sans naissance et que l'on méprise... réduire à rien ce qui est » (*1 Corinthiens* 1, 26-29). Dans une communauté chrétienne, par conséquent, il ne faudra pas s'attendre, par principe, à trouver « beaucoup de sages ». Et, de toutes façons, on n'y devrait absolument pas rencontrer de sages et de savants qui soient reconnus comme tels uniquement par le monde. Ils, peuvent l'être pour l'Eglise, mais seulement à condition de se laisser, d'abord régénérer comme des enfants nouveaux-nés. L'épisode de Nicodème, est, dans le cas présent, exemplaire (*Jean* 3, 2-20) : Le verbe *savoir* (« Nous savons »... « Tu ne sais pas ») y est pris en deux acceptions, intentionnellement.

Disons tout de suite que, pour trop de théologiens, cette « mort et résurrection » par où l'on doit passer, cette nécessité de redevenir enfants, de « naître d'en-haut », cette « folie selon les hommes », semblent si soigneusement camouflées par leur science qu'on peut douter qu'ait jamais eu lieu pour eux cette rencontre nocturne dont parle saint Jean.

Pour être « petits », « régénérés », il faut, en effet, avoir fait certaines expériences :

a. Il faut d'abord avoir acquis la certitude que l'homme naturel ne comprend pas les enseignements de l'Esprit de Dieu, qu'ils sont folie pour lui, qu'il n'en peut juger qu'à l'aide de l'Esprit : « Nul ne connaît les secrets de Dieu sinon l'Esprit de Dieu... Nous en parlons non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage enseigné par l'Esprit, exprimant en termes d'esprit des réalités d'esprit » (*1 Corinthiens* 2, 10 s.).

b. — Il convient également d'être persuadé qu'il s'agit bien là d'une « connaissance » qui valorisera tout l'humain et le sauvera, mais *dans la mesure seulement* où elle sera fondée sur un renoncement : « Tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai tenus pour un désavantage au prix du gain suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. Pour lui, j'ai accepté de tout perdre, je regarde tout comme déchets, afin de gagner le Christ... de le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de lui devenir conforme dans la mort afin de parvenir, si possible, à ressusciter des morts » (*Philippiens* 3, 7). Il est toujours risqué de vouloir tout valoriser, tout retenir, par des analyses hâtives, superficielles, ingénues...

c. — Il faut savoir encore qu'on ne peut parvenir à cette disposition de renoncement, d'« abandon » de ses propres vues sans une véritable lutte, sans « agonie ». L'Apôtre qui annonce Jésus et sa parole doit combattre (en lui et chez les autres) « afin d'abattre des forteresses, de détruire les faux raisonnements et toute espèce d'obstacle qui s'élève contre la connaissance de Dieu et tient prisonnière l'intelligence qui doit obéir au Christ » (2 *Corinthiens* 10, 4 s.) (3).

d. — Dans la vie ecclésiale concrète, enfin, s'impose la conviction que le sérieux de ce travail n'est garanti que par la disponibilité à l'Esprit. Il faut y consentir : le don reçu de Dieu (même celui d'être maître) doit rester relié et soumis aux autres. Il ne doit s'exercer qu'en fonction de tout le corps ecclésial, en vue de sa santé et de son unité. Alors, « ... nous ne serons plus des enfants, nous ne nous laisserons plus balloter et emporter à tout vent de doctrine au gré de l'imposture des hommes et de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur » (*Ephésiens* 4, 14).

Pour conclure, nous pouvons reprendre les simples enseignements évangéliques sur la Parole qui doit être « comprise », « accueillie », « gardée », « mise en pratique » ; mais les expressions les plus exactes en ce domaine sont encore celles de l'évangéliste Jean pour qui il est nécessaire de « faire la vérité » (*Jean* 3, 21) d'« appartenir à la vérité » (*ibid.* 18, 37 ; 1 *Jean* 3, 19), de « marcher dans la vérité » (2 *Jean* 4), d'« aimer dans la vérité » (*ibid.* 1 ; 3 *Jean* 1), de « vivre dans la vérité et dans la charité » (2 *Jean* 4).

Encore plus incisives sont les expressions où est employé le verbe *demeurer* : puisque, par la vie chrétienne, le croyant est greffé sur le Christ, uni à lui comme le sarment au cep, il lui importe de laisser circuler constamment en lui la sève de la Parole : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez,

et vous l'aurez » (*Jean* 15, 7 s.). N'est donc disciple que celui *en qui* les paroles du Christ *demeurent*. Jésus fera ce reproche aux Juifs : « Ma parole n'entre pas en vous » (*Jean* 8, 37). Inversement, il affirmera : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples, et la vérité vous fera libres » (*Ibid.* 8, 31).

Non seulement, par conséquent, la Parole doit habiter le disciple, mais le disciple doit y demeurer : ainsi peut se formuler tout un programme d'écoute libératrice, l'homme se trouvant comme enveloppé dans les langes de la Parole. Dans ces conditions, seulement, il pourra connaître « l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Ephésiens* 3, 19).

Quelques questions aux professeurs de théologie

C'est particulièrement au théologien de profession, qui a pour fonction dans l'Église d'approfondir et d'exposer méthodiquement le contenu de la Parole, que s'applique, telle une épée à deux tranchants, le jugement sans appel de la *Première épître de Jean* : « Celui qui dit : " Je le connais ", et ne garde pas ses commandements, est un menteur et la vérité n'est pas en lui » (1 *Jean* 2, 4) ; et : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (*ibid.* 4, 8).

Mais il n'est malheureusement pas rare de rencontrer, chez les théologiens, des signes d'une certaine ambiguïté confinant à la contre-vérité. Ainsi, tout récemment, certains d'entre eux sont arrivés à cette « exaltante découverte » : « *L'accent doit être mis sur l'orthopraxie plus que sur l'orthodoxie... Voilà le grand tournant qu'a pris la conception chrétienne de l'existence* » (4).

Et cette affirmation peut bien, en un certain sens, se concilier avec ce que nous avons dit plus haut : « La vérité chrétienne est à *faire* ». Non seulement, en effet, on peut dire que l'action procède de la foi, mais encore que la foi résulte de l'action, collaboration à l'oeuvre de Dieu dans le monde (5). Cela n'implique pas pour autant (comme on le prétend parfois), que l'orthopraxie puisse être conçue comme la norme de l'orthodoxie. Ce qui surprend, par contre, c'est que, bien souvent, les mêmes théologiens ne donnent pas l'impression de s'être appliqués à eux-mêmes leurs propres déclarations.

Il y a, nous dit-on, une orthopraxie qui permettrait au théologien d'être véritablement orthodoxe. Mais cette orthopraxie inclut-elle également le renoncement du théologien à ses pensées propres (*logismoi*) ? Le dispose-t-elle à se laisser greffer sur le corps de l'Église tout

(3) De ce qui vient d'être dit découle la nécessité de fixer les limites infranchissables à ce que le théologien est tenté de considérer aujourd'hui à la fois comme son devoir et son droit. Qu'il suffise d'évoquer, par exemple, les problèmes que posent les rapports entre les sources de la foi et l'expérience, ou encore celui de l'acculturation.

(4) Cité par C. Dumont, « De trois dimensions retrouvées en théologie : eschatologie - orthopraxie - herméneutique », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 92 (1970), 561-592.

(5) Cf. les réflexions sur orthodoxie et orthopraxie de H.-U. von Balthasar, dans *Die Wahrheit ist Symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972.

entière qui le conditionne, l'« humilie » (en ce sens qu'elle lui offre un *humus* où planter ses racines), le met sur sa propre longueur d'ondes, établissant des rapports entre lui et tous les autres dons (voire même des rapports de subordination), notamment avec le « sens commun » des fidèles et le ministère pastoral qui a le devoir de sauvegarder la transmission authentique du « dépôt de la foi » ?

Nous pouvons encore nous demander si cette orthopraxie l'amène à reconnaître de façon nette et décisive, *a priori*, que les sciences humaines (l'anthropologie par exemple) ne peuvent jamais prétendre à dominer l'élément révélé, de sorte que tout en appréciant leur utilité, car elles permettent à la théologie de « dire », d'« incarner » et de « transmettre » le message, on doit cependant, à un moment donné, accepter de les « briser », de les « crucifier » ou même de s'en dissocier.

L'orthopraxie comporte-t-elle aussi le souci de « catholicité » qui doit informer le théologien, de telle façon que sa recherche aboutisse à relier aux autres chaque vérité étudiée en une vision d'ensemble, excluant la présentation fragmentée à l'excès et, pour ainsi dire, l'autopsie de chaque donnée du contenu de la foi, les interprétations unilatérales, les amplifications de questions secondaires, une certaine manière de défendre brillamment certains aspects du dogme, tout en passant à dessein sous silence ceux qui semblent « fastidieux » ?

L'orthopraxie ne comporte-t-elle pas, enfin, la *sainteté personnelle* du théologien, ce que H.-U. von Balthasar a appelé « la *couverture existentielle* ». Y a-t-il, aujourd'hui, beaucoup de théologiens qui soient disposés à reconnaître, sans sourire, comme conditions de leur orthodoxie, l'esprit de prière, la pratique des conseils évangéliques selon leur état, l'ascèse, la vie sacramentelle au sein de l'Église ? Tout cela apparaissait comme absolument évident aux premiers grands théologiens et aux Pères de l'Église ; ils se seraient grandement étonnés qu'on fût d'un avis contraire.

Or, à lire certains théologiens, qu'ils traitent de mariologie, de virginité et de célibat, d'autorité et d'obéissance, d'action et de contemplation, de pauvreté et d'engagement politique, d'Église et de communion ecclésiale, d'unité et de pluralisme ou d'autres sujets encore, ce qui saute aux yeux de façon déconcertante, ce n'est pas tant leur superficialité et leur défaillante orthodoxie (parfois aussi leur complexité tout intellectualiste), que leur incapacité même à rester dans l'orthodoxie parce que certaines des vérités exposées ne font plus partie de leur expérience vitale, ce qui transparait à travers ce qu'ils disent ou ne disent pas, sans qu'il soit nécessaire, par ailleurs, d'enquêter sur leur vie privée. Aussi ne comprendront-ils jamais un rappel à l'orthodoxie que comme un empiètement sur leurs droits et une méconnaissance de leur savoir. Faites lire à une carmélite un article théologique sur la vie contemplative et elle vous dira — sans connaître le moins du monde l'auteur = si celui-ci a jamais contemplé.

Nous ne voulons d'ailleurs pas prétendre qu'on puisse traiter seulement de ce qu'on a expérimenté, mais simplement réaffirmer qu'il y a des expériences nécessaires indispensables à toute vie chrétienne, qui conditionnent le développement normal de la foi et qui sont *encore plus indispensables* à ceux qui, dans l'Église, ont reçu mission d'« enseigner ».

Critères de discernement

Il semble qu'un certain nombre de critères puissent aider les chrétiens à discerner jusqu'à quel point une oeuvre théologique s'impose à leur assentiment, quoi qu'il en soit, par ailleurs, de l'appareil scientifique qu'elle déploie et du succès qui lui est fait.

Trois signes principaux peuvent, à notre sens, rendre justement suspect un écrit théologique :

1. — Le premier de ces signes distinctifs, c'est la position de l'auteur relativement à la personne de Jésus-Christ. C'est, pourrait-on dire, « le critère de la *Première épître de saint Jean* » pour discerner les faux prophètes : « A ceci reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu » (1 *Jean* 4, 2). L'Apôtre dit encore : « Quiconque nie le Fils nie aussi le Père » (*ibid.* 2, 22).

Dans le contexte de la réflexion religieuse actuelle, nous pouvons interpréter ainsi ces textes : n'est pas crédible le théologien qui argumente *comme si l'homme Jésus-Christ avait à se faire pardonner par les hommes ses frères, d'être aussi Dieu*. Alors, l'enseignement n'est pas fondé sur une reconnaissante stupeur à la pensée de l'Incarnation du Fils de Dieu, mais bien plutôt sur une attitude trop circonspecte, qui cherche à banaliser, à réduire le mystère au minimum.

2. — Le second signe, c'est la notion de l'Église. Reprenant la même formule que plus haut, nous dirons qu'il a perdu le contact avec une sainteté objective, celui qui parle de l'Église comme si elle avait à se faire pardonner le tort d'être le peuple saint entre tous, l'Épouse de Jésus-Christ, l'Église, le signe dressé sur les Nations, *le lieu où habite objectivement le salut qui nous vient du Christ*. Pour certains, l'Église visible n'est en quelque sorte qu'un « accident de parcours » dans la relation Dieu (Christ) - Monde. L'appartenance à l'Église se définit selon des critères de plus en plus flottants : affaire surtout de terminologie...

Ajoutons qu'une théologie à qui échappe de plus en plus l'existence et l'expérience des saints et qui se laisse obséder par l'existence du mal et des pécheurs dans l'Église ne semble guère valable (6).

(6) Nous avons délibérément laissé de côté ici le thème ardu de la dissociation, en théologie, de la spéculation dogmatique d'avec l'expérience de la sainteté (qu'il s'agisse de

Aucun théologien, bien entendu, n'encourt seul à la fois tous ces reproches, mais il peut se rencontrer dans son oeuvre des tendances plus ou moins marquées dans le sens des errements qu'on vient de signaler ; on y peut distinguer une sympathie complice à leur endroit, ce qui ne transparaîtra pas d'ailleurs, exclusivement, dans les traités de christologie et d'ecclésiologie.

3. — Le troisième signe, quoique sans rapport avec le dogme, n'est pas moins révélateur que les deux premiers. Il s'agit de voir si, dans son enseignement, s'affirme la vanité du théologien. Il faut se méfier d'une certaine théologie où perce une puérile complaisance en soi, même au milieu des exposés les plus doctes, où des clins d'oeil suffisants et frondeurs sont adressés à l'autorité. Pour peu que le vent tourne, le ton changera, in éclatera en plaintes, on s'obstinera dans ses dires, on prendra une attitude de victime, on quètera avidement l'approbation. Des interviews accordées récemment par des théologiens de grand renom illustrent suffisamment le cas.

CITONS, pour conclure, la forte expression d'Evrage le Pontique, exigeante à l'égard du théologien et riche de sens sur sa mission dans l'Eglise : « *Si tu t'adonnes à la science de Dieu, en réalité, tu pries ; et si tu pries, tu es réellement théologien* » (7).

Antonio M. SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Elisabeth de Pirey)
(titre original : « Santità del teologo e della teologica »)

(fin de la note 6)

sainteté personnelle ou de celle d'autrui), d'une part parce que le sujet exigerait une analyse plus approfondie et documentée, d'autre part parce qu'on y a déjà consacré des études importantes et de grande valeur, comme celles de H.-U. von Balthasar. Citons surtout : « Théologie et sainteté », dans *Dieu Vivant* 12 (1948), 17-31 ; dans le recueil *Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, l'essai « Spiritualität » ; et, dans *Sponsa Verbi, ibid.*, 1960, l'essai « Philosophie, Christentum, Mbnchtum ».

(7) *De oratione*, 60 ; PG 79, 1180.

Antonio M. Sicari, né en 1943. Prêtre en 1967. Appartient à l'ordre des carmes déchaussés. Docteur en théologie, licencié en sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de la revue *Communio*. Publications : *L'uomo di fronte alla Gelosia di Dio (Matrimonio e verginità nella Rivelazione)*, Jaca Book, Milan, 1978, et *Chiamati per nome (La vocazione nella Scrittura)*, *ibid.*, 1979.

Pensez à votre réabonnement !

Cardinal Joseph RATZINGER

Théologie et politique ecclésiale

Les équilibres entre l'État, la théologie universitaire et le gouvernement de l'Église servent à garantir la liberté en général.

LE sujet « Théologie et politique de l'Église » suppose que l'on ait d'abord éclairci la question de savoir ce que l'on entend, d'une part par théologie, d'autre part par politique de l'Église. C'est seulement quand ces deux notions sont déterminées, au moins à grands traits, que l'on peut définir le « ET » dans lequel réside indubitablement le fond véritable du problème.

Qu'est-ce que la théologie ?

Commençons donc par nous poser la question : qu'est-ce que la théologie ? A cela il faudrait d'abord répondre, du point de vue de l'histoire des idées, que la théologie est un phénomène spécifiquement chrétien qui résulte de la structure propre de l'acte de foi tel qu'il est conçu dans le christianisme : le développement particulier que la culture européenne a pris parmi les cultures mondiales, et la place particulière qu'elle y a acquise, sont étroitement liés à cette structure. Plus exactement, la théologie résulte nécessairement de la fusion de la foi chrétienne et de la rationalité grecque, sur laquelle repose déjà, dans le Nouveau Testament lui-même, le christianisme historique. Lorsque, dans *l'Évangile de Jean*, le Christ est désigné comme le *Logos*, cette fusion se manifeste très clairement : le texte exprime par là la conviction que dans la foi chrétienne apparaît le raisonnable, la raison fondamentale elle-même. Il veut même dire que le fond de l'Être est lui-même raison et que la raison n'est pas un produit secondaire issu de l'océan de l'irrationnel d'où toutes choses tireraient en réalité leur origine. On trouve donc dans le fait chrétien une double affirmation :

1) Dans la foi chrétienne, apparaît la *raison* ; c'est justement en tant que foi qu'elle veut la *raison*.

2) La raison fait son apparition à travers la *foi* chrétienne ; la raison présuppose la *foi* comme son espace vital.

Par là est posée une relation de tension qui, en dernière analyse, se trouve aussi derrière le « ET » de notre sujet : à partir de là il faut qu'il appartienne à l'essence de la foi chrétienne de chercher sa propre raison et, par là, la raison elle-même, le caractère rationnel du réel. Mais inversement elle donne à la raison, pour sa recherche, la consigne de reconnaître dans la foi la condition qui rend possible sa propre activité, et de ne pas exagérer son pouvoir jusqu'à le croire total et jusqu'à anéantir ainsi son propre fondement ; car cela signifierait qu'elle se confond alors avec la raison divine et que, précisément par là, elle abandonne la communication avec la raison divine qui la fait vivre.

Que la raison humaine se limite ainsi elle-même, cela peut paraître « précritique » à l'homme d'aujourd'hui. Qu'il soit impossible de renoncer, en dernière analyse, à une telle limitation, au moins comme modèle structurel, c'est justement ce qu'ont montré Horkheimer et Adorno par leur analyse de la dialectique des « Lumières ». Les Lumières vivent de l'idée du caractère absolu, disons même tranquillement, de la divinité de la Vérité. Si elles ne reconnaissent plus celle-ci, qui est leur fondement même, et si elles élèvent leur propre caractère absolu au-dessus de ce caractère absolu de la Vérité qu'elles présupposaient, elles reviennent à une logique interne qui justifie l'irrationnel et elles font de la raison elle-même un effet irrationnel du hasard (1). Pour le prouver, il n'est aucunement nécessaire de se référer à des penseurs qui déclarent que la liberté et la dignité humaine sont des concepts dépassés (2) et qui mettent explicitement l'irrationnel au-dessus du rationnel ou à côté de celui-ci sur un pied d'égalité. On peut dire, d'une façon tout à fait générale, ceci : si l'on admet que le « Big-Bang » initial est à l'origine du monde, ce n'est plus la raison qui est la mesure et le fondement de la réalité, mais l'irrationnel : la raison n'est plus, elle aussi, qu'un produit secondaire de l'irrationnel venu à l'existence par « hasard et nécessité », et même par suite d'une erreur, de sorte qu'elle est aussi elle-même, en fin de compte, quelque chose d'irrationnel (3).

(1) Cf. R. Spaemann, « Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewusstseins », dans *Internationale katholische Zeitschrift* 8 (1979), 268 ss. ; A. GORUES, *Kennt die Psychologie den Menschen ?*, Munich, 1978, 21 s.

(2) Allusion à un livre du psychologue Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (N.d.I.R.).

(3) M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Fribourg, 1980, 248 s : « Que, même avant le "Big-Bang" initial, ait existé le *Logos* à partir duquel tout a été créé et sans lequel rien n'a été créé, et que ce *Logos* agisse d'une manière ou d'une autre dans la vie humaine, une telle hypothèse ou une autre analogue est, aujourd'hui comme auparavant, la condition minimale pour le respect de l'homme. La "dignité humaine", suivant la conception des "Lumières" politiques, est un concept métaphysique. Il perd son sens lorsqu'on admet que l'homme est "seulement" le résultat d'une évolution gouvernée par le hasard ». Voir à l'inverse la position radicalement antimétaphysique chez J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, Paris, 1970, 135 : « Beaucoup d'esprits distingués, aujourd'hui encore, paraissent ne pas pouvoir accepter ni même comprendre que, d'une source de bruit, la sélection ait pu, à elle seule, tirer toutes les musiques de la biosphère ». A propos de la naissance de la vie et de l'homme, on lit : « Notre numéro est sorti au jeu de Monte-Carlo » (*ibid.*, 161).

Dès lors on ne comprend pas du tout pourquoi on devrait justement voir en elle un étalon de référence constant, une instance ultime ; comme elle est elle-même irrationnelle, l'irrationnel, sous toutes, ses formes, peut revendiquer les mêmes droits qu'elle, à côté d'elle et avec elle.

Mais revenons à la théologie. Elle repose sur l'hypothèse, acceptée par la foi, que l'objet de la foi, c'est-à-dire son fondement même, est rationnel, et qu'il est même la raison elle-même. Donc il appartient à la foi de chercher à comprendre son fondement et sa teneur, et c'est justement cette entreprise que nous appelons théologie ; plus exactement, nous parlons de théologie quand cette entreprise a lieu sous une forme ordonnée et en suivant des règles bien fondées, admises d'un commun accord, que nous reconnaissons comme méthode. Cela signifie que la théologie prend à son compte la question fondamentale de la

philosophie grecque, avec laquelle l'esprit humain était entré dans une nouvelle étape de son histoire : la question de la vérité elle-même, de l'Être lui-même. Le théologien chrétien ne se borne pas à interpréter des textes, mais il cherche la Vérité elle-même et il regarde l'homme comme capable de vérité. J'estime donc juste la thèse de Martin Kriele suivant laquelle la théologie chrétienne, quand elle fonctionne bien, doit être considérée comme une force au service des « Lumières » (4).

A vrai dire, la problématique du concept des « Lumières » se présente aussitôt ici, une fois de plus. Car plus les Lumières ont progressé dans l'histoire, plus elles ont succombé à un rétrécissement du concept de raison : est rationnel ce qui est reproductible. Cela signifie que la raison devient positiviste. Elle se limite donc à ce qui peut, à tout moment, être présenté sous la forme d'une expérience ; mais la conséquence, c'est qu'elle renonce à la question initiale qui lui est propre, à la question : « Qu'est-ce que c'est ? », et elle la remplace par la question pragmatique : « Comment est-ce que cela fonctionne ? ». Autrement dit : sous la contrainte de ces mesures de précaution, la raison renonce à la question de la vérité et elle examine seulement celle de la « faisabilité ». Elle a ainsi abdiqué fondamentalement en tant que raison (5).

CEST exactement à ce point qu'en est arrivée l'évolution depuis quelque temps, et c'est là ce qui déchire l'Université de l'intérieur. Car l'Université était née parce que la foi déclarait que la recherche de la vérité était possible, et parce qu'elle obligeait à cette recherche qui, de son côté, exigeait ensuite une extension de son domaine dans toutes les directions de la connaissance humaine et donnait ainsi naissance aux différentes Facultés. Mais, dans la diversité de leurs objets, ces Facultés étaient toutes maintenues ensemble par leur ordonnancement commun à la question de la vérité, dont elles savaient que la possibilité ultime était sauvegardée dans la Faculté de théologie. Parce que le savoir humain reposait sur une unité ultime, les savants et ceux qui cherchaient à savoir pouvaient s'unir dans l'Universitas des enseignés et des enseignants. L'université est un produit du mandat donné à la raison inclus dans l'acte de foi chrétien ; là où cet ensemble se dissout complètement, il se produit obligatoirement une crise fondamentale de l'Université. Le premier stade d'une telle dissolution, c'est d'abord que la question de la vérité disparaît de l'Université en tant que

(4) *Op. cit.*, et cf. « Politische Aufklärung gegen neuen Dogmatismus ? Ein Oesprath mit Prof. M. Kriele », dans *Herder-Korrespondenz*, 34 (1980), 120-127.

(5) Cf. sur la problématique de la pensée scientifique moderne, K. Hubner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Fribourg, 1978. Un important essai de dépassement du positivisme se trouve dans K. Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972. Sur la rationalité et la religion, cf. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Fribourg, 1973. Le point de vue de la pensée positiviste a été récemment formulé avec une clarté cristalline par J. Monod, *op. cit.* Mais Monod a l'honnêteté de faire apparaître clairement l'impasse à laquelle en vient la pensée du fait de l'interdit dont il lui semble obligatoire de frapper certaines questions.

question non scientifique. L'Université tombe sous la loi du positivisme et devient alors un ensemble d'écoles spécialisées dans lesquelles les différentes spécialisations de la raison positiviste et de la pensée fonctionnelle sont développées à l'extrême.

Ce fut la situation de l'Université allemande depuis la fin de la guerre jusqu'en 1968. Dans cette situation, le seul point commun des différentes entreprises spécialisées est la limitation positiviste de la raison, l'interdiction de la question de la vérité. Vis à vis d'une telle position de l'Université, le concept d'« imbécialiste » (*Fachidiot*) n'est pas entièrement déplacé, parce que le principe fondamental positiviste oblige à la spécialisation positiviste et exclut, comme étrangère à la méthode, la question plus profonde de l'origine et de la destination du tout. Dès lors, non seulement l'explosion de 1968 n'était pas sans fondement, mais encore elle résultait inévitablement de la situation. L'idéologie marxiste, à partir des variantes de laquelle la critique fut menée, est la seule qui reste en fin de compte, contrairement à l'apparence, immanente au système (6). Car, en tant que matérialiste, elle rejette nécessairement le primat du *Logos* : au commencement il n'y a pas le *Logos*, mais l'Irrationnel : la raison elle-même, en tant qu'elle est un des produits du développement de l'irrationnel, est en dernier ressort quelque chose d'irrationnel. Autrement dit : les choses, en tant qu'irrationnelles, n'ont aucune vérité, mais seul l'homme peut faire la vérité ; celle-ci est une prise de position de l'homme, et cela veut dire en réalité : il n'y a pas de vérité. Il n'y a que des prises de position de l'homme, c'est-à-dire que la partialité nécessaire de la raison, qui connaît d'avance la contrainte de l'évolution des choses, précède cette évolution et l'élève au rang de liberté. A partir de ces prémisses, le positivisme peut être dépassé par des attributions de sens qui se laissent présenter comme morales, parce qu'elles vont au devant de la loi de l'évolution : c'est là-dessus que repose la fascination de ces positions et également l'infériorité obligatoire de toutes les argumentations bourgeoises qui persistent dans le positivisme. Mais le facteur qui, dans une telle construction, réunit les spécialisations et les élève de nouveau à l'*Universitas*, est la pression du Parti, et dès lors l'Université n'est pas rétablie comme un espace de liberté pour les « Lumières », mais elle est au contraire définitivement niée.

Revenons encore à la théologie. Si elle est assez naïve, dans une Université de conception positiviste, pour ne pas se borner à expliquer les conditions historiques dans lesquelles Jean a pu dire : « Au commencement était la raison », mais au contraire pour ajouter foi à cette phrase, pour la considérer comme une vérité et, à partir de là, pour chercher

(6) R. Spaemann, *Einsprüche : Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln, 1977, 8 : « Parmi les rôles qu'elle tient prêts, cette civilisation tient aussi prêt celui de l'opposition, de la critique et de la résistance qui modifie le système. Sa version officielle est aujourd'hui le marxisme. Son but n'est d'ailleurs en réalité rien d'autre que l'accomplissement de ce système fonctionnel de la réalité technique ».

elle-même la vérité, elle apparaît alors comme opposée au système et elle n'est plus en harmonie avec l'idée que se fait d'elle-même une université moderne. Alors on comprend aisément qu'elle s'aligne. C'est plus facile qu'on ne peut le croire quand on est situé à l'extérieur. La théologie peut, en effet, au lieu de chercher dans des textes pourvus d'autorité la Vérité elle-même, tout simplement éclairer les conditions historiques d'apparition de ces textes, essayer de reconstruire leur signification originelle par des méthodes historiques et la confronter de façon critique avec les interprétations apparues dans l'histoire de l'exégèse. Autrement dit, elle peut se replier dans une spécialisation parfaite et se montrer ainsi parfaitement à la hauteur du canon de la raison positiviste. Elle est dès lors seulement au niveau des autres sciences spécialisées et la tâche particulière qui, à l'origine, lui était assignée ainsi qu'à la philosophie n'est pas accomplie : la question de l'ensemble, au-dessus des spécialités, n'est plus posée maintenant. Dans une telle situation, on comprend que même des étudiants en théologie en viennent à se dégoûter de la pénible spécialisation de leurs maîtres, à voir davantage de vraie théologie dans le parti que prend la raison pour un monde futur meilleur que dans l'éclaircissement de sujets historiques et structurels, et à comprendre la théologie comme une science pratique, allant dans le sens d'une telle option pour un monde futur.

Le slogan caractéristique suivant lequel l'orthopraxie passe avant l'orthodoxie a ici son origine ce qui est vrai doit résulter d'une prise de position de l'homme, pour laquelle une philosophie pratique élabore les principes d'action. C'est pourquoi ce n'est pas un hasard si la révolte de 1968 en Allemagne est venue, dans une grande mesure, des Facultés de Théologie, parce que c'est dans ces Facultés que la crise de la spécialisation positiviste était ressentie le plus vivement et que la confessionnalité, dépouillée de sa revendication de vérité, pouvait se transposer sans peine dans la prise de parti, finalement toujours raisonnable, pour l'amélioration du monde.

Église et théologie

C'est ici que deviennent apparentes la transition de la théologie à la politique ainsi que l'origine interne de ce qu'on appelle la théologie politique. En même temps nous rencontrons le phénomène Église dont il n'a pas encore été explicitement question jusqu'ici. Il va de soi que l'Église, dans cette perspective, apparaît obligatoirement et uniquement comme un instrument destiné à faire obstacle à l'avenir, et où la question de la vérité est perçue soit comme une naïveté précritique, soit comme une illusion bourgeoise. Mais il est devenu également évident, au cours de nos réflexions, que dans le premier cas, l'homme est livré à des intérêts anonymes, dans le second à la contrainte du Parti, de sorte que ce reproche ne doit pas nous faire peur. Pour avoir au moins un aperçu de la notion que l'Église a d'elle-même, il nous faut une fois encore revenir

à notre point de départ, c'est-à-dire à la description de l'acte de foi du chrétien. Nous avons dit que la foi exige et suscite la raison, se conçoit comme espace vital de la raison, de sorte que la foi n'est pas authentique si elle ne conduit pas à une connaissance raisonnable au moins rudimentaire. Mais nous avons dit aussi que la raison, si elle anéantit la foi, supprime le sol sur lequel elle repose. Dans de telles affirmations, on ne suppose pas une raison abstraite, qui opérerait pour ainsi dire en l'absence de conditions historiques et sociales et qui planerait librement en n'importe quel temps ; une telle conception de la raison peut être critiquée à juste titre comme une fiction bourgeoise. On suppose bien plutôt que la raison a besoin de conditions de vie historiques et sociales, pour pouvoir être efficace en tant que raison. C'est pourquoi la communauté de foi appelée Église fait partie de la conception chrétienne de la foi et de la raison : l'Église est, à ce titre, l'espace vital où une vie conforme à la foi est possible comme fait communautaire, et elle est donc aussi la condition historique pour que la raison puisse poser la question rendue possible par la foi et soutenir sa revendication à la vérité. Cette question de la raison, d'une part ne peut être posée que comme une question communautaire, dans le contexte d'une communauté garantissant le caractère raisonnable de la raison ; d'autre part, elle doit être obligatoirement placée, justement par une telle communauté, sous la responsabilité personnelle de celui qui pose la question, et être portée par cette communauté (7).

Nous arrivons ainsi au problème central de cet exposé. Certains critiques d'une nouvelle droite opposent à l'Église le fait que sa relation à la science est structurellement la même, exactement, que celle du marxisme, c'est-à-dire liaison de la connaissance à la doctrine du Parti. La tension entre le magistère ecclésiastique et la science théologique a donc aujourd'hui deux points de départ différents. En ce qui concerne le premier, il y a une tension qui résulte de l'option pour un christianisme conçu comme le marxisme, ainsi que l'a formulé récemment Ernesto Cardenal qui voit aujourd'hui deux Églises. L'une est un instrument de libération et cherche, conformément aux impulsions humanistes du marxisme, à susciter la société à venir - le royaume de Dieu, pense Cardenal ; l'autre maintient la société jusqu'ici existante et a une position de réaction vis à vis de cette nouvelle Église. Ici la tension est moins une tension entre magistère et théologie qu'entre deux formes de réalisation de l'Église où, à vrai dire, le magistère apparaît, à un certain point de vue, comme le noyau de la conception réactionnaire. L'autre sorte de tension entre théologie et magistère repose sur la démarche de pensée décrite précédemment : le magistère apparaît comme une autorité de parti qui veut lier la science à une instance étrangère à la science, à l'orthodoxie de la ligne de son parti.

(7) Cf. J. Pieper, *Buchstabenübungen*, Munich, 1980, 32 s.

Que le magistère puisse en venir à être en danger de se comporter comme une autorité de parti, c'est indubitable. Mais qu'il soit cela structurellement et que, par suite, il soit nécessairement un instrument de contrainte de parti, étranger à la science, c'est ce qu'il faut contester. La différence entre la structure d'un parti constitué idéologiquement et celle de l'Église réside justement, en effet, dans la question de la vérité. Le matérialisme suppose, comme nous l'avons déjà vu, qu'au commencement il y a, non pas la raison, mais l'irrationnel, la matière. Par suite, la raison est le produit de l'irrationnel; la Vérité ne précède pas l'homme, mais résulte au contraire de sa prise de position. L'« orthodoxie » ne peut jamais être autre chose que le produit de l'orthopraxie, même si la théorie - projet doit courir en avant de la pratique. Autrement dit : la vérité prend naissance dans la prise de position du Parti et dépend totalement de celle-ci. Par contre, la conception fondamentale de la foi chrétienne est qu'au début il y a la raison et avec elle la vérité : elle présente de façon générale l'homme et la raison humaine comme capables de vérité. Vis à vis de la vérité, l'homme se comporte d'abord de façon essentiellement réceptive et non productive. La communauté de l'Église est à vrai dire requise comme condition historique pour l'activité de la raison, mais l'Église ne coïncide pas avec la vérité ; c'est au contraire elle-même qui est instituée par la vérité pour être l'espace de sa connaissance. La vérité reste ainsi essentiellement indépendante de l'Église, l'Église lui est ordonnée comme son instrument.

C'est pourquoi il y a ici un véritable « Et » : théologie *et* politique de l'Église, théologie *et* magistère de l'Église, comme des réalités ordonnées les unes aux autres. C'est pourquoi aussi c'est bien la fonction de l'Église de marquer la frontière au-delà de laquelle la théologie anéantit son propre espace vital, l'Église, et supprime ainsi dans la dialectique des Lumières les conditions des Lumières. Mais ce n'est pas sa fonction de prescrire à la théologie, au-delà de la structure fondamentale de la foi, son contenu et ses méthodes. Il faut admettre ceci : comme cette relation entre Église et théologie est étrangère aussi bien à la pensée positiviste qu'à la pensée marxiste, c'est-à-dire aux deux conceptions fondamentales d'aujourd'hui, le danger est très grand, de ces deux côtés, que l'on ne comprenne pas cette relation ; d'autre part, le contrepoint à ces deux positions modernes peut aussi contribuer à faire connaître seulement maintenant de façon authentique *ce* qu'il y a de particulier dans la position chrétienne.

Le concept de « politique de l'Église »

Nous en arrivons maintenant au dernier point de nos réflexions qui, après avoir éclairci ce qu'est la théologie et de qu'est l'Église, politiquement, par rapport à la théologie, essaie de décrire quels sont les rapports entre théologie et politique de l'Église. A vrai dire, il nous faut

cependant, au préalable, envisager encore plus clairement la relation de l'Église au domaine politique en général. Pour cela la parole du Christ reste fondamentale : « Donnez à Dieu ce qui est à Dieu, et à l'empereur ce qui est à l'empereur » (*Matthieu 22, 21*). Cette parole a inauguré une nouvelle période dans l'histoire des rapports entre politique et religion (8). Jusqu'alors, on admettait tout à fait généralement que c'est le politique lui-même qui est le sacré. Il est vrai que l'antiquité tardive connaît elle aussi des groupements de religion libre, ce qu'on appelle les associations de mystères, qui acquièrent leur force d'attraction aux dépens de la religion d'état décadente. Mais la tolérance à leur égard reposait sur l'hypothèse que l'État était reconnu comme détenteur d'une sacralité suprême. Il assure le caractère moralement obligatoire de ses lois, et donc la garantie humaine de son propre maintien, par le fait que ses lois, et dans celles-ci l'État lui-même, apparaissent comme l'expression d'une volonté sacrée, divine, et pas seulement humaine. Parce qu'elles sont divines, il faut qu'elles restent, pour les hommes, intangibles et absolument contraignantes.

Cette assimilation de la revendication de l'État sur l'homme à la revendication sacrée de la volonté divine elle-même a été réduite à néant par la parole de Jésus que nous avons citée. Celle-ci mettait en question toute la conception antique de l'État, et il est tout à fait compréhensible que l'État antique ait vu dans cette contestation de son caractère total une attaque des fondements de son existence qu'il punissait par la peine de mort. Si la parole de Jésus est valable, l'État romain, tel qu'il avait été jusque là, ne pouvait en fait plus subsister. Mais il faut dire en même temps que c'est justement cette séparation de l'autorité de l'État et de l'autorité sacrée, le nouveau dualisme qui réside en elle, qui constitue l'origine et le fondement permanent de l'idée occidentale de liberté. Car désormais il y a deux communautés ordonnées l'une à l'autre, mais non pas identiques, dont aucune n'a le caractère de la totalité. L'État n'est plus lui-même porteur d'une autorité religieuse pénétrant jusqu'au plus intime de la conscience, mais il renvoie, pour ce qui est de son fondement moral, au delà de lui-même, à une autre communauté. A son tour celle-ci, l'Église, se considère comme une instance morale ultime, mais qui repose sur l'appartenance volontaire, et elle s'autorise à donner des sanctions spirituelles, mais non pas civiles, justement parce qu'elle n'a pas le rang qui a été attribué d'un commun accord à l'État.

Ainsi chacune de ces communautés est limitée dans son rayon d'action, et c'est sur l'équilibre de cet ordonnancement que repose la liberté. Que cet équilibre ait été fréquemment troublé, que, au Moyen-Âge et au début des temps modernes, on en soit venu à une confusion de fait de l'État et de l'Église, qui falsifia la revendication de la foi à la vérité

(8) A propos de toute cette période, voir A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 3 tomes, Tübingue, 1959-1969, spécialement le t. 2 : *Die christliche Revolution* (1959).

en la transformant en contrainte et en caricature de l'objectif authentique, il n'est aucunement question de le contester. Mais, même aux sombres époques, l'ordre de la liberté, exprimé dans les témoignages fondamentaux de la foi, restait une instance contre la confusion de l'autorité civile et de la communauté de foi, instance à laquelle la conscience pouvait se référer et d'où pouvait provenir l'impulsion destinée à anéantir l'autorité totalitaire (9).

L'idée moderne de liberté est donc un produit légitime de l'espace vital chrétien ; elle ne pouvait absolument pas se développer ailleurs qu'en lui. Et il faut même ajouter : on ne peut absolument pas non plus la séparer de lui et la transporter dans n'importe quel système, comme on le voit très clairement aujourd'hui dans la renaissance de l'Islam : la tentative d'appliquer à des sociétés islamiques ce que l'on appelle des valeurs occidentales en les séparant de leur fondement chrétien méconnaît la logique historique à laquelle appartiennent les valeurs occidentales ; c'est pourquoi cette tentative, faite sous cette forme, était condamnée à l'échec. La construction de la société islamique est théocratique, donc moniste et non dualiste. Le dualisme, qui est la condition préalable de la liberté, suppose de son côté la logique chrétienne.

Cela signifie pratiquement : c'est seulement là où reste maintenue, sous une forme quelconque, la dualité de l'État et de l'Église, de l'autorité sacrée et de l'autorité politique, qu'est fournie la condition fondamentale de la liberté. Là où l'Église elle-même devient l'État, la liberté va à sa perte. Mais là où l'Église est supprimée en tant qu'instance publique et publiquement importante, la liberté s'effondre aussi, parce que là l'État réclame de nouveau pour lui seul le fondement du domaine moral. Dans le monde profane, post-chrétien, il est vrai qu'il ne le fait pas sous la forme d'une autorité sacrée, mais d'une autorité idéologique, c'est-à-dire que l'État devient le Parti, et comme, en face de lui, il ne peut plus y avoir d'instance indépendante, il devient lui-même de nouveau totalitaire. L'État idéologique est totalitaire ; et il devient obligatoirement idéologique si, en face de lui, il n'y a pas une autorité de la conscience libre et publiquement reconnue. Là où une telle dualité n'existe pas, la totalité, le système totalitaire est inévitable.

C'est ainsi qu'est définie la tâche fondamentale de la politique de l'Église, telle que je la conçois : elle doit avoir pour objectif de maintenir cet équilibre d'un système dualiste comme fondement de la liberté. C'est pourquoi l'Église doit obligatoirement intervenir dans des

questions de droit public et ne peut pas se borner à se retirer dans le domaine privé. Mais c'est pourquoi également il faut qu'elle prenne garde que l'État et l'Église restent séparés et que l'appartenance à l'Église conserve clairement son caractère facultatif.

Politique de l'Église et théologie

La relation entre politique de l'Église et théologie est également définie, dans sa ligne fondamentale, par ce qui précède. La politique de l'Église ne doit pas avoir simplement pour but la puissance de l'Église, ce qui peut justement, comme il a été dit, devenir contradictoire avec la véritable essence de l'Église et par suite aller à l'encontre du contenu moral de la politique de l'Église. Sa norme est bien plutôt la connaissance théologique, et non pas simplement la règle d'augmenter son influence et sa puissance. Au reste, il faut, d'après nos réflexions antérieures, que vis à vis de la théologie aussi elle prenne garde de conserver la structure dualiste : l'autorité ecclésiastique ne doit pas devenir, vis à vis de la théologie, le comité central du Parti qui contrôle l'idéologie en fonction de la stratégie de la prise du pouvoir. L'Église se conçoit bien plutôt, ainsi que nous l'avons établi, comme l'espace vital concret de la raison cherchant à découvrir le sens. Par suite, elle doit d'une part mettre en garde la raison contre une autonomie abstraite qui deviendrait fictive, mais elle doit d'autre part respecter la responsabilité propre de la raison conduisant sa recherche dans l'espace vital de la foi.

D'une manière analogue à celle du domaine de l'ordonnement de l'État et de l'Église, il s'agit ici aussi de maintenir la dualité comme structure fonctionnelle féconde. Il y a donc, d'une manière analogue, deux formes défectueuses fondamentales possibles. La première se présente si l'autorité ecclésiastique supprime l'autonomie de la théologie et lui laisse seulement la tâche de fournir des documents à l'appui de l'enseignement de l'Église : la théologie serait alors rabaissée à la fonction d'une idéologie de parti. Mais il y a également une autre forme défectueuse si la théologie anéantit l'Église ou ne l'accepte plus que comme organisation porteuse sans contenu spirituel. Elle ne reflète plus alors le fondement spirituel d'une communauté vivante ; son sujet, dans ce cas, n'est plus que la raison personnelle du chercheur isolé, et cela signifie, comme il a été déjà exposé, qu'elle devient soit positiviste, soit idéologique. Mais alors elle cesse d'exister en tant que théologie ; autrement dit, lorsqu'elle se rend entièrement autonome, elle ne parvient pas à un degré supérieur, mais elle aboutit à sa propre destruction en tant que théologie. Lorsqu'une des deux voix, celle de l'autorité ecclésiastique ou celle de la théologie, perd son autonomie, l'autre partie perd également sa valeur essentielle.

(9) Au sujet des modèles et des problèmes de l'évolution historique, on trouve une contribution importante chez U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart, 1970, et des textes chez H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich, 1961.

CETTE relation particulière d'ordonnement est traduite dans les concordats par la figure juridique du « *Nihil obstat* » l'évêque, en tant que représentant de l'autorité ecclésiastique, ne prend pas positivement part au choix du titulaire de la chaire d'enseignement, mais il a la fonction négative d'un droit de *veto*, grâce à quoi la liberté de la théologie d'une part, son lien avec l'Église d'autre part, sont exprimés, à mon avis, de façon tout à fait appropriée. Si ce que j'ai dit au début sur l'importance de la théologie pour l'existence de l'Université est exact, et si la théologie de son côté ne peut pas être sans lien avec l'Église, alors un tel ordre des choses est utile aussi, en fin de compte, à l'Université comme telle dans son ensemble. Cette relation de tension, du fait de son essence, sera toujours critique. Mais aussi longtemps qu'elle est critique, elle est également vivante ; c'est cette vitalité critique qui est en jeu dans l'ordonnement de la politique de l'Église et de la théologie.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)
(titre original : « Theologie und Kirchenpolitik »)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Bonn, puis de dogmatique à Münster, Tubingue et Ratisbonne. Expert à Vatican II. Nommé membre de la Commission théologique internationale en 1969. Cardinal-archevêque de Munich depuis 1977. Membre de la rédaction allemande de *Communio*. Dernière publication en français: *La mort et l'au-delà* (*Court traité d'espérance chrétienne*), coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979.

(Souscrivez un abonnement de soutien à Communio)

John S. MADDUX

Tolkien : du bon usage des autres mondes

Dieu peut se dire dans toutes les langues, dans tous les langages et dans tous les styles. Il n'y a pas de raison que la fiction soit exclue de cette symphonie — sans pour autant qu'elle cesse d'obéir à ses propres lois, qui l'empêchent de verser dans la platitude de l'oeuvre à thèse.

L'oeuvre de J.R.R. Tolkien (1892-1973) le montre bien. Elle reste assez peu connue en France. Son auteur : un érudit amoureux des mots, professeur de littératures anglaise et celtique à Oxford. Parmi ses amis, C.S. Lewis, peut-être un peu moins méconnu que lui sous nos climats. Une oeuvre maîtresse : Le Seigneur des Anneaux, immense épopée romanesque en trois volumes (1951), autour de laquelle se groupent plusieurs oeuvres, dont Bilbo le hobbit (1936) et The Silmarillion (1977, posthume). Traduite en plus de quinze langues, l'oeuvre centrale connaît, en particulier dans les pays de langue anglaise, un succès sans équivalent, et dans tous les milieux. Une traduction la met à la portée du public de langue française ().*

*Tolkien était un catholique convaincu et fervent. Et il a dit que son oeuvre répondait à un souci théologique (**). Or, si cette préoccupation est manifeste dans The Silmarillion, sorte de saga cosmogonique qui mentionne un Créateur et des anges, le monde dans lequel se déroule l'oeuvre principale semble vide de Dieu, qui n'y est ni prié, ni même nommé. Comment comprendre ce paradoxe ?*

R.B.

(*) Traduction de F. Ledoux, chez Christian Bourgois, Paris, 1972-1973, puis réédité en collection de poche. On a pu voir le dessin animé, d'ailleurs assez confus, qui a été tiré de la première moitié de l'oeuvre.

(**) Cf. H. Carpenter, Tolkien : a biography, Ballantine Books, New-York, 1978 (originellement : Allen and Unwin, Londres, 1977), 102 s.

Tolkien : du bon usage des autres mondes

LE *Seigneur des Anneaux* nous confronte au paradoxe d'une oeuvre de valeur bâtie sur une base futile : l'idée qu'un écrivain doit se consacrer à créer des « mondes seconds », des univers totalement imaginaires, aussi logiques et variés que le monde réel, mais aussi différents de lui que possible. La Terre du Milieu de Tolkien, invention extrêmement élaborée, est le meilleur exemple de ce genre de « création parallèle ». Il ne s'agit pas d'une simple toile de fond pour un récit d'aventures, mais, en un sens, de l'histoire elle-même, puisque les héros ne se lancent dans leur grande aventure que pour sauver la Terre du Milieu. Il n'est pas étonnant qu'ils veuillent la protéger à tout prix : la Terre du Milieu contient tant de merveilles et de beautés, décrites avec ravissement par l'auteur, qu'il nous arrive souvent de presque oublier le désastre qui la menace. Peu de lecteurs se refuseront à reconnaître en ce roman d'aventures de Tolkien, centré sur cet univers imaginaire, une oeuvre extraordinaire et particulièrement savoureuse ; malheureusement, ceux qui sont peu ou prou sensibles à son charme ont tendance à y voir également un ouvrage de valeur. Les terres décrites ne sont pas les nôtres ; la plupart des créatures qui les peuplent, le héros lui-même, ne sont pas humains ; le combat relaté — une quête épique —, impossible dans la vie réelle ; l'objet de cette quête, les obstacles qui se dressent, et les conséquences d'un échec, impensables dans notre monde. Et cependant Tolkien réussit non seulement à éveiller notre intérêt, mais même à nous émouvoir ; et non seulement à nous émouvoir, mais à nous donner l'impression que nous avons assisté à une action vraiment importante.

Comment fait-il pour conférer à ce monde, à cette action — on ne peut vraiment séparer les deux —, une telle importance ? Si nous ne sommes pas prêts à accepter ce qui paraît être la propre conviction de Tolkien, à savoir que fabriquer des mondes seconds est purement et simplement l'activité la plus élevée de l'artiste (1), alors nous nous trouvons confrontés à un problème. Pourquoi ce monde imaginaire *particulier* semble-t-il mériter notre attention ? Ce n'est certainement pas parce que Tolkien attacherait un symbolisme religieux évident à l'action. Il détestait toute allégorie ou autre genre littéraire qui eût cherché à imposer sa signification au lecteur. Plus encore, on s'aperçoit, en lisant le *Seigneur des Anneaux*, qu'il détestait toute expression évidente de religion. Les habitants de l'Entre-Deux-Mondes paraissent admettre un Créateur, mais ils ne s'y réfèrent qu'avec beaucoup de réticence (2). S'ils reconnaissent le Dieu unique, leurs pensées ne se tournent pas naturellement dans sa direction. Ce n'est pas tant un monde *déserté* par Dieu qu'un monde où Il se contente de rester la plupart du temps à l'arrière-plan ; et ni le narrateur ni les personnages ne montrent le moindre empressement pour L'amener au premier plan. Ainsi, contrairement à ces autres chrétiens que sont C.S. Lewis et Charles Williams, Tolkien se refuse à tempérer la « futilité » de sa vision imaginaire par une signification indubitablement théologique (qu'elle soit claire ou obscure). Il nous

(1) « On Fairy-Stories », dans *Tree and Leaf*, Londres, Allen and Unwin, 1964, p. 47. Toutes les références données dans le corps de l'article renvoient à cet essai.

(2) En fait, on ne trouve qu'une seule référence, dans un appendice au dernier tome, l'« Histoire d'Aragorn et d'Arwen ».

prive donc de toute passerelle susceptible de nous faciliter le passage de son monde imaginaire à celui dans lequel nous vivons.

COMMENT résoudre cette énigme ? Au premier plan du *Seigneur des Anneaux* se trouve le monde second de Tolkien ; l'action elle-même lui est inextricablement liée ; elle est inconcevable partout ailleurs qu'en cette Terre du Milieu. En termes clairs, si nous voulons reconnaître le moindre sérieux ou la moindre profondeur à l'oeuvre, ce ne peut être qu'en liaison avec cette unité futile, imaginaire, l'action-impossible-se-déroulant-dans-ce-monde-impossible.

En réalité, Tolkien a bien une vision personnelle des choses, et c'est une vision spécifiquement religieuse. Mais il nous est impossible d'y accéder directement ; elle est enracinée trop profondément dans la Terre du Milieu. Ou peut-être y sommes-nous confrontés trop directement pour en avoir vraiment conscience. Elle se présente à nous comme une partie de notre expérience de ce monde nouveau. D'où l'impression, à une lecture superficielle, de l'absence de toute intention sérieuse dans le *Seigneur des Anneaux* : en le lisant, nous n'avons conscience que de la Terre du Milieu, et non d'une présence en train de décrypter pesamment pour nous cette Terre du Milieu. D'où également le pouvoir étrange de cette oeuvre ; nous acceptons sans discussion tout ce que Tolkien nous dit de ce monde, et nous avons l'impression d'avoir été amenés à le connaître de notre propre chef. Les idées de l'auteur (quelles qu'elles puissent être) nous imprègnent de l'autorité de l'expérience directe, plutôt qu'elles ne nous traduisent l'interprétation de notre propre monde et de son ambiguïté par un homme, nécessairement faillible (3).

Il ne peut donc être question de chercher à atteindre le « message » de Tolkien en allant au-delà de la Terre du Milieu. Pour appréhender sa vision des choses, y compris celle de notre propre monde, il nous faut d'abord préciser l'« heccécité » de sa nouvelle création, en d'autres termes la voir telle qu'elle est, et non comme une imitation de ce que nous connaissons déjà. Alors, la Terre du Milieu a une saveur très particulière, inoubliable lorsqu'on y a goûté. Ceci me semble dû, avant tout, à trois qualités distinctes. Toutes trois forment une partie du tissu du monde imaginaire de Tolkien, bien que deux d'entre elles apparaissent surtout dans l'action ; j'y reviendrai par la suite. L'autre est peut-être plus frappante au début, bien qu'elle ne soit qu'indirectement liée à l'action. C'est cet état ou qualité, que Tolkien appelle ailleurs « Féerie » (*Faëriel*, qui vient sans doute spontanément à l'esprit de la plupart des lecteurs lorsqu'ils pensent à ce roman d'aventures.

(4) Certes, tout écrivain moderne essaie, soit d'intégrer à l'histoire le sens dont elle est porteuse, soit de permettre à ce sens de se dégager tout seul de ce qu'il raconte ou, mieux encore, d'y rester implicite. Mais tant qu'il imite la création primaire, tout ce qu'il a à dire (quelle que soit sa puissance d'expression, ou l'étroitesse du lien qui unit cette intention à la narration) apparaîtra selon toute vraisemblance comme une *interprétation* de ce monde primaire. En revanche, celui qui crée un univers secondaire, s'il a bien fait son travail, apparaîtra non comme quelqu'un qui interprète, mais comme quelqu'un qui se contente de présenter. Avec Tolkien, la technique (si je puis l'appeler ainsi) de la création parallèle répond en *même* temps à une autre intention : elle permet à l'auteur, non seulement de présenter ses idées avec la force de, l'expérience vécue, mais aussi, paradoxalement, de rendre avec beaucoup de force certains aspects de notre expérience en *ce* monde, et à vrai dire, des parties de notre expérience qu'on

DANS son essai *Sur les contes de fées*, Tolkien parle longuement de l'imagination et de la création parallèle. La fonction la plus élevée de l'artiste littéraire, y apprenons-nous, est de créer des mondes secondaires. De prime abord, on penserait qu'il pourrait y avoir toutes sortes de ces mondes de fiction, dans la mesure où ils combindraient des éléments réels et imaginaires pour donner naissance à une totalité originale et cohérente. Le caractère de ces mondes pourrait être aussi différent que le jour et la nuit. Mais on s'aperçoit, par la suite, que pour Tolkien il n'y a en fait qu'un seul type de monde imaginaire qui vaille la peine qu'on en parle ou qu'on tente de le créer : celui qui nous réveille ou nous fait prendre conscience de la « Féerie ». Qu'est donc la « Féerie » ? Tolkien n'essaie pas de la définir. Elle comprend, cela est sûr, les créatures et les situations que l'on associe aux contes de fées : des êtres surnaturels de l'espèce « intermédiaire », des animaux dotés de la parole, des talismans, des métamorphoses, des quêtes aventureuses, etc. Et Tolkien la caractérise de façon plus générale. Il insiste surtout sur le fait que la « Féerie » est faite du Désirable Impossible : ce à quoi nous aspirons tous et ne pouvons atteindre en ce monde. Un bon conte de fée éveille le désir, « *il le comble tout en l'aiguillonnant souvent jusqu'à la limite du supportable* » (p. 40). L'immortalité, la capacité de voler, de devenir un animal, de converser avec les animaux — autant de motifs qui impliquent un dépassement des limites de l'existence humaine, et dans la mesure où un auteur nous amène à y croire comme faisant partie de son monde imaginaire, il nous console de nos frustrations et, en même temps, éveille notre désir.

De quoi exactement la « Féerie » — ou les histoires qui montrent la « Féerie » en train d'empiéter sur notre monde normal — nous console-t-elle ? Des conséquences de la chute, et en particulier de notre éloignement et de notre incompréhension de la Nature qui en découlent. La « Féerie » n'est pas le pur Surnaturel. Bien sûr, elle ne fait pas partie de notre existence ordinaire ; mais loin de nous éloigner de ce monde, elle nous rapproche du cœur même du monde. C'est bien l'effet que les créatures féeriques de Tolkien ont sur nous ; elles annoncent quelque chose au-delà de la Terre du Milieu, mais jamais directement un monde surnaturel tout à fait séparé ; en outre, malgré toute leur étrangeté, elles semblent en union plus intime avec les œuvres de la Nature que les habitants entièrement « naturels » de la Terre du Milieu (4). Dans un sens négatif, la « Féerie » et les contes de fées renvoient ainsi au monde réel : en nous rappelant ce que nous n'avons pas, dans notre monde actuel d'existence ; en nous rapprochant (ou en nous donnant l'impression que l'on nous a rapprochés) de la vie intime de la Nature ; et aussi en nous offrant une nouvelle approche de la Nature (5).

Ce que l'on attend en général des contes de fées, dans la vision de Tolkien, le *Seigneur des Anneaux* le réalise merveilleusement. C'est comme si Tolkien avait

(4) Les elfes, chez Tolkien, sont immortels (sauf cas de mort violente), mais leur immortalité ne fait qu'une avec celle de la terre elle-même. Bien qu'ils soient en tous points plus parfaits que les hommes, qui sont mortels, ils sont cependant (comme on peut le déduire de vagues allusions) exclus de la destinée spirituelle supérieure qui est le privilège de l'homme, en raison même de l'étroitesse du lien qui les unit au monde.

(5) Les contes de fées, dit Tolkien, « traitent en grande partie de choses simples et fondamentales, sur lesquelles le fantastique n'a pas de prise, mais ces choses naïves reçoivent d'un tel contexte une lumière plus vive » (p. 59).

donné corps à tout le potentiel caché du genre dans ce seul ouvrage ; car je ne pense pas qu'aucun conte antérieur ait réussi à nous rapprocher de la « Féerie » d'une façon aussi intense. De ce point de vue, l'histoire est une longue série d'aperçus, tantôt brefs, tantôt plus longs, tantôt indistincts, tantôt plus intenses, d'un Autre Monde merveilleux. A chacune de ces visions fugaces, nous pensons avoir gagné une entrée pour le royaume caché ; mais découvrons bientôt qu'aucun de nos pas ne nous fait jamais franchir le seuil. Toute vision fugitive, toute confrontation partielle avec cet autre monde ou cet autre état provoque un sentiment complexe et presque douloureux d'émerveillement et de joie. Il s'y mêle la surprise de voir que des choses d'une telle beauté et d'une telle puissance existent ; le ravissement d'avoir, apparemment, été autorisé à pénétrer dans un sanctuaire secret de la Nature ; et en même temps de la nostalgie et du regret, car ces visions sont brèves et incomplètes. Non seulement l'intrigue, mais aussi la géographie même et l'histoire de la Terre du Milieu sont là pour veiller à ce que la « Féerie » demeure à jamais hors de notre portée : l'intrigue, parce que les héros n'ont jamais le temps (à ce qu'il paraît) de jouir pleinement des merveilles et des joies qu'ils rencontrent, toujours bousculés par l'urgence de leur mission ; la géographie, parce que les enclaves de la « Féerie » dans lesquelles ils sont autorisés à pénétrer, au cours de leur voyage, alors qu'elles semblent contenir le cœur même du mystère, s'avèrent être de simples avant-postes du vrai Royaume Béni, qui se trouve non seulement au-delà des rivages de la Terre du Milieu mais depuis longtemps « sorti des cercles du monde et absolument inaccessible ; l'histoire, parce que les quelques traces de la « Féerie » qui demeurent dans l'Entre-Deux-Mondes sont en train de s'effacer depuis de longs siècles : la période de l'ascendance elfe était le Premier Âge, alors que nous nous trouvons tout à la fin du Troisième Âge, et bientôt le dernier des Elfes se retirera à l'Ouest, avec tous les souvenirs d'un temps où la « Féerie » et le monde des hommes s'interpénétraient. C'est grâce à une chance incroyable que nous, qui, comme les héros, sommes des mortels, pouvons saisir la vision la plus fugace de cet autre monde en train de glisser dans le passé.

A l'aide de ces différents moyens, Tolkien nous fait sentir que nous avons été proches, très proches, de cette chose infiniment désirable, la « Féerie », et que cependant nous n'y avons jamais vraiment accès. En lisant le *Seigneur des Anneaux*, nous faisons l'expérience, au suprême degré, à la fois de la joie de la « Féerie » (du sentiment que nos yeux blasés nous trompent et que le monde est en fait une course inépuisable de beautés et de surprises, l'une de ces « surprises » étant la possibilité d'une vie inimaginable d'harmonie avec la Nature), et de la souffrance de la « Féerie », lorsque nous comprenons que tout ceci est à jamais hors de portée, qu'un abîme nous sépare du cœur créateur du monde.

Il est impossible d'accorder un sens *théologique* à cet aspect de l'ouvrage de Tolkien, sinon pour dire qu'en rapprochant ainsi le Royaume Béni, mais sans que nous puissions totalement l'atteindre, il éveille des sentiments comme ceux que nous éprouverions pour le paradis terrestre originel, si jamais nous avions l'occasion d'y penser. Il nous convainc que ce royaume auquel nous aspirons existe, si semblable à notre monde quotidien, et cependant si différent, tellement au-delà de ce que nous pouvons imaginer, et cependant tellement satisfaisant pour elle, et ainsi il suscite notre émerveillement et notre désir ; il nous transperce en même temps de regret, en mettant en évidence notre exclusion irrévocable de ce royaume. Il n'entre pas le moindre signe de désespoir dans ce regret, pour la simple raison que la « Féerie » (au contraire du Paradis Terrestre)

fait, elle aussi, partie du même monde que nous ; mais sa perte n'en est pas moins irréparable et absolue.

Alors, avec la « Féerie » si proche et cependant hors d'atteinte, nous tenons l'un des « principes premiers » de l'Entre-Deux-Mondes : un trait marquant de tous les contes de fées, sans doute, mais nulle part aussi pleinement exprimé qu'ici. Sa proximité tentante et son inaccessibilité forment une toile de fond pour tout ce qui se passe dans le conte. Ce qui « se passe », dans l'intervalle, nous révèle deux autres aspects de l'Entre-Deux-Mondes. L'un d'eux est en continuité, pourrait-on dire, avec le principe de la « Féerie » ; l'autre contraste violemment avec elle.

APRÈS la « Féerie » elle-même, le trait le plus marquant de l'histoire est qu'elle se termine bien. Étant donné sa façon de voir les contes de fées, il était difficile à Tolkien de terminer d'une autre façon. Pratiquement la seule remarque *structurale* qu'il émet sur ce genre littéraire est que ces contes doivent se terminer par une « *euclatastrophe* » ou dénouement heureux, soudain et inattendu. La joie liée au dénouement, écrit l'auteur, « *est une grâce soudaine et miraculeuse : on ne peut jamais compter qu'elle se reproduise une seconde fois. Elle ne nie pas l'existence de la dyscatastrophe, de la souffrance et de l'échec : cette éventualité est nécessaire pour éprouver la joie de la libération ; elle refuse (face à l'évidence, parfois) la défaite universelle finale et, en cela, elle est « Evangile », en ce sens qu'elle donne une vision éphémère de la Joie, la Joie qui franchit les murailles du monde, poignante comme la douleur* » (p. 68).

Dans le *Seigneur des Anneaux*; la fin heureuse, à laquelle pourtant nous aspirons, nous surprend en fait comme si elle était absolument invraisemblable : parce que les obstacles sont si énormes, les forces du mal si puissantes et les champions du bien si faibles, parce que tant de malheurs réels se sont dressés le long du chemin, et pour bien d'autres raisons encore. La joie de cette fin heureuse est donc particulièrement intense, pas simplement parce que le destin de tout un monde était en jeu, mais aussi parce que ce dénouement propice, résultat des efforts de beaucoup, apparaît néanmoins comme un don. Il aurait aussi bien pu ne pas se produire.

Alors pourquoi donc apparaît-il comme une conclusion naturelle et adaptée à l'histoire ? Pourquoi, étant donné son caractère fortuit, ne semble-t-il pas « arrangé », mais se présente-t-il, au contraire, comme une sorte de nécessité ? On trouve la réponse dans la nature du monde créé par Tolkien et en lequel il nous fait croire. En même temps que des dangers réels et de réelles souffrances, le *Seigneur des Anneaux* contient d'autres événements heureux de moindre importance qui laissent présager l'*euclatastrophe* finale. Ils sont toujours inattendus, en ce sens qu'ils se présentent, tant aux héros qu'au lecteur, comme une surprise; mais ils n'ont rien d'arbitraire ou d'improbable dans le sens le plus strict, car l'auteur les a amenés peu à peu par une chaîne d'événements probables qu'il nous a tenus cachés jusqu'au dernier moment. L'auteur a si souvent recours à ce procédé, et à tant de niveaux différents, que nous commençons à croire que d'abord ces retournements de situation sont vraiment des surprises (il n'était pas nécessaire qu'ils se produisissent, et nous ne pouvions pas compter sur eux) et qu'ensuite ils ne bousculent jamais l'ordre de ce monde,

mais, au contraire, ils en naissent. Le monde que les *hobbits* (6) de Tolkien apprennent à connaître est un monde susceptible, lorsqu'ils s'y attendent le moins, de leur apporter assistance, réconfort et joie.

Le lien, dans l'univers de Tolkien, entre le principe de l'*euclatastrophe* et celui de la « Féerie » est suffisamment clair. L'un et l'autre, en un sens, sont imprévisibles ; l'un et l'autre font naître la joie ; l'un et l'autre semblent nous révéler la face cachée du monde, beaucoup plus attirante que le triste aspect qui nous est familier ou de la franche hostilité qu'il revêt en général. A ces deux niveaux très différents : les îlots fuyants de la « Féerie », que beaucoup ignorent, et aussi le cours quotidien des événements, l'univers de Tolkien nous surprend par sa bonté insoupçonnée ; et à la longue nous nous attendons à ce genre de surprise. Cela fait partie de l'ordre des choses. C'est pourquoi l'heureux dénouement, tout imprévu qu'il paraisse, s'accorde parfaitement à ce que nous découvrons peu à peu de la Terre du Milieu et, dans son invraisemblance même, s'il n'est pas inévitable, du moins est-il parfaitement approprié.

A qui, ou à quoi, ces événements heureux sont-ils dûs ? Ne naissent-ils que de la Terre du Milieu, par une sorte de loi interne ? Au fur et à mesure que nous avançons dans notre lecture, très progressivement, nous commençons à soupçonner qu'il y a quelqu'un ou quelque chose à l'arrière-plan, qui ne dirige pas les choses à proprement parler (le mot serait trop fort), mais dont les intentions néanmoins se réalisent au fil des événements et peuvent obscurément y être pressenties. A de très rares intervalles, seulement deux ou trois fois en tout (bien que toujours aux moments critiques), un héros suggérera que les choses devaient évoluer d'une certaine façon ou que tel ou tel acteur du drame devait jouer un certain rôle. Et l'on ne peut se défaire de l'impression que Frodo, le porteur de l'Anneau, aussi indigne qu'il puisse paraître tant à lui-même qu'à nous, lecteurs, a été spécialement choisi pour le rôle qu'il joue. La Providence ici est à l'oeuvre, pourrait-on dire ; mais il faut faire attention de ne pas exagérer. C'est une « Providence » extraordinairement discrète. Elle s'impose si peu à notre conscience ou à celle des héros qu'en fait on la distingue à peine de la Terre du Milieu elle-même, de ce monde que Tolkien met devant nous, ou du moins de l'*expérience* de la Terre du Milieu que nous acquérons tout au long de notre lecture. Nous n'avons guère conscience que du fait même de ce monde étrange ; de ce fait que, en lui, certaines tâches particulièrement urgentes incombent à des personnes qui, malgré toute leur bonne volonté, ne sont pas du tout à la hauteur ; et de ce fait qu'en quelque sorte, au-delà de tout espoir, ces tâches sont accomplies. Tout ceci est cohérent, de sorte que l'évolution favorable et inattendue des choses paraît être plus liée à la nature même de la Terre du Milieu que due à une intervention quelconque de l'extérieur.

VOICI pour la seconde caractéristique fondamentale du monde imaginaire de Tolkien. La troisième, elle aussi, apparaît dans l'« action » du conte — j'entends par là la quête épique au sein de la Terre du Milieu à laquelle elle se trouve si intimement liée. Frodon le « hobbit » est investi de la mission de porter l'Anneau Unique du Pouvoir, que le hasard lui a

(6) Les *hobbits* sont l'une des races inventées par Tolkien. Ils ont à peu près la moitié de la taille d'un homme, et s'en distinguent par d'autres traits, principalement par leur goût des plaisirs simples, mais pas du tout par de quelconques pouvoirs magiques. En fait, ils sont, de toutes les races de la Terre du Milieu, celle dont on peut le moins attendre qu'elle produise des héros d'épopée. Leurs principales vertus sont un courage lent à s'enflammer, et une capacité, une fois « sous pression », à ne pas « lâcher le morceau ».

confié, pendant des lieues et à travers de nombreux dangers jusqu'au feu où il a été forgé il y a bien longtemps et où seulement il peut être détruit. Malheureusement ce foyer, le *Mont Destin*, est au cœur du royaume de Sauron, le Seigneur des Ténèbres, qui a forgé l'anneau au cours du Deuxième Âge pour s'assurer la domination de la Terre du Milieu et qui serait enchanté de le reprendre. Pendant une partie de son voyage, Frodon est aidé par des guides efficaces ; mais ensuite il doit ne plus compter que sur ses propres ressources. Tandis qu'il cherche sa route, d'autres personnages poursuivent des tâches parallèles, et la Terre du Milieu tout entière est bouleversée par la « guerre de l'Anneau », vaste conflit qui oppose les races alliées (elfes, nains et hommes) aux forces de Sauron. Le principal pôle d'intérêt, cependant, reste toujours Frodon et sa mission, car s'il échoue et que Sauron reprend l'anneau, la puissance du Seigneur des Ténèbres sera absolue.

Mais, fait étrange, malgré ces qualités essentielles de la Terre du Milieu dont j'ai déjà parlé, la « Féerie » et *l'eucatastrophe*, l'histoire elle-même (jusqu'à la victoire finale) est désespérément sombre. La mission de Frodon échouera presque sûrement : et les conséquences de cet échec, pour Frodon, pour ses compagnons, et pour la Terre du Milieu, sont trop terribles pour qu'on puisse même les envisager. La conscience du danger, du destin plutôt — ce vers quoi les héros se dirigent tout au long de l'histoire, et non ce qu'ils fuient — ne disparaît jamais. Les intermèdes fugaces, presque accidentels, de joie, d'émerveillement et de ravissement ne nous en font qu'en prendre davantage conscience. Plus encore, les nombreuses petites victoires tout au long de la route, sources temporaires de soulagement ou d'espoir, peuvent aussi bien être considérées comme des défaites ; car chaque obstacle surmonté rapproche encore les héros du destin qui les attend. L'auteur ne cesse de faire peser sur nous les difficultés de l'entreprise : la puissance, la ruse et la méchanceté de l'Ennemi ; les dangers des bêtes sauvages, de la guerre, de la trahison ; la faiblesse des adversaires de Sauron et leur manque d'unité ; les complexités de cette guerre aux nombreux théâtres d'action, que personne ne peut maîtriser. Les plus sages des alliés ne peuvent rien prévoir et se trouvent souvent désorientés.

Le véritable héros, Frodon, qui a la tâche la plus difficile, est naturellement beaucoup moins bien équipé qu'eux pour faire face à l'Ennemi. Conscientieux, sage à sa façon, certainement moins provincial que d'autres de sa race, il est tout à fait conscient qu'il a été choisi pour mener à bien cette mission ; mais il a sans cesse la douloureuse conscience de ses insuffisances. A trois reprises au moins, à certains moments critiques de l'histoire (et Tolkien fait tout ce qu'il peut pour souligner leur importance), Frodon doit faire — ou renouveler — le choix d'accepter le fardeau de l'Anneau ; à chaque fois, cela implique qu'il s'abandonne à l'incertitude. Le choix est toujours difficile, mais une fois fait, il ne simplifie pas sa vie. Bien plus, il amène toujours dans son sillage une foule de choix secondaires : par quels sentiers apportera-t-il l'anneau jusqu'au lieu de sa destruction ? Ira-t-il seul, ou avec des compagnons ; et quel compagnon ? A quels dangers va-t-il se heurter tout au long du chemin, et comment peut-il s'y préparer ? Le pis de tout, que fera-t-il lorsqu'il atteindra la terre de l'Ennemi, à supposer qu'il y arrive jamais ?

Le conte éclaire ainsi d'une façon extraordinaire ces deux choses : le choix difficile mais nécessaire d'un but lointain, et les ténèbres ou le sentiment d'impuissance où est plongé ensuite celui qui a choisi ce but. En fait, le *Seigneur des Anneaux* n'est une histoire d'aventures que dans sa forme extérieure. A la surface, c'est la description d'une lutte cosmique entre le bien et le mal ; au milieu

de tout ceci, cependant, le point important, c'est la nature ou l'expérience du choix : le choix dans sa forme la plus extrême ou la plus inconfortable, à savoir tel qu'il apparaît lorsque nous sommes le plus douloureusement conscients de notre liberté. Notre liberté ne se présente-t-elle pas à nous à certains moments exactement comme celle de Frodon se présente à lui (7) ? Nous avons conscience, à certains moments, d'être appelés à une haute destinée (disons, au salut ; ou, à un niveau inférieur, à tout but lointain et difficile à atteindre), une destinée que, selon toutes apparences, nous avons à accomplir. Comme il serait facile de n'avoir qu'à souhaiter ce que Dieu a prévu pour nous ! Malheureusement, il nous faut aussi, en quelque sorte, nous débrouiller pour devenir ce que Dieu a prévu. Nous pouvons être tentés de ne pas « choisir » du tout notre destinée, sous prétexte que nous n'avons pas les moyens de l'accomplir. En répondant librement à l'appel, cependant, nous apprenons rapidement que l'incertitude, un sentiment d'impuissance, et la redoutable possibilité de l'échec accompagnent nécessairement la liberté dans cette vie. Tant que nous tenons à exercer notre liberté par le choix, nous ne nous en débarrasserons pas. Il me semble que l'histoire de Frodon exprime parfaitement cette expérience et, en ce sens, c'est une œuvre d'un très grand réalisme, inégalée dans sa façon d'évoquer le caractère douloureusement incertain de notre existence. La lecture du *Seigneur des Anneaux* nous fait revivre ces moments où notre liberté ne semble pas pouvoir être distinguée de la conscience de notre ignorance, de nos incapacités, de notre solitude, et d'une certaine « résistance » du monde à nos désirs (8).

A Frodon, qui persévère dans sa liberté, la Terre du Milieu révèle son troisième aspect menaçant. Ce n'est pas une simple projection de sa part. Les risques combinés d'échec que le monde immense place entre Frodon et l'accomplissement de sa tâche apparaissent presque comme une force hostile unique, dont Sauron lui-même n'est qu'un élément ; tout au long de la progression de son voyage, nous acquérons de plus en plus la conviction que cette force l'emportera. Cette prévision de l'échec que le héros vit avec tous ses compagnons devient ainsi une qualité fondamentale du monde de Tolkien, pas moins omniprésente que la possibilité d'heureux retournements ou de rencontres avec la « Féerie ».

Il est naturellement étonnant que ces trois éléments co-existent plus ou moins sur le même plan. L'auteur n'accentue pas l'un au point d'obscurcir les autres ; et il n'essaie pas non plus de les réconcilier. Nous ne voyons là, cependant,

(7) Cf. W.H. Auden, «The Quest Hero », dans *Texas Quarterly*, 4 (1962), 81-93, repris dans Neil D. Isaacs et Rose H. Zimbaro, éd., *Tolkien and the Critics*, Notre Dame Press, 1968, 40-61.

(8) D'autres œuvres de fiction nous montrent des héros hésitant devant les choix qu'ils doivent faire ; mais l'épopée romanesque de Tolkien est unique en ce qu'elle semble reproduire l'expérience même d'un choix auquel on est obligé. Paradoxalement, ce réalisme très remarquable repose en partie sur le procédé de l'univers second. Les dilemmes de Frodon nous engagent parce qu'ils impliquent le sort d'un univers entier, un univers auquel nous en sommes venus à « croire ». Dans le monde réel, une telle quête serait inconcevable ou incroyable, frivole même, au contraire de ce qui est le cas dans la Terre du Milieu ; mais aucune quête de « moindre » importance, c'est-à-dire telle qu'elle pourrait avoir lieu dans notre monde, ne pourrait fixer notre attention d'une manière exactement identique. Cependant, puisque nous acceptons de fait la Terre du Milieu comme une création autonome, nous pouvons croire au danger qui la menace et à l'immense importance des choix de Frodon. Il est véritablement responsable de la Terre du Milieu. Beaucoup plus de choses dépendent de ses faits et gestes que ce ne pourrait être le cas pour le héros d'un récit réaliste ; c'est pourquoi l'intensité avec laquelle nous suivons les actions de Frodon en arrive à ressembler à l'intérêt extrême que nous portons à nos propres choix, tels qu'ils affectent nos vies individuelles. Le récit de ses hésitations, les décisions capitales qu'il a à prendre, et les continuelles difficultés et incertitudes auxquelles il a à faire face, bref, la conscience douloureuse de sa propre liberté nous affecte d'une façon très analogue à ce qui se passe dans notre expérience personnelle.

aucune contradiction ; la Terre du Milieu est assez réelle et assez « vaste » pour être toutes ces choses tour à tour : tantôt un monde effrayant de dangers possibles, inconnus, la barrière sûre à l'accomplissement de nos désirs ; tantôt une source intarissable de nouveaux commencements, la récompense imprévue de ceux qui espèrent et persèverent ; tantôt un jaillissement de splendeur et de joie insoupçonnées. Tous ces aspects contribuent au caractère très particulier de cet univers de fiction ; ils créent également, dans leur opposition *même*, l'illusion de profondeur que nous avons en pénétrant dans ce monde. Ils sont donc indispensables pour nous faire sentir que la Terre du Milieu est à la fois « réelle » et unique, et non une simple copie du monde originel.

MAINTENANT que nous avons une certaine notion de ce que la Terre du Milieu est en elle-même, il nous est beaucoup plus facile de voir sa ressemblance profonde avec notre propre monde, et en fait avec l'expérience chrétienne de ce monde. Ici, je ne me réfère pas à tel ou tel aspect de l'univers de Tolkien, mais très précisément à l'union des qualités contradictoires que nous y trouvons. Et pour commencer, *l'eucatastrophe* et l'expérience de la liberté comme incertitude. Dans le monde réel, également, l'espoir et le sentiment d'impuissance se mêlent parfois. En répondant librement à l'appel de Dieu, le chrétien doit faire usage de sa liberté pour trouver le chemin qui le mènera jusqu'à Lui. Dieu prête son concours tout au long du chemin ; la grâce « imprègne » la liberté humaine, puisqu'elle en est la condition. Mais quel chrétien, même sûr de sa foi, n'a-t-il pas souvent senti qu'il était tout seul, et que cette liberté était un fardeau intolérable ? D'un côté, il a conscience de la présence de Dieu dans sa vie, qui détourne les dangers, le guide dans ses décisions, et à certains moments il en a la preuve frappante. D'un autre côté, il n'a conscience de rien de la sorte ; toutes les décisions, il les prend seul, avec plus ou moins d'incertitude, et, bien qu'en général il puisse avoir confiance en l'aide de Dieu, il ne peut compter sur Dieu pour quoi que ce soit de *particulier*— il ne peut être sûr qu'Il l'a dirigé vers le bon choix dans *ce cas* précis, qu'Il satisfera *ce* besoin, qu'Il écartera *ce* danger. Autant que n'importe quel non-croyant, il est parachuté dans le monde, abandonné seul, et obligé de chercher son chemin dans l'obscurité. Rien dans son expérience immédiate ne peut l'assurer qu'il finira par atteindre le but espéré. Mais pendant tout ce temps, il n'oublie jamais complètement que Dieu est, d'une façon excessivement discrète, très proche de lui, présent dans tout ce qui lui arrive et dans tous ses choix. Plus encore, il garde la conscience que, si peu qu'Il se fasse sentir, c'est Dieu qui accomplira tout ce qui s'accomplit à la *fin*, conduisant le chrétien à bon port à travers tous les dangers et comblant toutes ses aspirations les plus profondes.

L'expérience chrétienne de la liberté est double : double aussi, comme nous l'avons vu, est l'univers en lequel Tolkien nous amène à croire. Pendant que nous sommes là-bas, il nous fait expérimenter à nouveau l'angoisse du choix, l'obscurité de notre voie, la terrible nécessité de choisir des sentiers quand il est presque certain qu'à un moment ou à un autre nous ferons un mauvais choix et n'atteindrons donc jamais notre but —, et en même temps il nous fait prendre conscience d'une présence que nous ne devinons qu'à peine, mais qui guide sans cesse nos pas. Nous sommes seuls, comme le sont Frodon et son unique compagnon vers la fin de leur voyage, et il y a de quoi désespérer ; et pourtant nous pouvons encore espérer, sans être déraisonnables, en une aide extérieure à

nous-mêmes. Ainsi, d'une part ; il y a la conscience de la solitude, d'autre part, une réceptivité totale à un salut qui dépend d'un autre. De plus, bien qu'en un sens tout dépende de nos choix, rien n'en dépend vraiment. Frodon n'aurait jamais atteint le Mont Destin s'il n'avait, encore et toujours, accepté le fardeau de sa solitude et de son incertitude, dirigeant tous ses efforts vers l'accomplissement de sa quête désespérée ; et pourtant ce n'est certainement pas lui, ni aucun autre personnage du livre, qui est responsable de son aboutissement. La construction imaginaire de Tolkien, avec ses qualités contradictoires, sert ainsi de véhicule à une expérience chrétienne très profonde, une expérience difficile à décrire et presque impossible, penserait-on, à imiter pour un artiste narrateur. Cette « action-impossible-qui-se-produit-dans-un-monde-impossible » rend néanmoins cette expérience d'une façon très vivante.

Que se passe-t-il quand nous faisons entrer en ligne de compte le troisième élément de la Terre du Milieu, la « Féerie » ? Ici, le parallèle avec notre propre expérience est moins clair, mais je pense qu'il peut y avoir un tel parallèle. Au premier plan du *Seigneur des Anneaux*, on trouve le monde du choix ; à l'arrière-plan, jamais très loin de notre conscience, est la « Féerie » présente-absente. A part le fait que l'un et l'autre sont parties intégrantes de cet univers, ils semblent n'avoir aucun lien entre eux. Et pourtant la Féerie ne reflète-t-elle pas, d'une manière plus mystérieuse, la double nature de la liberté humaine ? Ici, il y a longtemps que le « choix » nous a échappé, encore qu'il y ait les signes de décisions désastreuses, prises dans un passé presque mythique, qui expliquent la brouille entre les hommes et les elfes. Cette mésentente, nous le savons, est absolue : la preuve que le drame du choix n'est pas un simple jeu avec une divinité bienfaisante prête à rectifier nos erreurs quand nous ne jouons pas la bonne carte. Le destin du monde dépend réellement de la façon dont nous faisons usage de notre liberté.

Mais la « Féerie », malgré tout, n'a pas cessé d'exister. Les hommes n'y ont pas accès de leur propre volonté ; mais parfois, au-delà de toute espérance et contre toute attente, ils peuvent y être conduits. La rencontre inconcevable peut quelquefois avoir lieu. Même ainsi, dans notre propre monde, nous disons qu'avec Dieu tout est possible ; et dans tout cela nous devrions peut-être inclure le recouvrement de choses inexorablement perdues par notre- faute, non seulement le paradis terrestre que nous ne verrons jamais, mais toutes les chances de grandeur que nous avons laissé passer. Il paraît impossible de retrouver ces choses-là ; et pourtant, qui sait jusqu'où s'étend le dessein salvateur de Dieu ?

ET il y a peut-être plus encore. Dans le récit, nous apprenons que les hommes ne sont pas seulement exclus de la Féerie ; ils doivent aussi, dans l'accomplissement de leur mission, accepter qu'elle quitte définitivement le monde (9). Rien dans tout ce roman d'aventures n'est plus poignant que cette nécessaire renonciation. Quelle signification peut-elle revêtir ? Que nous devons

(9) Pour se mettre en route, Frodon doit dès le début de son voyage tourner le dos à la Féerie » et à l'« Ouest » en général. Pour sauver ce qui lui est le plus précieux en cette Terre du Milieu, il doit être prêt à l'abandonner définitivement. Si Frodon *lui-même* récupère à la fin de l'histoire une partie de ce qu'il a perdu, ce n'est pas le cas de la Terre du Milieu prise comme tout. La destruction de l'Anneau n'assure

avoir une confiance assez surnaturelle pour consentir à une réalisation de nos désirs située bien au-delà de notre portée ? Qu'au moment *même* d'entreprendre une quête nous devons renoncer en un sens au bien même que nous cherchons à atteindre, renoncer à tout espoir terrestre de jamais y goûter ? Non seulement la quête nous amène à la limite du 'désespoir, mais elle suppose une espèce de désespoir initial. Une telle contradiction n'a de sens que si, profondément enfoui en nous, demeure un espoir encore plus radical, le point de départ et la justification de notre action apparemment sans objet. L'univers de Tolkien nous apprend que ces deux éléments, l'espoir et l'état désespéré, peuvent fort bien exister côte-à-côte ; ce qu'il nous montre en plus, peut-être, c'est que seule une confiance inconditionnelle en Dieu peut nous rendre capables de mener à bien notre quête solitaire et de vivre notre liberté désespérée.

John S. MADDUX

(traduit de l'américain par Mireille de Maistre)

(titre original : "Theology in the *Lord of the Rings* : The Uses of Secondary Worlds")

fin de la nota 9)

pas seulement la chute de Sauron, mais aussi la disparition du monde des mortels des dernières traces de la Féerie. Les habitants de la Terre du Milieu, se trouvent en équilibre sur le seuil d'un nouvel âge, un âge où s'accroissent la liberté, la responsabilité et la solitude, et qui a perdu jusqu'à la mémoire des merveilles des époques antérieures.

John S. Maddux, né en 1949 à Kansas City (Missouri). Études de littérature comparée aux Universités de Chicago, Paris, Toronto et Münster (Westphalie). B.A. en 1971, M.A. en 1973, Ph.D. en 1978 : *Sens et structure du Joseph d'Arimatee* (de Robert de Boron). Actuellement assistant à l'Université de Dallas (Texas). Publications : articles en anglais dans *Citeaux*, en français dans *Communio*.

Les volumes de la collection « Communio » (Fayard) sont disponibles chez votre libraire.

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 31.

Michel COSTANTINI

McLuhan est mort

En hommage au chantre de l'audio-visuel qui nous a quittés en ce début d'année, une réflexion sur la communication et le sens, comment le produire pour toutes les nations ? Et pourquoi pas, demain ou après demain, la théologie sur vidéo-cassettes ?*

Soyons brefs, directs. La question sera celle du sens à propager. *De propagando sensu, vel quomodo propaganda sit fides.*

Le sens, dis-je, pas les mots.

« Bah ! comment opposer les mots au sens ? Aux choses, passe.

Mais au sens !

— Élémentaire, pourtant, mon cher... ».

D'un côté, je mets les mots, et j'entends bien plus même : les vastes, mais, en leur fond, dérisoires instruments de communication, tous les *media*. Et s'enclenche le débat tarte à la crème, qui nous lasse : faut-il utiliser l'écriture, la TV, la cassette, le porte à porte...? L'un exclusivement, ou tous conjugués ?

De l'autre côté, je mets le sens, et j'entends ce qui relève d'une problématique étonnamment fondamentale. A vrai dire, je vise ce qui, par et dans la configuration qu'il peut prendre, transforme le sujet humain qui le reçoit.

« Votre distinction n'est-elle pas, quelque peu, artificielle ? Et naïf, après tant d'articles, que dis-je, de livres consacrés à l'approche linguistique ou sémiotique de ce problème, le simple *distinguo* entre le canal de transmission et une vague substance qu'il y aurait à transmettre ? Naïf, voire suprême insulte,

(*) Herbert Marshall McLuhan, né en 1912, mort en 1981. Canadien ; diplômé de littérature anglaise à Cambridge, professeur à Saint Louis (Missouri, U.S.A.), puis à St. Michael's College, University of Toronto ; converti au catholicisme en 1937 sous l'influence de G.K. Chesterton, marié, six enfants. Sa pensée (difficile) a été tour à tour comprise comme une critique de la télévision ou comme l'apologie de celle-ci, *medium* supérieur et préférable à l'écrit. Parmi les œuvres de McLuhan, signalons : *The Mechanical Bride : Folklore of Industrial Man*, New York, Vanguard, 1951 ; *Explorations in Communication*, Boston, Beacon Press, 1960 ; *The Gutenberg Galaxy : The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962 ; *Understanding Media*, New York, McGraw-Hill, 1964 ; *The Medium Is the Message : An Inventory of Effects*, New York, Random House, 1967 ; *War and Peace in the Global Village*, New York, McGraw-Hill, 1968 ; *From Cliché to Archetype*, New York, Viking, 1970.

idéologique, d'imaginer un contenu humain indifférent à l'appareil qui le véhicule ?

— Veuillez bien admettre cet exemple trivial : que si je me laisse aller à faire un bras d'honneur (1), je puis aussi cracher par terre ou répondre ce mot auquel je pense, ou refléter adéquatement mon sentiment, ma réaction, par une image sur-le-champ esquissée ».

Ces trois sortes de *media* — gestuel, verbal, iconique — ne changent pas grand-chose au sens. Aux subtiles variations du signifié, oui. Au noyau, non.

Car LE MÉDIUM

si j'entends par là ce qui a capacité de transmettre un sens

JAMAIS

à moins que tout le monde mental où je suis immergé se dissolve, et ce n'est pas l'audio-visuel qui a promis de le dissoudre

N'ABOLIRA

je ne dis pas telle surdétermination, telle inflexion, telle connotation, mais je dis le noyau, le cœur, l'essentiel de ce qui concerne

LE MESSAGE (2).

1. De quel sens ?

Il nous faut enseigner à toutes les nations. A la fois injonction, suprême, ultime, et ce peu minimal que nous pouvons tenter de faire. Autant en chercher les moyens, et les *media*, comme le peintre accroche la lumière et suscite le regard, attire dans le sombre ou éclate en flamboiements : il cherche et ne cherche pas à transmettre ce don de lumière, mais s'en donne obstinément, de tout son corps — le sait-on assez depuis Pollock sans les mimes dérisoires d'épignes français ? — les moyens. J'ai à dire ? Je ferai de même.

« Le sens est primordial, il n'est pas décisif.

— Le *medium* n'est pas primordial, il est décisif.

— McLuhan avait raison ?

— En ce sens, exactement ».

Supposé que nous héritions d'un sens à transmettre, impossible de le transmettre n'importe comment. Mais alors, pour choisir le *medium* adapté, il faut percevoir les caractéristiques du sens à lui faire véhiculer. Pour nous, pas de constat. Un vouloir. Pas des scientifiques, mais des militants. Pas des disputeurs, mais des apôtres. L'apostolat et ses difficultés de départ comme d'arrivée. La tragédie grecque nous a appris — intuitions préchrétiennes ? — comme ce n'est pas évident d'appareiller pour une telle équipée, un tel *stolos* — du refoulement par le flux au ris-

que de lapidation —, comme ce n'est pas si aisé d'aborder — il en faut des *media*, les amarres, l'ancre, les bras (3). Courage !

2. Pourquoi ça circule

Le sens que je m'efforce de transporter, dont je cherche à faire trafic, je ne l'ai pas acheté, je l'ai reçu. En fait — catéchisme ou pas, méditations d'Évangile ou pas —, j'ai reçu des tas de signifiants qui tournaient autour d'un sens-noyau, et moi-même j'ai engrangé et développé du sens, je l'ai réorganisé, redistribué. Pris dans cette lave chaude, j'ai pu la sculpter avant qu'elle refroidisse. Qu'en ai-je fait, et qu'en faire ?

« Ne pas rester comme l'artiste romain de Catane, qui fige l'éléphant noir pour l'éternité.

— Ni comme César de Marseille, dont les coulées de polyuréthane scellent l'arrêt du flux.

— Il faut que ça circule ».

Possesseur de paroles gelées — possesseur n'est pas le mot, gardien, berger de leur être plutôt —, j'ai charge de les réanimer, de leur diffuser ma chaleur de vivant.

Ainsi, le sens circule, reçu à la volée par chaque sujet. Happé. Qu'il s'en échappe — et s'en aille vagabonder *ad majorem Dei gloriam*. Car si je happe seulement, je butine stérilement, je retiens — et je n'enseigne pas. Il faut aussi que ça s'enfuie.

« Mais qu'appellez-vous donc communication ?

— Après bien d'autres, ce qui de moi s'écoule --et m'échappe.

— Un sens venu d'ailleurs ?

— Qui s'en vient et qui s'en va. *Alèthèn* : la vérité est là où j'ai beaucoup erré » (4).

C'est moi — moi, sujet conscient et sujet fragile, sujet acquis et sujet précaire, qui suis le *medium*. Peu importe le canal du *medium*.

« Voudriez-vous dire ici que McLuhan aurait confondu, aurait associé indûment canal et *medium* ?

— Hé, hé... ».

Il est improbable que le canal, cathodique ou musculaire, d'encre ou de pigment, perturbe la structure profonde du sens. On connaît ces sémioticiens de l'image qui ne commentent jamais une diapositive : ils en tiennent pour cette indifférence au canal.

« Mais je serai le *medium* de qui ?

— Du sujet émetteur.

— Moi ?

— Non.

— Qui ?

(1) Il convient ici d'avoir quelque référence académique. Voir, donc; Lawrence Wylie, *Beaux gestes*, Harvard University Press, 1979.

(2) « Le message, c'est le medium », Marshall McLuhan, *Understanding Media*, McGraw, New York, 1964, 1^{re} partie, ch. 1 (tr. fr., *Pour comprendre les media*, Seuil, Coll. « Points », Paris, 1977, p. 25). Je note que le principal responsable de R.C.A. en France (promotion de la vidéo-cassette et du vidéodisque) affirme en 1981 (*Le Matin de Paris*, 28 janvier 1981, p. 37) : « Je me fous du support. Ce qui m'intéresse, c'est que le message parvienne ».

(3) Il s'agissait respectivement d'Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 1372-1405, et d'Eschyle, *Suppliants*, v. 764-772.

(4) Homère soi-même joue sur les mots, dans son *Odyssée*, chant XIV.

— Lui (5).

C'est toi seul, Seigneur. *Logos*, qui peut dire
et seul celui qui est venu parler en ton nom
— consciemment ou non, qu'importe ? Il n'y a pas de *logos* sans toi, quel-
que part, de quelque façon ».

Bien : le sens dont je (qui a parlé, dans quelle lointaine province pauvre, de la mort du sujet ?) suis le *medium*. Implications de ce sens : à la fois certitude de l'*alètheia*, de la vérité — le sens, pas un autre —, et le débat de la multiplicité - nous sommes tous des *media* valides. Implication d'acteurs : singulier — le Christ ; collectif - les chrétiens. La force d'une lame et le remous des courants.

JE CROIS

en la distribution hiérarchique du sens.

JE CROIS

en l'épreuve démocratique des signes.

Hiérarchique ! Au sens où se retrouvent Denys (l'Aréopagite) et Michel (Serres) (6). Un sens en cascade, une circulation sacrée parce que d'origine divine — le *Logos*. Une circulation ordonnée. Ce qui se dévoile d'un sujet — ou de la lumière dans un sujet — se reflète — ou se réfracte — sur un second, ici la convergence des miroirs, ailleurs la transparence, quelque part l'opacité. Un troisième, un quatrième. Des individus, des groupes, des foules.

Démocratique : il faudrait tenter *isagorique*, comme aux origines disthéniennes de la démocratie d'Athènes. *Isagoria* : parole égale à l'assemblée. N'importe qui dit n'importe quoi — et de grosses bêtises, souvent.

« Justement, pas loin de Clithène, un certain Hécatée de Milet assurait...

— Oui, je sais : "Nombreaux et ridicules sont les propos des Grecs"

— Ruse suprême, il ajoutait : "A ce qu'il me semble" » (7).

Mais le plus petit de nos frères — et cette révolution, voilà pourquoi elle est plus radicale que la clithétienne — le plus petit, esclave ou pas, métèque ou pas, a parole égale, aussi virtuellement théologienne, réceptive au *theou Logos*, que celle du plus éminent (?) de nos théologiens. Aussi bien la parole du pouvoir et du savoir doit-elle passer par l'épreuve de l'*agora* chrétienne.

3. Un canal réducteur de sens

Le canal n'est qu'un moyen. Il fait passer ce qui circule. Il convoie, il charrie le sens selon ses limites et ses berges, ses écluses et ses impossibilités. Seulement celui qu'il peut véhiculer. Et celui-là tout entier, si du moins

(5) Que l'émetteur, ainsi, soit toujours *lui*, et non, contrairement aux apparences, *je*, voilà un paradoxe. D'autant que *lui*, c'est — ainsi parlait Benveniste — la non-personne, la personne en son absence. De cette absence, je suis le médiateur. Sorte de médiation immédiate qui fait écho linguistique à l'Eucharistie. Voir sur ce point J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 207-227.

(6) *Esthétique sur Carpaccio*, Hermann, Paris, 1975, et surtout « Pierre-Étienne », p. 75-99.

(7) Je renvoie aux *Fragmente Hecataei Muesli*, La Nuova Italia, Firenze, 1954, fragment n° 1 des *Historiai-Genealoiai*.

il y a souci d'exploiter la combinatoire des possibles (8). Dès lors, déterminer le canal optimal, c'est définir les structures d'énonciation.

« Par exemple, qui, combien, d'où, etc... l'énonciateur ?

— Je vous entends, mais encore qui, combien, où, jusqu'où (car il y est poussé), etc... l'énonciataire ?

— Et si ce canal est un lieu général pour tout énoncé...

— ..on ne peut transmettre que des langages restreints ».

Mais déterminer le canal optimal, c'est encore contrôler la manipulation effective de ses structures dans des processus réels, d'énonciation, dans des canaux concrets : le magnétoscope, en soi, n'est pas le garant d'une parole de poids — chacun sait que la plus grande diffusion des vidéocassettes repose sur l'appât des films pornographiques (70 %).

« Mais, après tout, n'est-ce pas là une parole de grand poids, qui touche intimement le sujet ?

De même, la télévision, en elle-même, n'est pas nécessairement porteuse de vide et d'aliénation. Et d'exploiter certains de ses possibles conduit à des discours enrichissants. Essayons néanmoins d'en préciser les caractères les plus apparents, du point de vue du sens transmis.

La télévision se fonde sur une structure unifiante. Quoi s'unifie ? En premier lieu, la direction d'énonciation : il n'y en a qu'une, celle qui va de l'énonciateur, sur l'écran, vers l'énonciataire, devant l'écran. On peut varier tant qu'on voudra les figures de l'énonciateur — ce sera une foule, ce sera un téléspectateur invité, ce sera un aréopage de spécialistes, ce sera... —, on n'échappera pas à cette situation.

« Va pour l'énonciateur. Car à l'émission, le message est unique et universel.

Mais l'énonciataire ?

— Que répondre ? Croyez-vous sérieusement qu'à la réception ce message soudain se fasse *multiple et particulier* ? Car, si l'on veut remarquer par là que l'énoncé est entendu différemment en fonction de chaque idiosyncrasie, quelle banalité (*ad modum recipientis recipitur*, n'est-ce pas ?)...

— Cela est vrai, au demeurant, de n'importe quel cours, meeting, sermon.

— Oui, mais structurellement, la différence est lourde : le cours, j'y vais ; le meeting, j'y vais ; le sermon, j'y vais. La télévision choisit son heure, sans que j'aie choisi le moment. Le propos qu'elle véhicule tombe dans ma soupe ou dans ma sieste, comme elle l'entend ».

Parce que sa visée est universelle, la télévision fige l'ensemble des énonciataires hors de leur particularité. Et singulièrement hors de leur vouloir propre — cette manière que chaque sujet a d'assumer son *je* (9). «

Sur le rapport de la télévision et du vouloir de chacun, le rôle dénégateur de l'une à l'égard de l'autre, inutile de s'étendre.

— Assurément, sans nul doute.

— Et pourtant, *ils* réagissent. Dépouillés, de fait ils le sont.

(8) Sur toutes ces questions, voir R. Jakobson, *Essais de linguistique générale, notamment « La notion de signification grammaticale selon Boas »*, Seuil, coll. « Points », Paris, 1979, p. 197-208.

(9) C'est la définition qu'en donne J.-C. Coquet, *Sémiotique littéraire*, Marne, Tours, 1977, p. 115 s. Citation précédente : Guy Croussy, *Le Monde*, 9 décembre 1978, p. 2.

- Dépouillés de leur individualité, ou de leur spécificité de groupe, familiale notamment.
- On dit toujours : au même moment, à travers tout le pays (10), des milliers de foyers, etc.
- Oui, des milliers de foyers s'abolissent comme tels. Ils constituent à eux tous l'unique, monstrueux et anesthésié énonciataire d'un unique message.
- Mais ils réagissent, dites-vous ?
- Dépouillés, ils peuvent espérer transformer cette spoliation en richesse, Enregistrer l'émission au magnétoscope (je passe sur la sélection sociale impliquée).
- Vous ne devriez pas, si aisément...
- Imaginons même un futur où sa possession, sa location ne signaleraient plus une classe sociale. Ils enregistrent, redistribuent : pour eux ou pour d'autres, un ami ou une assemblée, aux temps et lieux choisis, voulus. Au rythme, au découpage voulu par eux... ».

La réénonciation est désormais possible, qui détourne le propos de la télévision. Qui suppose des manipulations, donc des manipulateurs. Quand l'énonciataire se fait manipulateur, il peut produire un sens nouveau.

« C'en est donc fini du télégobeur, comme disent les publicités.

- Oui, c'en est fini de lui, mais aussi du canal considéré. Ce n'est plus le même tout à fait, avouez-le. Voici justement de la TV récupérée en vidéo. Elle qui visait également à travers toutes les distances inégales, qui agressait également à travers des défenses inégales, qui aliénait également malgré des reculs inégaux, la voici comme prise au piège : on lui fait produire du *particulier*.
- C'est un peu trop tôt, pourtant, me semble-t-il, pour parler de révolution vidéographique, en songeant à cet effet-là. Libération, disent-ils ? Tout au plus assouplissement des contraintes.
- Et pas de production de sens, ni même de détournement à la Woody Allen. ou à la situationniste. Simple réévaluation du reçu. Quant aux contraintes, on s'en crée d'autres pour rentabiliser l'achat. On passera des films après minuit, après la TV finie !
- Pas de transmission, pas de travail, pas d'enseignement. Quoi de nouveau ? ».

Le canal télévisuel lamine toute différence chez l'énonciataire. Mais bien plus, il standardise le contenu de l'énoncé. La force propre d'un propos, la pertinence exacte d'une phrase, le dosage précis des connotations se perdent. On ne peut plus ni les respecter ni les violer : elles se sont évanouies.

« Ivan Illitch disait qu' "en 1927, neuf mots sur dix qu'entendait un individu étaient proférés directement à son intention ou à celle de son voisin".

- De son prochain.
- Comment voir le prochain dans le foyer éloigné de mille kilomètres qui reçoit le même message ?

- Surtout que ce message ne lui est pas adressé en propre.
- Aujourd'hui, ajoute-t-il, les moyens de masse nous livrent "un stock pré-fabriquée d'images, d'idées, de sentiments, d'opinions, emballés et livrés par les médias".
- Est-ce à dire que l'énoncé perd son sens ? Je ne dis pas son signifié, mais la force de son sens ?
- Mille énoncés en valent un, ils ne cessent de se répéter. Jusqu'aux néologismes qui nous enferment dans le vieux. Lisez *La mort du sens* de H.P. Jeudy (11).
- J'aurais pensé que la télévision allait, pour ainsi dire, éclater.
- Elle éclatera. Mais voyez l'utopie yankee en marche. Je pourrais écouter mon programme ordinaire, puis un autre, etc. (11 bis), connaître l'heure du dernier train pour Gdansk, du premier pour Marienbad, le cours de l'or, le règlement régional du concours des dactylos à la mairie d'Ozoir-la-Ferrière, revoir *Zabriskie Point* quand menace l'insomnie. Le pied, peut-être ; pas le sens... ».

4. Maîtres et disciples

Puisque d'enseigner il s'agit, allons chercher les vieux modèles. Certaines polémiques francophones ont opposé, par-delà Paris, deux modes d'enseignement, qualifiées, à tort ou à raison, de « sorbonnard » et de « vincennois » (12). Deux modes dont le fonctionnement engage deux structures distinctes de communication. Par l'un, entendons une parole unifiée, celle du professeur, qui se déploie sans interruption dans un espace d'écoute. L'inversion de la direction intervient parfois, à un moment précis, pour des motifs précis, réglés d'avance.

« Ainsi, à la fin du cours, quand j'interroge le maître, dans un besoin de savoir plus !

— Oui, savoir qu'il dispensera, de même origine, donc, et comme on dit d'un alcool, de même degré ».

Ce processus d'énonciation n'est pas à sens unique, mais alternant. D'une alternance codée et discriminatoire (les deux sources ne produisent pas un flux du même degré). Chacun sait, en outre, qu'elle se bloque volontiers : les silences après la question rituelle sont plus fréquents que les débats.

Par I! autre mode, entendons la mise en jeu de cinq, dix ou quinze pôles virtuels d'énonciation, cinq, dix ou quinze énonciateurs. La parole magistrale y demeure, loin de s'abolir. Mais d'autres, avant, pendant,

(11) Coll. « Repères », Mame, Tours, 1973.

(11 bis) Ainsi dispose-t-on de sept chaînes en tel point du Québec : « Sept m'offraient du base-ball ou du football. Pas n'importe quel base-ball et pas n'importe quel football. Non : la *même partie* de base-ball sur quatre canaux, et la *même partie* de football sur trois canaux, commentées en français, en anglais, en joul et en américain ». A se demander si la dialectique du *même* et de *l'autre* ne se joue pas aujourd'hui entre TV et vidéo... Tel parle de « télévision de la redondance » (P. Flichy, *Le Monde*, 7 décembre 1980) ; tel affirme des douze ou quinze chaînes visibles à Liège : « Tout cela se ressemble terriblement » (J.-P. Fargier, *ibid.*, 1^{er} février 1981, p. IX).

(12) Soit respectivement l'Université de Paris-IV et l'Université de Paris-VIII, ex-centre expérimental de Vincennes, déporté à Saint-Denis.

(10) Cf. l'expressive démonstration qu'en donne F. Rosi dans son film *Cristo si è fermeto a Eboli*, à l'annonce de la victoire mussolinienne en Éthiopie (« Nos troupes sont entrées à Addis-Abeba, etc. »).

après, s'élèvent, qui, d'ailleurs, selon les règles qu'utilise ou qu'étudie (?) la dynamique de groupe, peuvent se faire aussi magistrales, et parfois écrasantes. Les signes circulent et, derrière eux, le sens s'élabore. Il se fait par là, devant nous, comme il n'était pas avant, dans la pensée originelle du maître (13).

« Il s'élabore à partir du corps.

- Qu'est-ce à dire ?
- Quand nous parlons ainsi, je vois celui qui vient de me questionner, de prendre position. Comme en surimpression, je me remémore les traits de sa bouche, de ses yeux, les gestes de ses mains à l'instant à peine effacé où il conservait la parole. Cette parole, et le corps qui le porte, il les jette dans *l'agora*, il les soumet à l'épreuve d'isagorie — à la *krisis*, à la critique. Engagé physiquement dans l'engendrement du sens, il s'y est laissé repérer.
- Et voici que l'autre utilise ces repères, et part de là pour progresser..
- Très concrètement : sensible à un sourire ou à un doigt qui marquait l'agacement.
- Sensible à une inflexion plus acide, au ralentissement, pourtant à peine perceptible, du débit.
- Le sens n'est pas seulement le dit. L'ensemble du corps émettant donne au signifié une partie de son poids, de son impact.
- Lui donc, puis moi maintenant. C'est mon tour, j'engage mon corps. Ma parole peut être contestée, décortiquée, jaugée. Ma parole issue de moi, pas l'énoncé froid qui s'en détache pour voleter dans l'empyrée de la raison, au risque de s'y fondre ».

Il y a parole de maître, et parole de disciple. Il y a transmission du savoir, acquisition du savoir, contestation du savoir. Du savoir-vrai et du savoir-faux. Mais qui dira où se trouve, toujours et chaque fois, l'énonciateur qui joue le rôle du maître ?

5. Des amplis pour le sens

Sur ce dernier modèle, on peut imaginer le canal qui lui donnerait toute son ampleur. Parlons d'abord de la **visiophonie**. C'est le moyen technique qui permet, à des kilomètres de distance, de voir ses interlocuteurs, de leur parler, de se voir simultanément soi-même en médaillon tandis que l'on parle et d'apercevoir en gros plan celui d'entre eux auquel on répond. Quelques instants auparavant, je l'avais remarqué qui pérorait, gesticulait, s'indignait, se félicitait. Maintenant, je me livre à lui, tel que je suis et ne suis pas. Jeu des paroles et jeu des corps. Toute une assemblée me reçoit : elle délègue le plus fort en gueule pour me répondre, instaurer l'alternance. Un tel canal n'exclut pas l'enseignement magistral, mais le soumet à l'épreuve — dans l'immédiateté, l'éloignement et pourtant le contact physique — de *l'agora*.

Emetteur unique, écoute plurielle, alternance singulière de l'émission, plurielle de l'écoute. Nous ne tenons pas encore le canal parfait. C'est que

l'orateur reste le pôle privilégié de cette transmission, ne permet pas le travail du sens par les énonciateurs. Dans cette **vidéotransmission de groupe**, utilisant le téléprojecteur, nous aurons un énonciateur à Bruxelles, d'autres à Lorient, Paris ou Vendôme. De Narbonne ou de Paris, l'un d'eux pourra prendre la parole, introduire son individualité et sa particularité de groupe dans l'alternance, introduire son individualité au sein de son groupe. Comme dans *l'Ajax* de Sophocle où les répons du chœur peuvent être ceux d'un coryphée, le groupe et un du groupe, tour à tour, font écho aux plaintes de Tecmesse. Voici que s'élabore, morceau par morceau, rythme par rythme, le sens du texte. Ou bien, comme les deux moitiés du chœur de *l'Alceste* de l'Euripide, ceux de Narbonne et ceux de Lorient s'interrogent ou se répondent tour à tour. Lorsque l'émetteur de Bruxelles reprend la parole, il n'est que le protagoniste d'un sens qui le dépasse infiniment et dont le créateur tire les ficelles.

« Bien sûr, je vois là cette interaction de la force unique d'un énoncé et de sa réception dans un champ pluriel, qui réagit à son tour en émissions singulières. Mais je ne perçois pas cette sorte de travail horizontal qui, dans l'interpellation des uns par les autres, exhiberait la pluralité des énonciateurs.

- C'est pour la **vidéocassette**, au fond, que vous plaidez.
- Ah bon ? Je l'ignorais moi-même.
 - Disons, une certaine utilisation de ses possibilités. Voyez la scène : un groupe de gens intéressés se donnent rendez-vous. Ils choisissent leur jour, leur heure — et leur cassette. L'énonciateur est là, sur l'écran, acheminé par la poste. Par exemple, un théologien, un *je* qui parle, une parole saisie là — un bureau, une salle de cours, une église ? — où elle est née. Parole vive, que porte un corps.
 - Mais n'importe quel groupe invitant quelque personne extérieure...
 - Attention, le maître est aussi esclave. Le maître de la cassette, un bouton suffit pour l'arrêter. Il doit, en son absence même, accepter de s'interrompre. L'intervention qui fait le lit des autres sens est plus facile, à cette distance.
 - Mais cette fameuse pluralité horizontale ?
 - Evidemment, la séance du groupe est elle-même prise au magnéscope ! Le texte — support du sens dans sa globalité — le texte donc devient une sorte de sandwich : on y trouve la parole entrecoupée du maître, les réactions à ses propos, les réactions aux réactions, le débat horizontal.
 - Et j'imagine que cette seconde cassette, riche de la contradiction et de ses contradictions, est renvoyée à l'énonciateur d'origine ?
 - Comment faire autrement ? Voici le texte qu'il avait proposé, le voici perturbé, remâché, et aussi réinvesti, détourné, retrouvé. Tout cela devant lui, sur son écran.
 - J'imagine alors qu'il est d'accord, ou pas d'accord, qu'il se retrouve ou non, s'étonne ou non. Il se renie, il se découvre. Sa parole de maître, il la peut, à loisir, recomposer. Désormais, il est lui *et* un autre.
 - Toujours comme maître et toujours déjà disciple. Et surtout, le sens y a gagné, au cours de ces allées et venues. L'individualité s'est déployée dans la pluralité, la pluralité s'est réunifiée dans l'individualité.
 - Belle dialectique !
 - Je veux».

(13) Une fois pour toutes, disons qu'il faudrait relire Platon, pour ceci comme pour cela.

6. Télésemantique

Le monde du sens est obscur, ténébreux. Pour extraire la lumière d'un sens, quel travail ne faut-il pas ! Plus facilement, nous nous heurtons au silence ou au bavardage, ces deux formes du non-sens. Quand je parle de silence, je ne pense pas à celui qui manifeste la profonde intériorité, la parfaite mysticité — l'aphasie comme purification des miasmes du monde (Séraphim de Sarov) ou comme anticipation du monde à venir (Isaac le Syrien). Je pense au silence des couples au restaurant, au silence des voisins de métro, au silence des files d'attente dans les magasins. Un non-dit qui ne dit rien. Quand je parle du bavardage, je ne pense pas aux phrases à fonction phatique, comme on dit — qui ne signifient pas vraiment, mais qu'on a besoin de dire pour maintenir la communication. « Allo, vous m'entendez...? ». Et jusqu'à : « Attendez, je ne vous connais pas, mais je vais vous raconter ce qui vient de m'arriver, etc. ». Ces bavardages-là ont du sens — et lourd. Mais le bavardage auquel je pense, c'est celui des couples au restaurant, des files d'attente au magasin, etc... derechef.

« Sans négliger le bavardage politique ?

— La bande des Quatre.

— Laquelle ?

— ... ».

Ce monde ténébreux, nous avons tâche de le travailler. De créer du sens, du sémantisme. Aujourd'hui, particulièrement, du télésemantisme. Téléphoner, ce n'est rien — silence et bavardage (14). Mais la dialectique, le dialogisme aussi, de la vidéocassette, en ses allées et venues dissymétriques, en sa combinaison originale de parole de maître et de paroles de disciples, en son jeu virtuel de direction unilatérale, de structure d'alternance et de renvoi à volonté vers la source, c'est tout autre chose. Bien maniée, nous pouvons espérer beaucoup.

« Peut-être de ne pas renouveler l'erreur de certains.

— McLuhan écrivait : *"Les scolastiques oraux n'ont pas su relever le nouveau défi visuel de l'imprimé, avec le résultat que l'expansion ou l'explosion technologique gutenbergiene qui s'ensuivit fut, d plusieurs égards, un appauvrissement de la culture"* » (15).

Puissions-nous ne pas manquer le nouveau défi audio-visuel, mais, bien plus, sémantique, de la vidéographie ! Qu'on se le dise, entre scolastiques !

Michel COSTANTINI

(14) Le téléphone comme canal du non-sens et refus du dialogue : voir la nouvelle d'Italo Calvino, « Avant que tu ne dises allo », *Maintenant* n° 10, 14 janvier 1979, p. 34-35.

(15) *Op. cit.*, p. 94. La traduction ne semble pas des plus heureuses.

Michel Costantini, né en 1949. École Normale Supérieure en 1967 ; agrégation de grammaire en 1970. Assistant à l'Université de Tours. Marie, deux enfants. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Jean CHATILLON

L'école de Saint-Victor

Guillaume, Hugues, Richard et les autres

Au XII^e siècle, l'école théologique de Saint-Victor a, plus nettement peut-être que d'autres, souligné l'interaction de la doctrine et de la vie spirituelle. Cette conjonction doit, aujourd'hui encore, nous instruire.

LES théologiens qui ont appartenu, au XII^e siècle, à l'école dite de Saint-Victor de Paris, occupent une place assez particulière dans l'histoire de la pensée chrétienne. Ils ont en effet pratiqué la recherche théologique à des fins et selon des méthodes qui leur étaient propres. L'idée qu'ils se sont faite de la nature et de la fonction de la théologie s'est ainsi trouvée simultanément distincte de celle à laquelle avaient été traditionnellement attachés les théologiens appartenant à l'ordre monastique et de celle que contribuaient à forger, peu à peu, et vers le même temps, les fondateurs de la scolastique.

Avec les premiers, sans doute, ils continuaient de penser que la science des Écritures était le fondement et la base de toute réflexion chrétienne et qu'une théologie digne de ce nom devait tout naturellement conduire à la connaissance de Dieu, à l'intelligence des mystères de la foi et à la contemplation. Mais ils ne partageaient pas pour autant, ou du moins pas au même degré, la méfiance que l'ordre monastique nourrissait à l'égard des méthodes nouvelles dont usaient les premiers scolastiques. Avec ces derniers, en effet, mais sans se laisser séduire par les prestiges de la dialectique, ils pensaient que l'étude de l'Écriture devait être menée avec rigueur et ils estimaient que le dogme chrétien devait faire l'objet d'exposés méthodiques et soigneusement ordonnés, propres à en faire ressortir la cohérence, l'harmonie et la beauté.

Cette conception de la théologie n'était pas née du désir de trouver une voie moyenne entre des méthodes de type traditionnel dont certains se détournaient et une scolastique dont les ambitions présentaient apparemment quelques risques. Elle était issue, en réalité, de la réflexion de quelques maîtres qui s'étaient trouvés dans une conjoncture ecclésiale d'un type particulier et qui, très délibérément, avaient assumé leurs responsabilités. Une initiative spirituelle ou théologique

ne peut avoir d'avenir ou de succès que si elle répond à une attente de la conscience croyante et si elle s'appuie sur des institutions ou sur des traditions susceptibles de la nourrir et de la féconder. Le rayonnement qu'a connu la théologie des Victorins, au XII^e siècle, ne peut s'expliquer que par les conditions dans lesquelles leur école était née et qu'il convient de rappeler brièvement.

LE monastère de Saint-Victor avait été fondé, au début du XII^e siècle, par **Guillaume de Champeaux (1)**. Ce personnage avait été un homme important. Archidiacre de Notre-Dame, à Paris, il avait dirigé l'école annexée à cette église cathédrale et y avait lui-même enseigné, avec grand succès, la grammaire et la dialectique. En 1108, cependant, il avait subitement renoncé à ses charges et à son enseignement pour mener, avec quelques disciples, dans la pauvreté et la vie commune, l'existence des clercs réguliers. A cet effet, il s'était retiré, avec ses compagnons, dans un ermitage dédié au martyr saint Victor, situé aux portes de Paris, mais en dehors des murs de la ville, sur la rive gauche de la Seine.

Si l'on écarte les interprétations malveillantes qu'Abélard a données de ces faits (2), l'initiative de Guillaume doit être rapprochée de celles que beaucoup d'ermites, de moines, de clercs ou de laïcs avaient prises, un peu partout, dans l'Occident chrétien, depuis le milieu du XP siècle, pour mener dans la solitude une vie de pauvreté, de travail et de prière, inspirée de l'idéal des Pères du désert, des traditions de la primitive Église et de l'Évangile. Mais Guillaume s'associait aussi, de la sorte, au grand mouvement de rénovation spirituelle de l'Église et du clergé qui se développait alors. La fondation de Saint-Victor fait très probablement partie d'un plan élaboré en accord avec l'évêque de Paris. C'est la raison pour laquelle, lorsque, en 1113, Guillaume, élu évêque de Chiions, quittera définitivement Paris, il obtiendra que le monastère qu'il avait fondé quelques années auparavant soit érigé en abbaye de chanoines réguliers et adopte de la sorte, avec la règle de saint Augustin, les usages que les réformateurs du clergé cherchaient à introduire un peu partout: L'initiative de Guillaume de Champeaux, quittant Notre-Dame avec quelques compagnons, était donc une initiative d'ordre spirituel, mais elle donnait à la fondation qui en était issue une orientation bien définie.

Des circonstances probablement imprévues avaient pourtant modifié rapidement le projet initial du fondateur de Saint-Victor et décidé de l'avenir théologique de sa communauté. En quittant Notre-Dame, Guillaume avait eu l'intention de renoncer à tout enseignement. Un tel propos était dans la logique de l'idéal évangélique et de la volonté réformatrice qui l'animaient. On était en un temps où les monastères de type ancien s'efforçaient de ne plus entretenir d'écoles

(1) Pour les origines et l'histoire de l'abbaye de Saint-Victor, voir F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, 2 vol., Paris, 1904-1907. Sur l'école de Saint-Victor, on trouvera une bibliographie plus récente dans mon article sur « Les écoles de Chartres et de Saint-Victor », dans *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo* (Settima del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 19), Spolète, 1972, p. 795-839.

(2) Cf. Abélard, *Historia calamitatum* (*Patrologie latine* de Migne = P.L.), 178, col. 118-119, ou éd. J. Monfrin, Paris, 1959, p. 65.

ouvertes au public et où les communautés nouvelles qui voulaient vivre selon l'esprit de la réforme se refusaient le plus souvent à en créer. Mais les anciens étudiants de Guillaume, n'hésitant pas à franchir la courte distance qui séparait le cloître Notre-Dame du monastère de Saint-Victor, vinrent prier leur maître de reprendre ses leçons. Guillaume hésita et, ne sachant que faire, sollicita l'avis de Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, prélat acquis aux idées de la réforme et dont l'intervention montre à quel point l'épiscopat s'intéressait aux entreprises de l'ancien archidiacre. La réponse de Hildebert allait être sans équivoque. Dans une lettre que nous possédons encore (3), il félicite Guillaume de s'être inspiré du conseil donné au jeune homme riche de vendre tous ses biens et d'en distribuer le prix aux pauvres pour suivre le Christ. Mais il lui déclare tout net que renoncer à son enseignement ne serait qu'un faux renoncement, car « celui-là ne fait pas tout le bien qu'il pourrait, lorsque, en ayant la faculté, il renonce à être utile aux autres ». C'était affirmer que l'enseignement, et notamment celui de la théologie auquel Guillaume allait s'attacher, était une manière éminente de servir Dieu. Le fondateur de Saint-Victor se laissa donc convaincre et reprit ses leçons. Son monastère deviendra une école de théologie qui jouira bientôt d'un prestige considérable, grâce à l'arrivée de recrues de talent qui prendront en main, si l'on peut dire, le destin spirituel et théologique de la communauté. Deux maîtres surtout, Hugues et Richard de Saint-Victor, joueront à cet égard un rôle de première importance, c'est à eux, principalement, que nous pouvons demander ce que fut la théologie victorine.

MORT en 1141, **Hugues de Saint-Victor** est le premier théologien de l'école et celle-ci n'a jamais cessé de s'inspirer de son enseignement (4). Ses contemporains lui ont donné de bonne heure le beau titre de « nouvel Augustin ». Ce titre est mérité, mais Hugues est aussi un homme de grande culture. Il a fréquenté les écrits des Pères, et notamment ceux de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand, il a lu Boèce et il a commenté *La Hiérarchie céleste* de Denys en se servant, à cet effet, de la traduction et du commentaire que Jean Scot avait donné de ce livre. Si nous demandons cependant à Hugues ce qu'est pour lui la théologie, force est de constater que ce mot n'apparaît qu'assez rarement dans ses écrits et qu'il y revêt une signification différente de celle que nous lui donnons aujourd'hui. La théologie n'est d'ailleurs pour lui qu'une des nombreuses disciplines dont la connaissance est nécessaire pour parvenir à la philosophie, c'est-à-dire à la sagesse.

(3) P.L., 171, col. 141-143.

(4) Les oeuvres de Hugues de S.-V. ont été reproduites, en grand désordre, dans les t. 175-177 de la *Patrologie latine*. Mais cette édition a négligé plusieurs ouvrages importants et en a attribué à Hugues plusieurs qui ne sont pas de lui. C'est à elle, néanmoins, qu'il faudra se reporter ici, sauf pour quelques écrits qui ont fait l'objet d'éditions récentes. Sur l'oeuvre et la pensée de Hugues, on peut citer, parmi les ouvrages les plus récents : D. van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de S.-V.*, Rome, 1960; R. Baron, *Science et sagesse chez H. de S.-V.*, Paris, 1957, et art. « Hugues de S.-V. », dans *Dict. de Spirit.*, VII, Paris, 1969, col. 901-939; H.R. Schlette, *Die Wichtigkeit der Welt : Der philosophische Horizont des Hugo von St. V.*, Munich, 1961; Ch. Schütz, *Deux absconditus, Deus manifestus : die Lehre Hugos von St. Viktor liber die Offenbarung Gottes* (Studia anselmiana, 56), Rome, 1967; V. Liccaro, *Studio sulla vision del mondo di ugo di S. Vittore*, Trieste, 1969; J. Ehlers, *Hugo von St. Viktor* (Frankfurter Historische Abhandlungen, 7), Wiesbaden, 1972.

Cette conception du savoir, de la sagesse et donc aussi de la théologie, est inséparable d'une anthropologie d'inspiration augustinienne dont Hugues a exposé à plusieurs reprises les principes et que tous ses successeurs ont retenue et développée (5). L'homme, rappelle Hugues, a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il est image par la raison et par la connaissance, ressemblance par la volonté et par l'amour. Dans son premier état, l'homme jouissait d'une connaissance parfaite de l'univers visible que Dieu avait créé pour lui et il bénéficiait d'une illumination intérieure qui lui permettait de connaître son Créateur ; quant à ses puissances de désir, elles se portaient librement et spontanément vers le bien. Mais l'homme a péché. Il est ainsi tombé dans l'ignorance et son activité libre s'est trouvée comme dérégulée par la concupiscence. L'humanité du Verbe incarné et la grâce du Christ lui ont sans doute donné, depuis lors, de retrouver sa dignité originelle, mais cette « oeuvre de restauration » (*opus restorationis*), comme l'appelle Hugues, par opposition à l'« oeuvre de la création » (*opus conditionis*), appelle de sa part une libre réponse, sous la motion de la grâce. Pour porter remède à la concupiscence, l'homme devra donc s'exercer désormais à la pratique de la vertu. Pour porter remède à son ignorance, il devra faire l'apprentissage de la philosophie.

Celle-ci, en réalité, embrasse tout le savoir humain. En plusieurs passages de son oeuvre, et notamment dans le traité de méthodologie et d'herméneutique auquel il a donné le titre de *Didascalicon*, Hugues, s'inspirant de Boèce, en divise l'immense domaine en trois parties principales : la logique, la philosophie pratique et la philosophie théorique (6). A ces trois parties, il en ajoute le plus souvent une quatrième, la mécanique, qui comprend les sciences, les arts et les techniques inventés par l'homme pour porter remède à son infirmité, maîtriser son environnement et parvenir à y subsister. Mais c'est la philosophie théorique qui permet à l'homme d'atteindre les connaissances les plus hautes dont il est appelé à jouir. Cette philosophie théorique comprend à son tour trois disciplines fondamentales : la mathématique, d'abord, qui s'occupe des formes visibles des choses visibles, puis la physique, qui s'enquiert des causes invisibles des choses visibles, et enfin la théologie dont Hugues nous dit, à la suite d'Isidore de Séville, qu'elle traite « de la nature ineffable de Dieu ou des créatures spirituelles » (7), ou encore, dans son *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, qu'« elle contemple les substances invisibles et les natures invisibles des substances invisibles » (8).

Comment l'homme peut-il s'élever à une contemplation de cette sorte ? Il est en effet incapable, dans sa condition présente, de saisir immédiatement l'invisible. Il ne peut l'atteindre, ici-bas, qu'à travers les choses visibles dont Hugues nous dit qu'elles sont des *simulacra*, c'est-à-dire des images, des miroirs ou des symboles, que Dieu a mis à la disposition de l'homme pour lui permettre d'accéder à la connaissance et à la contemplation de l'invisible (9). Ces *simulacra*, pourtant, sont de deux sortes. Il y a ceux de la nature et ceux de la grâce, aux-

quels correspondent aussi deux théologies la *theologia mundana* et la *theologia divina*. La première trouve le point de départ de sa réflexion dans le regard qu'elle porte sur l'univers créé, ou plus précisément, pour respecter le vocabulaire de Hugues, sur les *opera conditionis*. Mais ses ambitions ne peuvent être que limitées. Le monde, il est vrai, a été créé, comme l'explique encore le *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, afin de manifester par sa beauté celui qui l'a créé. Il n'a cependant qu'une ressemblance trop lointaine avec son Créateur pour que la raison humaine, blessée par le péché et tournée désormais par les sens vers ce qui lui est extérieur, puisse y trouver beaucoup de lumière. L'univers peut encore manifester à l'homme l'existence de son Créateur. Il ne lui en donne plus l'intelligence et ne lui fait plus sentir, au dedans de lui-même, son invisible présence. Ainsi, parce qu'ils n'ont disposé que des ressources de la nature, qu'ils n'ont pu considérer que les éléments du monde et sa beauté sans pouvoir tourner leurs regards vers les paradigmes (*exemplaria*) de la grâce, les sages de ce monde n'ont pu s'exercer qu'à la *theologia mundana*. Ils sont donc demeurés aveugles. Ils ont marché à tâtons dans un univers dont ils ne pouvaient comprendre la signification et ils se sont égarés de la sorte dans l'erreur, perdus dans la vanité de leurs pensées.

Mais le Sauveur est venu. Mêlant la salive de sa divinité à la terre de notre humanité, il a oint les yeux de l'aveugle et lui a rendu la vue (10). Il a offert à son regard les « simulacres » de la grâce, objet de la *theologia divina*. Il l'a invité à contempler son humanité et à considérer les *sacramenta* qu'il a manifestés aux hommes. Ces *sacramenta* sont en effet les signes sacrés ou les symboles que Dieu a institués pour annoncer et signifier, depuis la chute originelle et jusqu'à la fin des temps, l'oeuvre ou le mystère de la restauration de l'homme (*opus restorationis*) (11). La *theologia divina* doit donc être identifiée avec ce que Hugues et ses successeurs désignent le plus souvent du nom de *doctrina sacra*, de *scientia divina* ou de *divinitas*, ou encore de *pagina sacra*, cette dernière expression, si fréquente chez les médiévaux, nous rappelant opportunément que c'est l'Écriture qui nous fait connaître les « sacrements de la foi » et qui nous en révèle la signification. « L'objet de l'Écriture, nous dit Hugues, en effet, c'est le Verbe incarné avec tous ses "sacrements", aussi bien ceux qui ont précédé son avènement, depuis le commencement du monde, que ceux qui le suivront, jusqu'à la fin des temps » (12).

L'ÉTUDE de la théologie est donc fondée sur celle de l'Écriture et Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalicon*, s'est longuement expliqué sur ce qu'étaient pour lui les livres saints et sur la manière dont il convenait de les lire et de les interpréter. Sans doute consacre-t-il les trois premiers livres de ce traité aux « écritures profanes », c'est-à-dire à tous les ouvrages qui se rapportent aux arts libéraux ou aux sciences humaines et dont la « lecture » est, elle aussi, nécessaire. « **Apprends tout**, dira Hugues à son disciple, **et tu verras**

(5) Cf. p. ex. Hugues, *De sacramentis*, I, Pars 5-6, P.L., 176, col. 263-305. De mime, Richard de S.-V., *Liber exceptionum*, Pars I, 1, cap. 15, éd. J. Châtillon, Paris, 1958, p. 104-106.

(6) *Didascalicon*, II, 1-30, P.L., 176, col. 751-764, ou éd. H.C. Buttimer, Washington, 1939, p. 23-47 ; *In Hierarchiam coelestem Dionysii, I, 1, P.L.*, 175, col. 927-928. De mime Richard, *op. cit.*, Pars I, 1, cap. 5-25, p. 105-113.

(7) *Didasc.*, II, 2, col. 752 C, ou Buttimer, p. 25.

(8) *In Hier. coel.*, loc. cit., col. 928 A.

(9) *Ibid.*, col. 926-927.

(10) *Ibid.*, col. 926 C.

(11) *Ibid.*, col. 927 A.

(12) *De scripturis et scriptoribus sacris*, 17, P.L., 175, col. 24 A.

ensuite que rien n'est superflu » (13). Toutes les sciences conduisent à la sagesse, car toutes doivent nous aider à mieux comprendre les Écritures divines.

Celles-ci sont pourtant d'une autre nature et s'expriment d'une autre manière que les écritures profanes. Elles doivent donc être interprétées selon d'autres méthodes. Dans les écritures profanes, seuls les mots ont une signification. Dans les Écritures divines, en revanche, non seulement les mots, mais les « choses », c'est-à-dire les réalités, les personnages, les lieux, les temps ou les événements que ces mots nomment, désignent, décrivent ou rapportent ont, elles aussi, un sens (14). Cette distinction entre les mots et les choses, inspirée d'une théorie du signe et de la signification qui vient de saint Augustin (15), est à la base de la doctrine de la pluralité des sens de l'Écriture que la tradition avait si largement mise en œuvre et que Hugues expose, à son tour, avec rigueur et précision (16). Il s'en tient le plus souvent à une division tripartite qui distingue le sens historique, le sens allégorique et le sens tropologique. Mais comme il dédouble volontiers le sens allégorique en allégorie proprement dite et en analogie (17), cette division tripartite ne contredit pas la division quadripartite que d'autres avaient avant lui proposée.

De ces différents sens, le sens historique est évidemment le premier : « Le fondement et le principe de la doctrine sacrée est l'histoire ; c'est d'elle que l'on peut extraire la vérité de l'allégorie, comme on extrait le miel du rayon de miel » (18). *L'istoria* n'est autre chose, en effet, que le sens littéral. La recherche de ce premier sens est donc à la base de tous les autres. Aucune interprétation théologique ou spirituelle du texte ne peut être légitimement acceptée si elle n'est fondée, au préalable, sur la découverte du sens historique. Hugues se fait ici l'écho des exigences critiques formulées par saint Jérôme (19). Tous ses successeurs demeureront attachés aux mêmes principes et leur insistance a été certainement à l'origine de l'exégèse proprement scientifique, fondée sur une connaissance précise des langues anciennes et notamment de la langue hébraïque ; dont un disciple de Hugues, André de Saint-Victor, sera, vers le milieu du XII^e siècle, le véritable créateur (20).

Mais c'est à la recherche du sens allégorique que Hugues s'attache le plus volontiers. Ce sens est en effet le sens dogmatique ou le sens théologique par excellence. C'est lui qui prend en considération les *res*, c'est-à-dire les *sacramenta* de l'Écriture, pour en découvrir les significations cachées. C'est à cette

recherche qu'est consacrée la plus grande partie du *De sacramentis* de Hugues (21). L'ouvrage a pour ambition d'exposer le dogme chrétien dans sa totalité. Mais alors que les premières sommes de théologie, rédigées par les maîtres du XII^e siècle, tendaient à adopter un ordre logique et systématique, celle de Hugues s'en tient à un ordre historique, qui est celui-là même que propose l'Écriture, de la *Genèse* à l'*Apocalypse*. C'est donc le temps qui constitue le cadre général et la trame de cette Somme où nous sont présentés tous les mystères de la foi, depuis celui de la création par le Dieu un et trine et celui de notre Rédemption par le Verbe incarné, jusqu'à la consommation de toutes choses, au dernier jour, et à la béatitude définitive dont jouiront les justes. Cette histoire de la destinée du monde et des hommes s'attache donc à faire ressortir ce double mouvement de *l'exitus* et du *reditus*, de la production par Dieu de toutes choses et de leur retour à Dieu, qui avait rythmé, trois siècles plus tôt, le *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène et qu'on retrouvera, plus tard, en d'autres sommes de théologie.

Hugues, certes, est moins métaphysicien que Jean Scot. De la grandiose histoire que retrace son *De sacramentis*, il nous donne cependant une interprétation proprement théologique. Ceci est particulièrement visible dans la description des trois « temps » qui en constituent les grandes étapes et qui ont, chacun, leurs « sacrements de la foi », institués par Dieu pour la rédemption et le salut de l'homme. Cette vision pénétrante de la destinée humaine, cette théologie de l'histoire n'est d'ailleurs pas seulement une explication du temps. Les « temps » dont elle parle, en effet, sont aussi des « états » de l'homme, qui subsistent et coexistent, même après l'avènement du Christ. Ceux qui n'ont pas connu le Christ ou qui n'ont pas compris toute la profondeur de son message, tout au long de l'histoire, peuvent donc trouver place dans une économie de salut qui embrasse tout l'univers et n'oublie personne.

Il y a donc, d'abord, le temps de la nature (22), qui a précédé historiquement celui de la Loi, mais qui a déjà ses rites, ses « sacrements », ses promesses, son espérance et sa foi ; les personnages qui en sont les principaux représentants, avec Adam, Noé, Abraham, les patriarches et bien d'autres, sont d'ailleurs déjà des figures du Christ. Il y a en second lieu le temps de la Loi (23), dont les rites, les sacrifices et les prescriptions sont, eux aussi, des « sacrements » ; c'est un temps durant lequel l'attente se fait plus ardente et la promesse plus précise. Vient enfin le temps de la grâce (24), celui de la manifestation du Christ et de l'accomplissement de la promesse, qui se prolongera jusqu'à la fin des siècles. Le mystère du Verbe incarné est ainsi au centre de cette vaste synthèse. C'est lui qui a donné d'avance leur sens aux sacrements de la nature et de la Loi. C'est lui aussi qui nous fait connaître la signification des sacrements et des mystères de la Nouvelle Loi, institués par le Christ pour notre instruction et notre sanctification.

(13) *Didasc.*, VI, 3, col. 800 C-801 A, ou Buttimer, p. 115.

(14) *Ibid.*, V, 3, col. 790-791, ou Buttimer, p. 96-97 ; *De sacramentis*, I, Prolog. 1, cap. 5, P.L., 176, col. 185 A ; *De script. et scriptor. sacris*, 14, P.L., 175, col. 20-21. De même Richard, *op. cit.*, Pars I, 2, cap. 5, p. 116-117.

(15) Cf. Augustin, *De doct. christ.*, II, 14, et I, 2, 2.

(16) *Didasc.*, V, 2 et VI, 3-5, col. 789-790 et 899-905, ou Buttimer, p. 95-96 et 113-123 *De script. et scriptor. sacris*, 4, loc. cit., col. 12 D-13 A ; *De sacramentis*, I, Prol., cap. 4, col. 184 D-185 A ; Richard, *op. cit.*, Pars I, 2, cap. 3, p. 115-116. Sur les différents sens de l'Écriture chez les Victorins, voir B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2^e éd., Oxford, 1952, p. 83-195, et H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II, 1, Paris, 1961, p. 287-435.

(17) P. ex. dans *De script. et scriptor.*, 3, loc. cit., col. 12 BC.

(18) *Didasc.*, VI, 3, col. 801 C, ou Buttimer, p. 116.

(19) Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 287.

(20) Sur André de S.-V., qui devint abbé de Wigmore, en Angleterre, et mourut en 1175, voir B. Smalley, *op. cit.*, p. 112-195.

(21) P.L., 176, col. 173-618. Traduction américaine de R.J. Deferrari, *Hugh of Saint-Victor on the Sacraments of the Christian Faith* (The mediaeval Academy of America Publication, 58), Cambridge (Mass.), 1951.

(22) Cf. *De sacr.*, I, Pars 11, éd. cit., col. 343-347. Sur ces trois temps et leur concordance avec les six âges du monde, voir R. Baron, *op. cit.*, p. 133-145, et J. Ehlers, *op. cit.*, p. 136-155.

(23) Cf. *De sacr.*, I, Pars 12, col. 347-364.

(24) *Ibid.*, II, Pars 1-18, col. 364-618.

Mais si la théologie de Hugues est centrée sur le mystère du Verbe incarné, elle l'est tout autant sur celui de l'Église, inséparable du Christ, son chef et son époux (25). L'Église, à qui ont été confiés les sacrements, est elle-même sacrement du Christ, comme le Christ est sacrement de Dieu. Elle est née à l'aube du temps de la grâce, au sixième âge du monde, au sixième jour de la semaine et à la sixième heure du jour, au soir du Vendredi-Saint, lorsqu'elle jaillit du côté transpercé de Jésus crucifié (26). Mais elle a existé en quelque manière depuis le commencement du monde, issue, le sixième jour de la création, avec Ève qui en est la première figure, du côté d'Adam endormi, figure lui-même du Christ (27).

L'être de l'Église peut être perçu à travers d'innombrables symboles. On peut la comparer, par exemple, au paradis terrestre dans lequel l'homme guéri du péché retrouve ses prérogatives premières, ou encore à l'arche construite par le nouveau Noé qu'est le Christ pour accueillir tous ceux qui veulent échapper aux tempêtes de ce monde et au déluge du péché pour aborder sains et saufs aux rives de l'éternité. Elle est aussi le champ fécond des bénédictions de Jacob, l'aire de Gédéon que recouvre la rosée de la grâce divine, la sainte cité de Jérusalem ou le temple édifié par le nouveau Salomon, le cellier à vin du *Cantique* ou l'hôtellerie dans laquelle le bon Samaritain laisse jusqu'à son retour l'homme meurtri qu'il a relevé sur le bord de la route, ou enfin le temple chrétien où les fidèles se rassemblent, autour de l'autel qui est le Christ, et dont la liturgie de la Dédicace, qu'ont tant commentée les Victorins, développe le symbolisme. C'est au sein de cette Église que la présence et l'action du Christ continuent de se manifester d'innombrables manières : par l'Écriture qui éclaire et nourrit les esprits, par la prédication des Apôtres et de leurs successeurs qui instruisent et avertissent, par les sacrements qui sanctifient. C'est ici que s'insère, dans la réalité concrète de l'Église, tout ce que Hugues appelle les « sacrements de la foi », c'est-à-dire l'enseignement de l'Église, ses institutions, sa pratique liturgique et canonique, éléments vitaux d'une économie chrétienne qu'il faut considérer dans sa totalité et son universalité si on veut en comprendre la véritable nature et la fécondité.

LA méthode allégorique que le robuste génie de Hugues de Saint-Victor met en oeuvre dans cette vaste synthèse, solidement structurée, qu'est son *De sacramentis*, n'abandonne pas le théologien à son imagination ou à sa fantaisie. Elle porte en réalité son regard sur les aspects les plus fondamentaux du dogme chrétien, sans jamais perdre de vue l'enseignement de l'Écriture et celui des Pères. La manière dont nous est présentée l'histoire du salut, le rapport établi de la sorte entre les grands événements qui en marquent les étapes et les affirmations de la foi relatives au mystère de Dieu et au mystère de l'homme, à celui de l'Incarnation et à celui de l'Église, nous conduisent ainsi à une **intelligence de la foi** que la cohérence même de l'exposé *fait* constamment ressortir.

(25) Sur l'Église, selon Hugues de S.-V., voir, entre autres, R. Baron, *op. cit.*, p. 127-132 ; J. Ehlers, *op. cit.*, p. 120-136. Hugues traite notamment de l'Église dans son *De sacr.*, II, Pars 2-15, col. 415-595, et dans son *De arca Noe Morali*, P.L., 176, col. 617-680. Richard revient constamment sur les figures bibliques du Christ et de l'Église dans son *Liber except.*, Pars II, *éd. cit.*, p. 221-517.

(26) Cf. *De arca Noe Morali*, I, 4, col. 630 ; Richard, *op. cit.*, Pars II, 1, cap. 7, *éd. cit.*, p. 226.

(27) *Ibid.*

Hugues et ses successeurs, pourtant, sont allés parfois plus loin. Sans user de la méthode proprement dialectique de la *quaestio* ou de la *disputatio* dont la pratique commençait à se répandre, plusieurs théologiens victorins se sont livrés à des spéculations qui allaient bien au-delà d'une simple recherche du sens allégorique de l'Écriture. Ils s'inspiraient à cet effet d'une méthode d'argumentation à laquelle saint Anselme de Cantorbéry avait eu recours avant eux. Ceci apparaît déjà dans certains passages du *De sacramentis* (28) ou Hugues s'inspire visiblement du *Cur Deus homo* dans lequel Anselme avait voulu éclairer le mystère de la Rédemption et en donner « l'intelligence », ou encore dans les différents ouvrages ou opuscules que Hugues et ses successeurs victorins ont consacrés aux problèmes christologiques, relatifs notamment au mode d'union des deux natures du Christ dans l'unité de la personne, dont discutaient les théologiens de leur temps (29). Mais c'est le **mystère de la Trinité** qui devait faire l'objet, à Saint-Victor, des spéculations les plus hautes et les plus audacieuses.

Hugues, il est vrai, a peu parlé du mystère de la Trinité. Ce disciple de saint Augustin n'ignore pourtant pas, bien entendu, que le Dieu en trois personnes que nous fait connaître la Révélation est le commencement et la fin de toutes choses. Il prend bien soin de nous le rappeler dans son *De sacramentis* (30) et dans un opuscule dont Edgar de Bruyne a pu dire qu'il était « *le premier traité (d') esthétique du moyen âge* » (31), il cherche dans le regard que l'âme porte sur elle-même le moyen de parvenir à une certaine intelligence du mystère des trois personnes et de leurs relations mutuelles. Hugues s'inspire évidemment ici d'Augustin, encore qu'il procède d'une manière très différente. Ce sont pourtant les successeurs de Hugues qui ont scruté ce mystère avec le plus d'attention. Vers le milieu du XII^e siècle, déjà, Achard de Saint-Victor, qui devait être abbé du monastère parisien de 1155 à 1161, avait composé un *De Trinitate* dont l'intention était de rendre compte, par des « *raisons nécessaires* », de la pluralité des personnes au sein même de l'unité de l'essence (32). Cet ouvrage est malheureusement resté inédit. Mais il semble qu'il ait été connu de Richard de Saint-Victor (mort en 1173), lequel, sans procéder exactement de la même manière qu'Achard, a voulu nous offrir des démonstrations analogues dans son propre *De Trinitate* (33).

(26) I, Pars 8, cap. 6, col. 310.

(27) *Ibid.*, II, Pars 1, cap. 5-12, col. 381-416. La christologie de Hugues a été étudiée par E. Poppenberg, *Die Christologie des Hugo von St. V.*, Hilstrup (Autriche), 1937. Richard a abordé à plusieurs reprises, dans ses écrits, les problèmes christologiques débattus par les théologiens de son temps, notamment dans son opuscule *Ad me clamat ex Seir*, réédité par J. Ribaillier, dans Richard de S.-V., *Opusculs théologiques*, Paris, 1967, p. 215-280. J'ai également consacré quelques pages à la christologie d'Achard de S.-V. dans *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de S.-V.*, Paris, 1969, p. 183-232.

(28) II, Pars 1, cap. 4, col. 376-381.

(29) Cf. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946, t. II, ch. V : *L'esthétique des Victorins*, p. 238. E. De Labruyne considère encore ce traité comme étant le livre VII du *Didascalicon* (P.L., 176, col. 811-838). Il s'agit en réalité d'un ouvrage distinct, intitulé *De tribus diebus* par les manuscrits, et qui, en même temps qu'un bref *De unione corporis et animae* de Hugues, a fait récemment l'objet d'une nouvelle édition, accompagnée d'une traduction italienne : cf. Ugo di S. Vittore, *I tre giorni dell'invisibili luce - L'unione del corpo e dello spirito*, Introduzioni, testi emendati, traduzione e note a cura di V. Liccaro, Florence, 1974.

(30) Cf. M.-T. d'Alverny, « Achard de S.-V. : *De Trinitate* », dans *Rech. de théol. ancienne et médiévale*, XXI (1954), p. 299-306, et J. Châtillon, *Théologie, spiritualité et métaphysique...*, p. 119128.

(31) Les oeuvres de Richard ont été imprimées dans P.L., 196, col. 1-1365. Mais cette édition est incomplète, elle aussi, et comprend également divers écrits pseudépigraphes. Plusieurs ouvrages de

Richard, lui aussi, veut parvenir à l'intelligence du mystère. « Assurément, écrit-il, nous avons le devoir de réfléchir avec ardeur, de reprendre sans cesse notre méditation sur les mystères (sacramenta) de notre foi... (34). Pour connaître ces vérités dont il nous est dit avec raison : "Si vous ne croyez pas, vous ne pouvez pas comprendre" (cf. Isaïe 7, 9), on doit, bien entendu, entrer par la foi ; mais on ne doit pas s'arrêter aussitôt sur ce seuil ; il faut toujours avancer en se hâtant vers une intelligence plus intime et plus profonde ; il faut, avec l'ardeur la plus vive et la plus insistante, progresser de jour en jour, par des acquisitions nouvelles, dans l'intelligence des vérités de la foi... Ainsi, notre propos sera, dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter à l'appui de ce que nous croyons, des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires, et d'élucider, d'expliquer la vérité, pour mettre en valeur les enseignements de notre foi » (35).

Que faut-il entendre ici par « raisons nécessaires » ? Bien entendu, pour Richard, comme pour Achar et pour saint Anselme, il ne s'agit pas de développer des démonstrations rationnelles qui se suffiraient à elles-mêmes et pourraient convaincre ceux qui ne partagent pas la foi des chrétiens. Il ne s'agit pourtant pas de simples « arguments de convenance ». La dialectique de Richard se déploie à l'intérieur de la foi, mais elle présente un caractère de nécessité qui ne peut échapper au croyant. « L'existence des réalités éternelles, écrit en effet Richard (36), est rigoureusement nécessaire : elle ont toujours existé, et de même, assurément, elles ne cesseront jamais d'exister ; bien plus, elles sont toujours ce qu'elles sont, elles ne peuvent être autres, ni autrement. or il semble absolument impossible que tout ce qui est nécessaire n'ait pas une raison nécessaire ».

En fait, lorsqu'après avoir traité de la substance divine et de ses attributions, Richard en vient à établir pour quelles raisons il doit y avoir en Dieu unité de substance et pluralité des personnes, sa démonstration s'appuie sur une métaphysique de la charité. Il y a en Dieu plénitude de charité, explique-t-il. Mais la parfaite charité ne peut être amour de soi. Elle doit être amour de l'autre, et en Dieu, pour être parfaite et « bien ordonnée », cette charité ne peut tendre que vers une personne d'égale dignité, c'est-à-dire vers une personne divine. Cette charité parfaite, qui unit entre elles deux personnes égales, exige cependant la présence d'une troisième personne, égale aux deux autres, car l'amour parfait, infini et éternel que ces deux personnes se portent l'une à l'autre exige que cet amour soit partagé et communiqué. Ceux qui s'aiment d'un amour souverain doivent en effet, « l'un et l'autre, réclamer d'un même désir la présence d'un autre être aimé avec qui ils puissent partager leur amour, dans une concorde parfaite... Ainsi la perfection totale et plénière ne va pas sans la parfaite charité et pas davantage sans la Trinité véritable. Il y a donc pas seulement

(fin de la note 33)

Richard ont été récemment réédités. Tel est le cas, outre ceux qu'on a cités plus haut, du *De Trinitate*, dont une édition critique a été donnée par J. Ribailhier (Paris, 1958). Je citerai ici, en la modifiant parfois légèrement, la traduction française publiée, avec le texte latin, par G. Salet (Sources chrétiennes, 63, Paris, 1959).

(34) Richard, *De Trinil.*, Prol., éd. Salet, p. 51.

(35) *Ibid.*, I, 3-4, p. 69-71.

(36) *Ibid.*, p. 71.

pluralité, mais Trinité véritable dans la véritable unité et véritable unité dans la véritable Trinité » (37).

L'ATTENTION ainsi prêtée aux grands mystères de la foi, par les Victorins, est inséparable de la constante réflexion dont les réalités de la vie morale et de la vie spirituelle ont fait de leur part l'objet. Les spéculations trinitaires auxquelles on vient de faire allusion ne sont pas destinées à satisfaire la curiosité du philosophe ou du théologien ; elles ont pour ambition d'acheminer le croyant jusqu'à une véritable contemplation du mystère. La vie spirituelle, d'autre part, est une vie d'imitation du Christ et d'identification au Christ ; c'est aussi une vie dans l'Église. L'Église est d'ailleurs elle-même un symbole de l'âme fidèle et les relations de l'âme avec Dieu ou avec les trois personnes divines doivent être à l'image de celles qui unissent l'Église au Christ. La découverte du sens allégorique des Ecritures divines, qui était au point de départ de la recherche proprement théologique des Victorins, trouve donc son prolongement naturel dans la recherche de ce troisième sens des textes sacrés que Hugues de Saint-Victor avait mentionné, le sens tropologique. Il s'agit alors de demander à l'Écriture les enseignements qui guideront le spirituel dans son cheminement intérieur. Mais la découverte du sens tropologique procurera également au lecteur des livrés saints des instruments d'analyse, des moyens d'expression et un langage qui lui permettront de scruter les profondeurs de sa conscience, d'y observer les mouvements de la nature et de la grâce et de rendre compte, à lui-même et aux autres, de son expérience intérieure. C'est cette méthode d'interprétation que saint Grégoire le Grand avait lui-même définie et recommandée lorsqu'il avait écrit, dans ses *Moralia in Job* (38) : « La sainte Écriture s'offre aux yeux de notre âme comme un miroir : nous pouvons y contempler notre visage intérieur. C'est là que nous voyons notre visage et notre beauté. C'est là que nous prenons conscience de notre avancement, là, de notre absence de tout progrès ».

Hugues de Saint-Victor avait souvent pratiqué ce genre d'exégèse, soit dans certains de ses commentaires bibliques, soit dans des opuscules dont nous savons qu'ils ont été, de tous ses ouvrages, ceux qui ont connu le plus de succès et qui ont été le plus souvent recopiés (39). C'est Richard, cependant, qui s'y est exercé avec le plus de constance. Richard, sans doute, n'a jamais ignoré l'importance du sens historique et du sens allégorique. C'est à leur recherche qu'il a consacré une part notable de son oeuvre. Mais il a prêté une attention particulière à la signification tropologique ou morale des Ecritures dans un grand nombre de traités (40). Il part alors d'un texte ou d'un récit biblique pour analyser et

(38) *Ibid.*, III, 11, p. 193-195. Sur cette métaphysique de l'amour, impliquée dans le *De Trinitate* comme en beaucoup d'écrits de Richard, voir G. Dumeige, *Richard de S.-V. et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952.

(39) II, I, P.L., 75, col. 553 D.

(40) Quelques-uns de ces opuscules ont été rédigés, accompagnés d'une traduction française, par R. Baron (Sources chrétiennes, 155, Paris, 1969).

(41) Citons notamment les deux traités se rapportant à la contemplation, intitulés *Benjamin Minor* et *Benjamin Major* par les éditions (P.L., 196, col. 1-64 et 65-202), qui se présentent sous la forme d'explications tropologiques de l'histoire des fils de Jacob (*Genèse*, ch. 29-50) d'une part, et de la

(fin de la note 40 page 74)

décrire, avec une subtilité parfois déconcertante, les mouvements ou les « affections » dont l'âme est saisie, les sentiments qu'elle éprouve, les comportements qu'elle doit adopter aux diverses étapes de son cheminement spirituel, depuis la conversion initiale qui l'arrache au péché, jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation et de l'amour, et jusqu'à l'extase où l'esprit, dilaté, soulevé et transporté hors de lui-même, parvient à ce degré suprême de la charité et de l'amour qui l'identifie au Christ.

Ces textes et ces développements ressortissent davantage à une phénoménologie spirituelle qu'à une théologie proprement dite. Il s'agit en effet de faire apparaître ce que sont les structures et les conditions de possibilité de l'expérience spirituelle. Mais cette expérience, à quelque niveau qu'on la considère, n'est jamais un « état intérieur », fermé sur lui-même. Elle est un mouvement, une visée intentionnelle inséparable de la réalité spirituelle qui lui devient présente. L'esprit retrouve donc, au sein même de cette expérience, les réalités de la foi que la théologie lui avait appris à connaître par d'autres voies. C'est la raison pour laquelle, si l'interprétation allégorique de l'Écriture précède le plus souvent l'interprétation tropologique, cet ordre peut être interverti, comme cela arrive parfois dans les écrits de Richard ou même de Hugues, ainsi que l'a remarqué naguère le P. Henri de Lubac (41). Il est difficile dès lors, et probablement inutile, de chercher à savoir si le *De Trinitate* de Richard est l'expression d'une réflexion proprement théologique qui serait elle-même le prolongement d'une recherche du sens allégorique ayant pour objet de parvenir à l'intelligence du mystère, ou si elle n'est pas plutôt l'aboutissement d'une interprétation de type tropologique qui aurait retrouvé, au terme de, sa démarche et au-dedans d'elle-même, la présence mystérieuse des trois personnes qu'elle ne connaissait jusqu'alors que par la foi.

En dépit, en effet, de tous les efforts de systématisation auxquels se sont livrés les Victorins, il ne faut jamais perdre de vue qu'une sorte de perméabilité fait constamment communiquer, chez eux, les différents moments de la recherche théologique avec les diverses étapes de la vie spirituelle. On en trouve une preuve significative dans ce *Didascalicon* où Hugues de Saint-Victor nous 'avait dit à quels exercices l'esprit doit se livrer pour parvenir à la connaissance et à la sagesse. Ce traité est l'oeuvre d'un enseignant. L'exercice dont il affirme d'abord la nécessité n'est autre que la *lectio*, c'est-à-dire cet exercice dont les origines remontaient à celles du monachisme, mais dont la nature s'était considérablement modifiée, hors des milieux monastiques, pour devenir, au sein des écoles médiévales, l'acte essentiel et le régime normal de tout enseignement. C'est bien en ce sens que Hugues entend déjà ce mot. Tout ce qu'il nous dit des livres, aussi bien profanes que sacrés, qu'il est nécessaire de lire, de l'ordre qu'il faut adopter et de la manière dont il faut procéder pour les lire, tend à faire ressortir l'importance fondamentale de cet exercice et son caractère déjà scolaire. Mais si la *lectio* est le chemin du savoir, elle doit être aussi le point de départ d'une ascension spirituelle dont Hugues nous énumère les étapes (42). La *lectio* doit en effet débou-

(fin de la note 40)

description de l'arche d'alliance (*Exode*, ch. 25) d'autre part, ou encore le traité sur *Les quatre degrés de la violente charité* (P.L., 196, col. 1207-1224) dont les classifications sont fondées sur un certain nombre de textes de l'Ancien Testament ; ce bref opuscule a été rédigé par G. Dumeige qui en a donné en même temps une traduction française (Textes philosophiques du moyen âge, 3, Paris, Vrin, 1955) ; une traduction allemande, accompagnée du texte latin de la *Patrologie*, a été également publiée par M. Schmidt (Richard von St. Viktor. *Über die Gewalt der Liebe : Ihre vier Stufen*, Munich, 1969).

(41) *Op. cit.*, I, 1, Paris, 1959, P. 165-166.

(42) *Didascalicon*, V, 9, P.L., 176, col. 797 A, ou éd. Buttimer, p. 109.

cher sur la *meditatio*, et celle-ci doit elle-même conduire à l'*oratio*, à l'*operatio* et à la *contemplatio*. Ce vocabulaire est sans ambiguïté. Quelle que soit la signification première des mots que Hugues emploie ici, le contexte où ceux-ci apparaissent et l'utilisation que l'auteur du *Didascalicon en fait* ailleurs' ne laissent place à aucune équivoque. La *meditatio* dont il est question n'est pas une méditation de type philosophique, l'*oratio* n'est pas un discours et l'*operatio* n'est pas l'action, entendue au sens général du terme. Il s'agit d'une méditation portant sur les mystères de la foi qui conduit à la contemplation, en passant par la prière ou l'oraison, et par l'accomplissement des oeuvres méritoires, vivifiées par la charité. L'accent est donc mis ici sur la fonction contemplative de la théologie. L'action réformatrice entreprise à l'origine par les Victorins avait donc été fondée, durant plus d'un demi-siècle, sur cette conviction que la véritable intelligence des mystères ou des « sacrements » de la foi était porteuse d'une force immanente qui se suffisait à elle-même, pourvu que le chrétien y cherchât sincèrement la règle de sa pensée et de son agir.

MAIS cette conception de la réflexion théologique était propre à un temps sûr de lui-même et de sa foi. Elle avait pu se développer et s'affirmer dans ce milieu victorin de la première moitié du XII^e siècle dont la ferveur et l'élan ne connaissent ni l'hésitation ni le doute. Des ruptures allaient pourtant se produire. Le développement de la dialectique qui prenait de plus en plus de place dans les écoles parisiennes, voisines et bientôt concurrentes de celle de Saint-Victor, l'apparition de courants de pensée nouveaux et la redécouverte de l'aristotélisme, les difficultés auxquelles l'Église elle-même, affrontée aux sectes hérétiques, devra bientôt faire face, conduiront les théologiens à comprendre autrement leur mission. Vers la fin du siècle, ce maître parisien, réformateur et moraliste, que fut Pierre le Chantre, ne dira plus de la *lectio* qu'elle doit conduire à la prière et à la contemplation, mais à la *disputatio* et à la *praedicatio*. Pierre le Chantre, pourtant, qui mourra à l'abbaye de Longpont après y avoir revêtu l'habit cistercien, ne sous-estimait en aucune manière la contemplation. Mais il pensait que la tâche des théologiens était désormais de défendre les vérités de la foi et de les enseigner à un peuple que menaçaient l'erreur et l'ignorance.

Face à des situations aussi nouvelles pour eux, les Victorins de la fin du XII^e siècle et du début du XIII^e avaient hésité et s'étaient divisés. Certains, avec Godefroy de Saint-Victor, étaient demeurés fidèles à cette ouverture d'esprit dont Hugues de Saint-Victor lui-même avait proclamé la nécessité (43). D'autres, en revanche, tel Gauthier de Saint-Victor, avaient pris violemment position contre les idées nouvelles (44). D'autres encore, les plus sages peut-être, s'étaient consacrés à des tâches pastorales, apportant de ce fait, à la théologie

(44) Godefroy de S.-V., qui dut mourir vers la fin du XII^e s., nous a laissé un *Microcosmus*, édité et étudié par Ph. Delhaye (Mémoires et travaux publiés par les prof. des Fac. catholiques de Lille, fasc. 56-57, Lille-Gembloux, 1951), et un *Fons philosophise* publié par P. Michaud-Quantin (Namur - Louvain - Lille, 1956).

(45) Gauthier (mort en 1180) est l'auteur d'un pamphlet dirigé contre Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et Gilbert de la Porrée, publié par P. Glorieux (*Arch. d'hist. doctr. et lit. du moyen âge*, 19, Paris, 1952, p. 195-335). Ses sermons, publiés récemment (*Corp. Christ.*, Cont. méd., 30, Turnhout, 1975), nous donnent de ce personnage une image plus sereine.

sacramentaire et plus particulièrement à celle du sacrement de pénitence, une contribution appréciable (45). D'autres enfin, avec Thomas Gallus, mort en Italie en 1246 après avoir longtemps vécu à Paris, et qui fut, en son temps, le plus grand connaisseur des écrits de Denys, s'engageront dans les voies profondes de la théologie mystique (46).

Ce sont pourtant les écrits de Hugues et de Richard qui seront les plus constamment appréciés et utilisés. Les grands scolastiques du XIII^e siècle et des siècles suivants les citeront fréquemment. Sans doute les considéreront-ils plutôt comme des « autorités » qu'on respecte ou qu'on peut éventuellement contester que comme des maîtres que l'on suit. La spiritualité chrétienne, en revanche, n'a jamais cessé de se réclamer de ces deux théologiens, de vanter la sûreté de leur doctrine et de s'inspirer de leur enseignement. C'est grâce à elle, surtout, que celui-ci, à travers les siècles, est demeuré vivant.

Jean CHÂTILLON

Bernard BRO

Éloge du sermon

Le premier violon et la dernière bougie

Le sermon de la messe dominicale est « lieu théologique » par excellence : la Parole y rejoint l'action liturgique et introduit à la vie mystique en développant l' « instinct de foi » de toute l'Eglise — la simplicité imagée d'une parabole peut faire entrer dans le chœur de la louange cosmique.

DEPUIS l'âge de cinq ans, je ne me souviens pas d'avoir manqué la messe du dimanche sinon une seule fois. Cela représente donc, depuis que j'ai pu saisir un peu le sens des prédications que j'entendais, au moins deux mille sept cent cinquante sermons... sans compter ceux que j'ai prêchés moi-même. De combien parmi ces trois mille sermons ai-je gardé un souvenir ? En cherchant bien : trois, quatre, cinq peut-être ? Et pourtant c'est là que ma foi a trouvé réconfort, nourriture, vérité. Comment faire l'éloge du sermon ? Je suis juge et partie. Je devrais être accablé : à quoi bon ces trois mille sermons, si je ne me souviens que de trois ou quatre d'entre eux ? Et cependant si vous me demandiez ce qui me tient le plus à cœur dans ma vie sacerdotale, je vous dirai que, parmi les instants les plus précieux, il y a certainement ceux de chaque jour où m'arrive comme responsable le courrier de la Messe-Radio. Je l'ai souvent dit, il donne une extraordinaire image de l'Église. Il ouvre sur la vie la plus réelle, la plus courageuse, la plus simple, la plus assoiffée d'espérance qui soit : celle de l'Église invisible, non pas celle des professeurs, mais l'Église réelle. Et cela à cause d'un sermon... Depuis des années, le courrier oscille de quarante ou cinquante lettres jusqu'à trois mille demandes de sermon chaque semaine. Ainsi 30 à 40.000 lettres arrivent chaque année. Or je constate que les chrétiens ne se trompent pas. Ce baromètre du courrier est peut-être insuffisant, mais qu'il est réel ! C'est pour moi la preuve vivante qui me permet de vérifier, au-delà des impressions ou des abstractions, la force de l'instinct de foi dont parle saint Thomas d'Aquin. Il y a en nous tous cette présence de Dieu

(45) Il s'agit principalement de Robert de Flamborough, auteur d'un *Liber poenitentialis*, publié par J.J. Francis Firth (Toronto, 1971), et de Pierre de Poitiers de S.-V., qu'il ne faut pas confondre avec le Pierre de Poitiers mentionné à la note précédente, auteur d'une *Summa de confession* éditée par J. Longère (*Corp. Christ.*, Cont. med., 51, Turnhout, 1980).

(46) Sur Thomas Gallus, dont les œuvres ne sont que partiellement éditées, voir P. Glorieux, *Dict. de théol. cath.*, XV, 1946, col: 712-713, ou *Dict. des Lettres françaises : Le moyen âge*, Paris, 1964, p. 712-713. -

L'abbé Jean Châtillon, né en 1912, est professeur d'histoire de la philosophie médiévale à l'Institut catholique de Paris. Ses travaux, dont quelques-uns ont été cités dans l'article ci-dessus, ont porté principalement sur l'histoire de la philosophie et de la théologie au XII^e et au XIII^e siècle.

dans notre intelligence qui nous aide à ne pas nous tromper ; qui nous fait connaître l'essentiel, et qui, comme l'instinct de l'oiseau migrateur de Jérémie, nous conduit au but.

C'est donc avec un immense respect que je parle des sermons.

Pour quoi je prêche ? Si je le pouvais, je souhaiterais ne pas avoir d'autre réponse que celle de Rilke au jeune poète... Interrogé sur la valeur des premiers essais poétiques qu'on lui présente, Rilke met la barre très haut : « *Devriez-vous mourir si vous ne pouviez plus écrire ?* ». Il ne s'agit plus de littérature. Devrait-on en mourir si l'on nous interdisait de parler ? On est renvoyé à la réponse de saint Pierre et de saint Jean à leur sortie de prison : « Nous ne pouvons pas ne pas parler ».

1. Mais qu'est-ce que prêcher ?

La langue du Nouveau Testament utilise quatre mots pour désigner les richesses de la parole. Pas besoin d'analyse subtile pour les comprendre : ils décrivent tout phénomène de communications. **1.** La parole est *logos* : elle est chargée de contenu, de message, de nourriture. Si la foi est l'union de Dieu tel qu'il est à l'homme tel qu'il est, elle est partage d'une lumière, d'un objet : ce que je reçois d'un autre. Il y a quelque chose en nous qui n'est pas tombé avec Adam — plus édénique que tous les paradis, plus primitif que l'aurore du cosmos —, c'est l'intelligence admiratrice de l'être, cette faculté de respecter l'Autre absolument et de s'enrichir par là de toutes ses ressources. **2.** Ce *logos* n'est pas simple schéma rationnel. Il a un environnement. Il est issu d'une histoire, il a des racines, il s'est incarné. C'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui se révèle. La parole n'est pas seulement *logos*, véhicule de raisonnement, elle est aussi *sophia*, sagesse, mise en relation avec un dessein. Elle a partie liée à une histoire *sainte*, à un peuple choisi. **3.** Ce peuple choisi est un interlocuteur libre mais blessé dans sa liberté. La parole est donc aussi rupture de solitude, créatrice de communion. C'est une parole, au sens étymologique de con-solation, qui ne laisse pas seul. Les moines du désert ne venaient pas seulement demander à leur père un *logos*, un raisonnement. Ils venaient demander « une parole qui sauve », un *rhèma*. **4.** Elle sauve parce qu'elle est inséparable d'une présence. Elle vient d'un Vivant et elle ramène à lui. Et elle ne revient pas à lui sans être contagieuse de l'énergie et de la présence de ce Vivant. « Au nom du Seigneur Jésus, lève-toi et marche », dit saint Pierre à l'infirme de la Belle Porte. C'est au nom d'un autre que nous parlons. Et la parole est efficace comme le glaive d'Isaïe ou comme le marteau de Jérémie, parce qu'elle est puissance de Dieu : *dunamis*.

« Ah ! s'il tient à conserver son petit jugement et sa raison et ne pas se livrer au feu qui de tous côtés en lui craque et part en flammes et en étincelles,

Ah ! s'il ne veut pas épuiser la coupe, il ne faut pas y mettre les lèvres !

Et s'il n'a pas ce grand vide en lui toujours prêt,

Ah ! s'il a toujours quelque chose à faire au préalable et besoin de s'enquérir et de juger et de savoir et de raisonner,

Ah ! qu'il ne mette point les lèvres à cette coupe qui raccourcit le temps et nous donne tout à la fois !

Ah ! s'il tient à rester intact, il ne faut point éteindre le feu ! »

(Paul Claudel, *La Cantate à trois voix*).

« Tu ne te trompais pas quand tu dévorais les choses ainsi, "Ceci est", voici l'une d'elles tout à coup qui est capable de servir de voile à l'Être...

Ces paroles si usées qu'on ne les entend plus, c'est en elles qu'était la vérité... »

(Paul Claudel, *La messe là-bas*).

Ne serait-ce pas le propre du sermon que de tenir ensemble ces quatre aspects de la Parole ? Si l'on en restait au *logos*, ce ne serait qu'un cours de théologie. Si l'on ajoutait le souci de la *sophia*, ce serait seulement une conférence, mais pas un sermon. S'il n'y avait que le *rhèma*, on se limiterait encore à un entretien spirituel ou psychologique. Le sermon est inséparablement partage de lumière (*logos*), entrée dans le dessein d'une providence (*sophia*), communion qui sauve de la solitude (*rhèma*), et présence qui vient de la réalité eucharistique et y conduit (*dunamis*). Vingt ans d'expérience les plus diverses à la radio et à la télévision (et entre autres, l'expérience régulière des messes retransmises), m'ont appris la différence entre une interview, une conférence et un sermon : elle est immense. Bienheureuse allégeance : dans le sermon, la parole ne nous appartient pas. Elle est au service d'un Amour. On rejoint ici le spécifique de la foi : impossible de comprendre le message si l'on n'adhère pas à la Personne. La connaissance de foi suppose un acte intellectuel : le partage d'un message, mais elle se définit par autre chose. Il n'y a foi que lorsqu'on perçoit que ce message contient une réalité « bonne-pour-moi ». C'est l'intervention de la volonté qui spécifie ici la connaissance : ce n'est pas une saisie par évidence comme dans la connaissance scientifique ; ce n'est pas une connaissance par conviction comme dans l'opinion, ni une connaissance par déduction et analyse comme en philosophie, c'est une connaissance qui suppose adhésion à une Personne, donc amour, acceptation d'une attirance, sym-pathie. Sans la rencontre, on ne comprend plus rien au message. C'est pourquoi le sermon est lieu « théologique » majeur. L'Église a vécu cent cinquante ans sans le texte de l'Écriture, elle n'a pas vécu sans la Parole et la Liturgie qui étaient tout ensemble : *Logos, sophia, rhèma et dunamis*. On peut alors oser dire que prêcher c'est entrer dans l'honneur de partager aux hommes ce que le Père et le Fils vivent en commun. L'ultime référence du Christ à sa parole est toujours trinitaire : « Comme le Père m'a

envoyé, je vous envoie ». « Tout ce que j'ai reçu de mon Père je vous l'ai fait connaître ». L'ultime examen de conscience du prédicateur s'exprime alors en amont et en aval par cette même référence. « Je ne te prie pas seulement pour eux mais pour tous ceux qui, à cause de leur parole, croiront en moi ». Le Christ a prié pour ceux à qui l'on adresse la parole. C'est la source de notre certitude. Elle nous vient de plus grand que nous. Alors l'ultime question est : Me suis-je appuyé sur la prière du Christ ? Elle implique aussi la même question en aval : Conduit-elle ceux à qui elle s'adresse à une rencontre et à une prière ? (Qu'on me permette de renvoyer à ce que j'ai écrit dans le tome III de *Surpris par la certitude* : « Une mémoire, un espoir, une parole, une contagion, une fête », Éd. du Cerf, 1981, p. 113-175).

II. Les régulations de cette parole.

On peut les formuler de bien des façons. Je reste très insatisfait de la manière dont on les présente parfois.

Peut-on parler des régulations de la foi sans donner au Christ et à la prière toute leur place ? La tentation de certains ne serait-elle pas sous-entendue : la théologie serait exercice noble, réservé aux compétents la spiritualité serait bonne pour le marais des chrétiens de seconde zone... celle-ci étant sans doute capable de donner d'autant plus de chaleur qu'elle aurait moins de lumière. Le peu de place donnée à l'histoire de l'expérience spirituelle dans les Facultés de Théologie est un signe « hénaurme » de ce déséquilibre et de cette réduction des véritables régulations de la foi, sur lesquelles on s'interroge peut-être de manière trop exclusivement limitée à l'exercice universitaire de la théologie. L'examen de conscience ou l'éloge du sermon nous oblige sans doute à une vue plus précise et plus riche de ces régulations. J'en retiens trois.

1. L'objet de foi. Un objet : ce qui existe et résiste parce que « jeté devant-moi » sans que ce soit moi qui l'ai fabriqué. Il s'agit d'une Révélation qui est don gratuit. Les Missions divines sont dans la continuité même des Processions, nous dit la théologie de la Sainte Trinité : c'est-à-dire que la prédication s'origine dans la procession même du Verbe qui reçoit tout de son Père. On ne peut se mettre à la place de sa source. Ce n'est pas à nous de la conditionner, de la fabriquer, mais d'apprendre à recevoir.

2. Mais, nous l'avons dit, cet objet ne se réduit pas à un système de propositions axiomatiques, abstraites, uniquement déductibles l'une de l'autre. Dans le temps où il se dévoile, il révèle qu'il vient d'une initiative gracieuse. Il apporte alors avec lui les *médiations*, les moyens d'être reçu et compris. Il n'est pas seulement « science-de-Dieu », il est Jésus-Christ vivant et le contenu même du message est la Personne de Jésus et sa manière unique de vivre.

Quand, parlant du Christ, Garaudy demande aux chrétiens : « *Rendez-le nous...* », Mère Teresa ne pourrait que lui répondre :

« *Impossible de vous passer le message du Christ si vous n'accueillez pas la folie qui nous lie à la Personne* ». Lorsque l'objet proposé à l'intelligence est la vie même d'une Personne, il est évident qu'on ne peut entrer dans son secret si elle n'apporte pas avec elle les titres à être reçue et assimilée.

Que certains, de manière bien normale, soient selon les époques et les tempéraments, plus attentifs à la cohérence intellectuelle de l'objet de la théologie (comme les Victorins et les Thomistes le furent), ne doit pas occulter le rôle indispensable de François d'Assise, d'Ignace de Loyola, de Bérulle, du Curé d'Ars ou de Dom Casel, c'est-à-dire de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, rappellent la médiation vivante du Christ.

La parole alors introduit à la « mystique ». En vocabulaire scolastique, on pourrait dire que, par elle, se produit le passage d'un objet « *quod* » à un objet « *quo* », c'est-à-dire d'un ensemble de vérités cohérentes au partage d'un regard. Tout chrétien est invité à cette Pâque : non seulement étudier le mystère du Christ mais penser comme Lui, communier à son regard sur Dieu, le monde, l'histoire, les autres... et soi-même. C'est là le seuil de la vie mystique proposée à tout chrétien. Le critère décisif est ce moment bienheureux où l'homme ayant entendu la parole du Christ : « Qui dis-tu que je suis ? », est assez confiant pour exercer la réciprocité du don et demander à son tour : « Que dis-tu, toi, Seigneur, que je suis ? ».

« Faites que je sois entre les hommes comme une personne sans visage et ma

Parole sur eux sans aucun son comme un semeur de silence, comme un semeur de ténèbres, comme un semeur d'églises,

Comme un semeur de la mesure de Dieu...

Faites que je sois comme un semeur de solitude et que celui qui entend ma parole

Rentre chez lui inquiet et lourd ».

Paul Claudel (*Cinq grandes odes*, « *La maison fermée* »).

3. Il est une troisième régulation. La parole révélatrice du mystère, apporteur de médiation, est destinée à un salut. Elle vise à introduire l'interlocuteur dans un nouvel ordre d'existence et pour cela à être intériorisée.

Objet, médiation, elle est en même temps *expérience et* expérience sacramentelle : c'est-à-dire signe efficace en exercice de sainteté. Elle nous invite au partage d'une béatitude qui est anticipation de la Gloire et expérience d'une vie de nouveauté radicale : la nouveauté pascale.

Certains génies, certaines époques ont privilégié tel ou tel aspect. Ici aussi la régulation n'est chrétienne et le sermon n'est « lieu théologique » que Si les trois sont liés et en permanente involution ou causalité réciproque. Alors on n'a à craindre aucune des exagérations qui privilégieraient de manière exclusive l'une des trois régulations : ni l'esthétisme

théologique abstrait de l'objet, ni le piétisme des liturges ou des sectes, ni la gourmandise psychologique de l'expérience spirituelle.

III. Risques et déviations

Malgré les réformes liturgiques ou les chances théologiques actuelles, il convient de s'interroger sur les pièges ou déviations de la parole ; on n'y échappe pas. On a cru se débarrasser des scolastiques d'autrefois, mais d'autres scolastiques ont pris le relais on peut les baptiser liturgiques ou exégétiques, elles renferment autant de pièges redoutables.

1. *La langue de bois*. Les exemples foisonnent. Aucun texte n'y échappe... Qu'ils viennent des commissions de l'Assemblée de Lourdes ou des appels des chrétiens « engagés » (par exemple les textes de « Chantier 81-82 »), c'est le même jargon ecclésiastique lorsque le *logos* se cancérisse et que l'abstraction prolifère. Si la théologie a droit à son vocabulaire technique, les « cheminements qui interpellent » et les appels de la base pour rejoindre les signes des temps », n'ont pas débouché » seulement dans « les perspectives de la pastorale d'ensemble »..., ils ont tout envahi, même la prière. « *Le poisson pourrait par la tête* », dit un proverbe norvégien. « *Corruptio optimi pessima...* » Mauriac ouvrait, il y a trente ans, son roman *L'Agneau en citant un texte du charabia de la revue La Vie Spirituelle*. Que dirait-il aujourd'hui ? Il ne s'agit plus seulement de charabia... qui, sous prétexte d'herméneutique, n'en finit plus de tourner en rond et de se mordre la queue dans les complaisances d'un orgueil qui voudrait bien ne plus avoir à se mettre à genoux : on aurait enfin rendu le christianisme « facile » ou « plausible », car on en fabriquerait la cohérence. Mais qui paye les factures de l'idéalisme franco-allemand ? Ceux à qui l'on fait croire qu'il faut se recycler par cette langue de bois...

2. *L'agressivité*. La *dunamis*, la parole-puissance de vie s'exacerbe en agressivité lorsqu'elle n'est plus au service de l'adoration et de l'eucharistie. Si le *logos* se dégrade en analyses et lectures semblables aux aliments pré-conditionnés pour être antinutritifs, le cléricalisme, sous prétexte d'engagement, de politique, de changement de société, de révision de vie, a beau changer de couleur, il ne change pas forcément de mœurs. On ne se veut plus les notables du sacré, mais on garde le micro. Que l'idéologie soit devenue celle d'une « Église-servante-et-pauvre », la *dunamis* pour la *dunamis* nous maintient facilement, hélas, dans l'idéologie.

3. La Bible nous a appris les vertus de la *Sophia* sous les traits de la plus désirable des femmes. Mais à se vouloir sagesse-pour-soi, la rhétorique ecclésiastique a vite fait de ne garder que les défauts féminins de la complaisance et de *l'esthétisme*, voire du narcissisme. Il est si bon d'avoir un auditoire pour s'écouter résonner en écho ou se satisfaire dans un jeu de miroirs.

Abstraction, règlement de comptes, complaisance : qui suis-je pour évoquer ces maladies qui m'habitent comme tout le monde ? J'y pense lorsque mon ami curé de montagne atterrit parfois après vingt-sept minutes de prédication... et que je tremble de ce que Pierrot ou Jojo me diront le lendemain : ils auront raison, une minute et demie aurait sans doute suffi à nous introduire au silence.

Mais dix jours plus tard à la veillée de prière et à l'enterrement de Mademoiselle Louise (une des doyennes du pays qui a vécu comme une sainte) ou d'Émile (qui s'est suicidé avec le fusil de chasse), alors que ses quatre enfants sont là devant nous : le même ami, curé de village, sera capable de paroles admirables. Ce ne sera plus un « sermon ». Ce sera un cri, un appel, une communion, un poème, une rencontre, une main offerte à tous.

Faut-il les enterrements pour que notre parole échappe au jargon ?

IV. Mais alors comment prêcher ?

Il en va de notre parole comme de la prière : c'est impossible et nécessaire. Et pourtant ça arrive et c'est toujours un miracle. La gratuité est ici aussi exercice théologique.

Comment le Christ a-t-il prêché ? Je retiens deux qualités théologiques parmi bien d'autres : il a dit « est-est, non-non », c'est-à-dire qu'il nous a conduit au-delà des « *enuntiabilia* » jusqu'à la réalité du Royaume et cela par les moyens des paraboles.

Paul Ricœur a rendu ses titres de noblesse à la métaphore. On pourrait appliquer ce qu'il en dit à la parabole évangélique. Nous n'avons pas fini de découvrir l'exigence, l'hygiène intellectuelle et l'herméneutique que suppose le vrai maniement de la parabole. C'est bien un des caractères majeurs du sermon comme lieu théologique : tenir-ensemble (selon l'étymologie du *sym-bole*) mais en même temps renvoyer à ce qui dépasse le discours.

Jean-Sébastien Bach pour décrire l'origine de la musique dans sa famille évoque la meule et la cithare. J'y vois une parabole dans l'analogie de la théologie, meule à broyer le pain, et du sermon, cithare pour donner les deux ou trois notes de musique secrète qui confèrent un sens à toute la vie. Voici comment Bach écrit de son arrière-grand-père : « *Veit Bach, un boulanger qui habitait la Hongrie, fut obligé de quitter son pays pour sauvegarder sa foi. Après avoir, dans la mesure où cela lui fut possible, converti son bien en espèces sonnantes, il se rendit en Allemagne et trouvant en Thuringe toute liberté pour exercer sa religion, il s'établit à Wechmar près de Gotha où il reprit son métier. Il aimait à se servir d'une petite cithare qu'il emportait au moulin pour jouer tandis que la meule était en mouvement. Admirable concert ! Mais il apprit ainsi à garder ferme la mesure. Tel a été apparemment le commencement de la musique dans la famille* ». C'est par ces lignes que

Jean-Sébastien Bach commence son *Ursprung der muscalisch-Bachischen Familie* (Origine de la famille musicienne de Bach), écrit en 1735.

On ne saurait mieux dire : « sauvegarder sa foi » et « garder ferme la mesure ». Il fallait bien pour cela la meule et la cithare.

Le poétique est revenu à la mode chez les théologiens. Mais, singulier constat : les livres qui en dissertent sont étrangement vides de toute poésie. Les chrétiens l'estiment chez les autres : Tagore, Ramakrishna ou Maître Dogen... Il faudrait s'interroger sur les motifs pour lesquels ils sont sourds, méprisants -ou impuissants à parler eux-mêmes en paraboles.

On est tenté de trouver le genre « mineur ». Ce serait bon pour la spiritualité, c'est-à-dire — comme je l'ai déjà dit plus haut — pour les chrétiens de seconde zone qui ne pourraient avoir accès aux concepts. Comme si certaines paraboles ne contenaient pas la plus éminente des théologies (par exemple celle de la naissance et de l'embryon pour la mort et la survie). Je donnerais volontiers à certains jours la moitié des livres de théologie pour une parabole.

« La rhétorique pense que les tropes ne servent qu'à plaire, qu'ils ont une fonction purement décorative, il m'est apparu que la métaphore (nous dirions volontiers ici : la parabole), était un phénomène beaucoup plus important ; quelque chose comme une déviance créatrice de langage qui lui fait dire plus qu'il ne dit d'ordinaire. La fonction de la métaphore est donc de faire venir au langage des aspects de notre manière de vivre, d'habiter le monde, d'avoir commerce avec les êtres qui resteraient muettes sans elle, sans cette faculté singulière qu'a le langage d'aller au-delà de lui-même. La métaphore est un détecteur d'expériences rares..., la capacité de faire travailler ensemble deux significations usuellement étrangères l'une à l'autre, d'apercevoir leur similitude, d'en avoir l'intuition. On ne s'y engage pas sans risque. La créativité réglée est plus abordable. La métaphore contraint à penser plus » (Paul Ricoeur).

La parabole n'est-elle pas le langage privilégié de l'Incarnation ? Elle dit le concret mais elle le dit en nous renvoyant à autre chose qu'elle-même dans l'hommage à un dépassement.

Elle est fraternelle. Elle peut être comprise par tous. Si les cultures peuvent se durcir en s'opposant par leur systématisation, elles désarment devant la parabole, porteur de silence et en même temps dévoilement d'un « ailleurs ». Chacun peut y lire à sa mesure en se sentant respecté et pourtant surélevé dans sa compréhension, ex-haussé. Elle retourne l'évidence en questionnement ou l'obscurité en certitude. Elle nous prend à un piège heureux. « Écoute mon silence avec ta bouche », nous murmure-t-elle en s'effaçant devant ce qui la dépasse. Elle interdit d'en rester à une conception instrumentale du langage. Elle est réinterprétation créatrice du message chrétien car elle n'en reste pas aux limites d'une écriture.

Je m'inscris ici en faux contre l'affirmation trop souvent répétée aujourd'hui de l'impossibilité dans l'Église d'un langage universel. Si l'on réduit le savoir théologique à certains concepts, peut-être. Mais si la régulation théologique est aussi et d'abord l'événement de l'Incarnation de Dieu et sa référence eucharistique, on peut se demander si le langage évangélique de la parole ne rend pas justement possible cette universalité — aujourd'hui comme hier — pour que la communauté entende le texte dont le référent est le Christ (et non seulement un texte ou des concepts). Et cette exigence d'universalité la maintient de plus dans l'humilité, ce qui n'est pas si négligeable en théologie. Alors des langages résolument neufs peuvent naître. L'expérience prouve qu'on peut s'entendre bien au-delà de ce qu'on redoutait tant qu'on réduisait le champ théologique au savoir abstrait ou à l'étude d'un texte.

Presque tous les ans, l'un des meilleurs orchestres allemands propose dans les concerts parisiens une des symphonies les plus célèbres qui soient. L'an dernier encore, l'orchestre de chambre de Stuttgart la jouait au Théâtre de la Ville. L'effet est toujours saisissant et il est toujours assuré. La salle et la scène sont dans le noir. Avant la première mesure, on a allumé sur chaque pupitre deux chandelles, deux cierges. Et la symphonie se déroule normalement jusqu'au quatrième mouvement. Alors discrètement un hautbois et un cor soufflent les lumières de leur pupitre et s'en vont sur la pointe des pieds. Puis un violoncelle et la contrebasse, puis l'autre hautbois et l'autre cor s'en vont de même. Puis les violons et les altos, deux par deux, et les deux derniers violoncelles disparaissent dans le noir. La musique devient de plus en plus ténue et, paradoxale, de plus en plus présente. C'est la symphonie des *Adieux* de Haydn. Son histoire est plaisante. Haydn l'a écrite pour contester. Les musiciens qui étaient avec lui au service du Prince Esterhazy ne pouvaient que rarement voir leurs familles. Il fallait éviter la démission de l'orchestre. Le Prince comprit la leçon.

Quel est donc le but ultime de tout sermon ? Et si le premier violon était le Christ ? Et si l'Esprit menait l'orchestre, et si chacun de nous étions ce second violon qui au-delà de la nuit peut jouer sa partition, prendre place dans la musique de l'univers entier, dans le chœur qui invite le ciel et la terre à se réjouir, à bénir et rendre grâce, à donner un sens à la vie ?

Pour nous, elle est plus profonde. Lorsqu'on entend cette symphonie pour la première fois, sans s'y attendre, on se demande jusqu'où ira le départ des musiciens. Il ne reste plus que six violons, puis quatre, enfin deux seuls et le chef d'orchestre. Et ils poursuivent. Ces trois-là dans la seule clarté des deux derniers cierges. Et la musique est d'autant plus intense. Le silence de la salle est infiniment plus recueilli. Deux violons. Un chef d'orchestre. Et l'on sent que le second violon met toute son attention à suivre le premier, la moindre note égarée romprait la musique.

MAIS laissons encore parler une autre parabole tirée de l'histoire de la musique. Au huitième livre des *Madrigaux*, le combat de Tancredi et Clorinde, est sans doute, avec le Magnificat des Vêpres de la Vierge, l'une des plus sublimes créations de Monteverdi. Trois chanteurs, quelques instruments suffisent à tout le drame. La narration est confiée à une voix. Les deux autres chanteurs représentent les protagonistes. Tancredi, chrétien, se bat contre un chevalier en armes qu'il n'a pas reconnu. Le chant se développe dans une étonnante diversité de styles, du récitatif à *l'arioso*. Et voici le dénouement : l'instant où Tancredi croyant avoir combattu un guerrier païen se rend compte que le « blessé » n'est autre que Clorinde sa bien-aimée. Les instruments, violes et clavecins, participent au drame, les violes tantôt par le tremolo des accords rapidement répétés, tantôt par la ponctuation des pizzicati secs, précis comme les gestes des combattants. Tout est ici nécessaire : la monodie et la polyphonie, le *parlato* et le chant, la voix et l'instrument, la paisible consonance et la dissonance mordante.

Mais tout cela ne sert de rien si ce n'est pour entendre le silence auquel la musique nous conduit et qui seul peut dire l'essentiel : l'attente fiévreuse de Clorinde qui demande le baptême en dévoilant qui elle est ; le bouleversement de Tancredi lorsqu'il retrouve celle qu'il aime. Elle meurt, mais c'est pour accéder à son vrai visage.

Peut-être en doit-il être ainsi de nos paroles humaines pour que nos sermons deviennent des « lieux théologiques » ?

Bernard BRO, o.p.

Bernard Bro, né en 1925. Entre dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1944, prêtre en 1951. Professeur au Saulchoir de 1952 à 1962, directeur de *La Vie Spirituelle* depuis 1958 et des Éditions du Cerf de 1962 à 1971 (création de « Foi Vivante », « Cogitatio Fidei », la T.O.B., etc.), dont il est toujours administrateur. Auteur d'une bonne quinzaine d'ouvrages (tous aux Éditions du Cerf), dont *Apprendre à prier* (1957), *Faut-il encore pratiquer ?* (*L'homme et les sacrements*) (1967), *On demande des pécheurs* (1969), *Dieu seul est humain* (1973), *La Gloire et le mendiant* (1974). Prédicateur à la radio et à la télévision depuis 1959, il assure de 1975 à 1978 les conférences de carême à Notre-Dame de Paris, publiées ensuite : *Espérer contre toute espérance* (1975), *Le Pouvoir du Mal* (1976), *Jésus-Christ ou rien* (1977), *Devenir Dieu* (1978). Il vient de publier, en 1980-81, *Surpris par la certitude* (*Un Credo pour tous*), en quatre volumes : 1., *Avant tous les siècles* (*La rencontre de Dieu*), 2. *A cause de nous* (*Arrachés au mal*), 3. *Le Moi inconnu* (*L'Esprit et l'Église*), 4. *La Naissance éternelle* (*La vie, la mort et après*). Aumônier de divers mouvements, conférencier et prédicateur en Amérique, en Scandinavie, en Océanie et au Japon, le P. Bro donne aussi un « Bloc-Notes » hebdomadaire à *France Catholique-Ecclesia*.

offrez un abonnement de parrainage à Communio.)

Jean-Maurice de MONTRÉMY

L'enterrement en banlieue

Avec [L'enterrement à Ornans](#), Courbet révéla pour la première fois de manière évidente qu'une liturgie pouvait se réduire en geste mort, privé de signification. Nos propres pratiques funéraires nous en apprennent davantage sur le sujet — et sur notre « culture ».

C E matin-là, ils sont assis sur cinq chaises-fauteuils tapissées de tissu acrylique. Ils ne savent pas très bien quelle attitude prendre. Devant eux : le cercueil du fils posé sur un présentoir de métal. Ils attendent. C'est une salle assez grande, rectangulaire, décorée de couleurs unies et fausses, à la manière des salles dites « polyvalentes » qu'affectionnent entreprises ou organismes sociaux. Il y a une musique douce d'orgue synthétique, diffusée par d'invisibles sources sonores — tout comme la lumière vient d'invisibles sources lumineuses, le long des corniches.

Lentement, les deux grandes portes imitant le bronze, en face desquelles les chaises sont disposées, s'écartent sans bruit. Le présentoir de métal pivote. Le cercueil suit le mouvement et disparaît à l'intérieur des portes qui se referment.

Toujours la musique douce.

Le fils a eu un accident de voiture voici une semaine. Il a fallu le prendre à l'hôpital, où l'on ne savait que faire d'un mort. Le peu de famille qu'avaient les parents n'a pas pu venir. Le fils n'avait guère d'amis, si ce n'est Une « fiancée » dactylo de l'entreprise où lui était comptable qui pleure tout ce qu'elle peut, à côté de la mare, mais ne fait pas beaucoup de bruit.

Ils ne savaient pas qu'il y avait une maison funéraire dans la ville de banlieue où ils vivent. C'est l'hôpital qui le leur a indiqué ; et c'est, en effet, plus pratique de transporter en province les cendres du fils plutôt que d'y descendre le cercueil.

Derrière la porte, cela gronde beaucoup. Il y a des mâchonnements, des bruits de fer. On croirait, malgré la musique douce, un chauffe-eau géant.

Cela dure près d'une heure. Ils ne savent vraiment pas très bien quoi faire. Le père, peu à l'aise dans son costume brun (il n'en a pas de noir), regarde droit devant lui. La mère est prise dans un manteau gris. Elle est petite, boulotte. Elle semble posée sur un coin de la chaise, au risque de tomber.

Puis, les portes de faux bronze s'écartent. Un petit vase de basalte stylisé arrive sur le présentoir.

L'employé dit poliment : « C'est pour vous ». Il ne sait vers qui se tourner : madame ? monsieur ? Eux-mêmes se sont mis debout, d'instinct. Après un temps, la mère se décide. Elle prend l'urne encore tiède, la serre sur son cœur et se dirige, avec les autres, vers la sortie.

Ils montent alors en voiture, traversent l'interminable banlieue et roulent vers cette petite ville de province où demeurent encore quelques amis. La mère gardera l'urne contre elle pendant tout le voyage, disant régulièrement à mon ami (dont le fils était un des collaborateurs) : « Voilà, c'était mon enfant, monsieur ».

SCÈNE évidemment morbide — mais banale — qu'il n'y aurait aucune raison de transcrire, si elle ne portait en elle quelques images de la France d'aujourd'hui. Non pas toute la France, bien sûr, mais la France si nombreuse qu'on dénomme assez vaguement classe moyenne — manière discrète de reconnaître le peu de pertinence des cadres de classement hérités de la vulgate sociologique.

De cette France, il faut admettre que les catholiques ne savent pas grand-chose. La plupart d'entre eux, en effet, lui appartiennent, en partagent le mode de vie et, jusqu'à un certain point — mal défini —, les aspirations. « *Pour distinguer l'extérieur de l'aquarium* », disait déjà Malraux, « mieux vaut n'être pas poisson ».

Et pourtant certaines scènes - ces portes de faux bronze, la musique douce ou, dans un autre ordre, l'impuissance liturgique presque constamment manifeste lors du voyage du Pape — nous font soupçonner l'étrange commerce que nous entretenons avec notre ombre. Cette France, *terra incognita* de l'Église, n'est plus celle des autres mais nous-mêmes.

Nulle surprise, . par conséquent, si les hommes politiques s'épuisent à la scruter au fond des yeux ou si les intellectuels, les gens d'Église, cherchent en vain à identifier la « vraie » France profonde. Ils ne saisissent que leur ombre : eux-mêmes, nous-mêmes, tels que nous nous ignorons, membres de cette France dont la mentalité prend certes en charge le christianisme — mais comme un objet culturel parmi d'autres.

Les recours et les rites se cherchent ailleurs. Et nous nous trouvons étrangement proches de la maladresse et de la timidité de cette famille qui ne sait quels gestes faire dans cette maison funéraire au goût d'anesthésie et de contreplaqué, qu'un rien changerait en chapelle-salle polyvalente.

Nous nous contenterons, ici, de méditer cette scène pour y saisir quelques signes de notre culture. Peut-être est-ce, en effet, le mot qui convient le mieux à ce modèle diffus — mais dominant — en fonction duquel la plupart des attitudes se définissent, puisqu'il représente le principal marché de la consommation, la « cible » des grands moyens de communication sociale, l'essentiel de l'électorat. Fondement du pouvoir ou de ce que l'on appelle, faute de mieux, « pression sociale » ou « modèle de comportement », tel est l'aquarium dont la plupart des chrétiens actifs ou des cadres ecclésiastiques sont, pour leur plus grande perplexité, les poissons.

La mort des idéologies

La famille entre dans une salle calme, sans fenêtres. Musique et lumière contribuent à instaurer une ambiance où rien n'offre de prise. Il n'y a même plus d'heure ou de saisons, ni même une personne sur qui se polariserait la « cérémonie » : la neutralité pacifiante des employés de pompes funèbres n'en fait

que des comparses. Malgré les deux portes de bronze issues d'on ne sait quel traumatisme de grand opéra, figé ici comme un lapsus, la mort elle-même est absente. Ou, du moins, impossible à dire. La mastication du four et des broyeurs se passe de l'autre côté. Entre les deux plus de passage.

L'effacement de la mort, volontairement oubliée par notre vie quotidienne, est un lieu commun que la plupart des commentateurs ont déjà souligné d'abondance. Mais n'est-ce pas en cela qu'il nous intéresse ? Le lieu commun n'est-il pas, précisément, ce qui en dit le plus sur nous-mêmes ? Un lieu où la rencontre de l'homme et de l'au-delà aurait dû se faire, et n'a pu se produire. Un lieu qui eût dû être celui de l'effroi, de l'oeuvre d'art, du sacré — ou mieux encore : de la sainteté —, mais qu'une absence rend banale. Nous n'avons pas saisi l'occasion et l'Esprit, quittant la Cité, la réduit en place publique.

A l'image de la Jérusalem foulée aux pieds, sur laquelle se lamente Jérémie, nos produits de consommation nous en apprennent davantage sur notre culture que la plupart des révoltes qu'ils suscitent. Quand l'amour, la mort ou le commerce des idées semblent n'être plus que stéréotypes, lieux communs et médiocrité, ils méritent qu'on s'en occupe, puisqu'ils nous montrent notre visage, celui que nos miroirs nous cachent (1).

Cette banalisation des valeurs, dont les images se donnent rendez-vous, dans la maison funéraire, porte un nom. On y reconnaît cette fameuse mort des idéologies dont les intellectuels se pourlèchent depuis quelques années. Depuis qu'il n'y a plus rien pour exprimer les conflits ou, plus exactement, depuis qu'il n'y a plus de véritable volonté de donner corps aux conflits — dont la mort, pourtant, est le plus central ; lieu par excellence d'une sainteté qui ne fait pas l'affaire d'un monde vite réjoui par le « retour du sacré ».

Car le retour du sacré figure toujours au revers de la mort des idéologies, alors même que cette « mort » se dessine jour après jour comme idéologie à l'état pur. Un chef-d'oeuvre du genre ; une nouvelle idéologie, pour reprendre la formule qu'Althusser appliquait maladroitement au dogme, « *qui permet d'assumer ce qui/ faut ne pas penser pour pouvoir penser ce qu'on veut penser* ».

L'empressement avec lequel de nombreux chrétiens se félicitent du déclin supposé des idéologies, auxquelles ils n'ont su répondre, semble, on le voit, bien suspect. Les conflits, comme dans la maison funéraire, se trouvent mis entre parenthèses au bénéfice de l'ambiance diffuse et du brouillard intellectuel pastichant la religion. Mais les machines grondent et brûlent toujours de l'autre côté.

Une société sans cimetières

Passons donc de la musique d'orgue (synthétique) et de la lumière douce à cette famille privée de gestes face aux deux grandes portes closes (2). Elle nous

(1) Claude Simon, Le Clézio ou Duras expriment, dans leurs grandes oeuvres, tout cela avec beaucoup de force.

(2) Le hasard, qui fait tristement bien les choses, nous l'offre de surcroît sous la forme urbaine « intense-fermée ». Philippe Ariès et son disciple américain Sennett ont montré que cette famille-noyau du XIXe siècle, par opposition aux familles « étendues-perméables » du XVIIIe siècle campagnard, loin de mieux résister à l'industrialisation, en a été plus rapidement la victime.

parle d'une société qui livre passage, sans le savoir, à ses traits archaïques, jusqu'ici mal surmontés. Une société sans cimetières qui renoue de manière ambiguë avec les vertiges primitifs.

Cette famille de banlieue n'a plus de lieu d'attache. Ni pour la vie, ni pour la mort. Et les deux se tiennent. L'ethnologie nous apprend, en effet, que les peuples archaïques fondent leur destin sur l'élimination complète de la mort. Aucune place ne lui est faite. Aucune mémoire, aucun culte ne témoigne d'un lien entre la société des morts et la société des vivants, puisque la marque de la mort, et jusqu'à son souvenir, se trouvent anéantis.

Ces sociétés sans cimetières sont d'ailleurs, toujours, des sociétés sans État. Ignorant l'incarnation de l'au-delà dans l'a-présent, elles ne tolèrent pas davantage le signe contradictoire qu'est l'institution. Elles se veulent ainsi égalitaires, sans chefs ni hiérarchies (3).

Il serait, bien sûr, ridicule de ramener la France contemporaine à quelque état primitif. La nébuleuse du « *consensus* » — les milieux religieux préfèrent « pluralisme » (4) — n'a évidemment ni le même sens, ni le même avenir. Nous voulons simplement souligner ainsi que l'élimination du statut social de la mort tisse nécessairement des liens secrets avec la perte de mémoire et le désir d'indifférenciation qui transparaissent dans la maison funéraire.

Dans cet ordre de choses, l'univers technocratique — malgré les apparences — représente l'institution la plus accommodante, convenant au fond à ceux-là même qui la critiquent. Elle est l'institution-type d'une société qui jette de manière radicale le discrédit sur toute institution. Il n'y a donc aucune incompatibilité entre l'actuelle obsession de l'« image de marque » ou de la figure du « président » et le rejet de tout magistère.

On voit par là quelle menace pèse sur l'institution civile, ou religieuse. On ne la tolère que dans la mesure où l'on peut en exclure tout signe de contradiction. Elle a l'insignifiante neutralité de la machine grâce à laquelle le cercueil pivota vers les portes.

Le meilleur responsable est celui qui n'est personne. Il n'existe qu'au second degré, en tant qu'image. D'une certaine façon, lorsqu'il se passe quelque chose, « ça » *se fait* tout seul. Certes, on représente abondamment l'acteur, mais celui-ci n'est qu'une simple image chargée de représenter un rôle.

Supermarché et marginaux

Quels gestes, quels rites et quelles attitudes peuvent après cela être ceux des hôtes de l'aquarium ?

Cette famille de banlieue a frappé notre attention par son extrême dénuement. S'il existe, à l'heure actuelle, de nombreux opiums, ni le père ni la mère n'en ont l'usage. En dépit du vide auquel elle les a confrontés, la maison funéraire leur a pourtant fourni quelques signes de reconnaissance.

(6) Pierre Clastres, notamment, a fort bien développé tous ces points. « sociétés sans chefs, les sociétés égalitaires manifestent paradoxalement, pour se maintenir telles, un « vouloir-mourir » où le refus des naissances, l'euthanasie et la guerre tiennent une place majeure.

(7) Il ne s'agit évidemment pas de blâmer le véritable pluralisme, qui est acceptation des conflits. Malheureusement, on donne en général ce nom à l'écran de fumée par lequel on espère nier les divergences.

Avec ses machines, sa musique d'atmosphère et sa fonction essentielle — le « conditionnement » d'un produit — la maison funéraire évoque le monde du supermarché. Elle en a la logique. On peut y retrouver les lois de la grande surface — ce lieu véritablement commun, jusque dans le monde rural.

Quoi de plus libéral qu'un supermarché ?

On s'y promène en masse dans le plus grand anonymat, sans être affectivement lié à un produit ou un vendeur. Les biens matériels et culturels (5) — les voyages-vacances aussi, parfois — s'y proposent sous forme d'entassement, avec l'apparence du libre choix. Le mécanisme, propre aux mœurs libérales, selon lequel on peut multiplier les « expériences » en tous domaines, participe de cette même ambiance où chaque chose peut en valoir une autre. La difficulté majeure reste évidemment le choix. Comment sélectionner ? comment cesser l'expérience pour s'engager ? Ou, au contraire, comment reculer au maximum l'échéance qui contraint à choisir ?

Ces problèmes moraux sont la forme la plus communément accessible de difficultés logiques fondamentales. On trouvera ainsi de nos jours, pour ne prendre que cet exemple — mais au sommet —, des perplexités de méthode similaires dans les discussions sur la nature des sacrements qui sont un gage inaliénable sur l'avenir.

A ce trouble de la sélection correspond d'ailleurs une démarche contraire illustrée par la marginalité (6). Les deux modes de vivre et de penser se tiennent et se complètent évidemment fort bien, puisque notre société parvient à offrir les marginalismes comme produits de supermarché...

A l'entassement des expériences, les marginaux opposent plutôt le vécu. Eux, ont choisi et si bien choisi que le produit, l'objet ou le savoir exclut toute réinsertion dans un ensemble. Ainsi des multiples démarches sectaires et des intégrismes dont le support sera souvent inattendu : de la messe en latin aux grèves de la faim des cibistes en passant par le MLF, l'antisémitisme ou les mille et une chapelles intellectuelles.

Ici, donc, on sait choisir. En revanche l'inaptitude à la communion ou la « catholicité » est flagrante. Au lieu de l'entassement, c'est l'émiettement. Les premiers diluent les conflits, les seconds en posent unilatéralement une et une seule forme possible — ce qui simplifie évidemment les choses et détourne fort bien du problème de fond.

QUE conclure, cependant, de notre partial et partiel survol d'une banlieue en miettes et d'un supermarché funèbre ? Une certaine invitation à se méfier de ce que nous inspire la culture. Peut-être. Mais proposons, avant cela, un dernier détour par trois manifestations de celle-ci qui tiennent, pour l'heure, la vedette.

(3) Le succès des cinémas multisalles, des abonnements de concerts, des multiplications de chaînes radio-télé et de l'immense supermarché culturel qu'est le Centre Georges-Pompidou, va dans ce sens.

(4) On trouvera ample matière à réflexion sur ce thème chez Roman Jakobson et, au second degré, chez Lacan. Notons seulement la pertinence des deux étymologies données couramment au mot « religion » : qui examine avec attention (pour bien distinguer), qui relie. Qui sépare et qui unit.

Le goût pour la musique, en effet, l'importance de l'audiovisuel ou la vogue des « racines » permettent de mieux sentir en quoi les deux attitudes — Moloch le supermarché, Narcisse le marginal — se fédèrent de façon complexe. A la fois traquenard et possible début d'une union des contraires où s'égarer bien souvent la pratique religieuse.

La musique, à l'image du temps, permet de tout enchaîner. Elle lie et relie. Mais elle peut, au contraire, susciter l'illusion du statisme : immobilité, condensation. Un film, de même, enchaîne des images qui, pour certains se bousculent tandis que d'autres, au contraire, n'y voient pas de substitutions mais la constante métamorphose d'une image unique.

Quant aux « racines », qui se partagent, avec le cinéma et la musique, les passions contemporaines, elles paraissent aussi bien le moyen d'établir un immense réseau pour s'appropriier toutes les origines du réel qu'un moyen de se voir soi, unique dans un monde, pour le reste, insignifiant.

Moloch et Narcisse font donc bon ménage dans la « culture », celle-ci devenant un *environnement* où les relations entre personnes, tout comme les relations entre chaque personne et la réalité, contournent l'évidence du pouvoir (en particulier politique) et l'évidence du savoir (en particulier métaphysique).

Les diverses idéologies, dans le premier cas, et les diverses écoles intellectuelles à tournure « biologique » (7) dans le second, miment le fait religieux — mais le nient, ou font comme si.

Toutes, cependant, illustrent le seul véritable mythe auquel nous sommes en proie : celui d'un « ça » (le langage pour les linguistes, l'histoire pour les historiens, l'espèce pour les généticiens, etc.) qui « se ferait » en nous de soi-même. Vision d'autant plus séduisante pour un esprit religieux qu'elle pastiche le mystère de l'Esprit.

Se méfier de la culture, disions-nous, dans la mesure où on la met partout quand on se refuse à donner place au religieux ; dans la mesure où l'on « revient » au sacré mais sûrement pas au saint. Le meilleur moyen toutefois de n'être pas dupes de l'eau de notre aquarium reste évidemment d'en analyser sans cesse la teneur, ce qui n'est pas toujours le fort de nos communautés.

Nous attendons par conséquent de l'Église qu'elle, nous apprenne à lire la culture et non qu'elle la consacre, l'anathématise ou la pastiche. La liturgie, dans son acception originelle de « service public », n'est-elle pas d'abord une pédagogie, l'enseignement d'une nouvelle herméneutique permettant de discerner le sacré du profane et de se garder des idoles ? Alors peut-être saurons-nous à nouveau quels gestes faire aux portes de la mort.

Jean-Maurice de MONTRÉMY

(7) Le retentissement des écrits de Barthes ou de Morin montre l'ambiguïté de la description à biologique » où chaque acte (oeuvre) ne serait qu'une émergence du système lui-même.

Jean-Maurice de Montrémy, né en 1952 en Moselle. Études de littérature française ancienne et moderne, puis de linguistique. Responsable des pages littéraires de *La Croix*. Marié, trois enfants.

Yves-Marie HILAIRE

L'exemple polonais

Pour comprendre aujourd'hui, deux livres récents sur la Pologne des années 70, par les catholiques polonais eux-mêmes.

CES deux livres (1) se complètent : l'un, rédigé par des journalistes et des professeurs chrétiens vivant en Pologne, nous fait découvrir les aspects variés de la vie religieuse du peuple polonais ; l'autre publie un choix de textes officiels des évêques polonais et quelques documents provenant de prêtres ou de laïcs, et les situe dans le contexte des années 1970-78 où ils ont été écrits. Le premier ouvrage, qui constitue une présentation vivante d'un catholicisme polonais trop longtemps méconnu, voire caricaturé en Occident, intéressera tous ceux qui veulent mieux connaître la Pologne actuelle. Le second, parce qu'il publie des textes qui ont contribué à mettre en mouvement tout un peuple, fera comprendre dans quel climat religieux et culturel les transformations inattendues et pacifiques, qui se produisent aujourd'hui en Pologne, ont été préparées.

LES vicissitudes des relations entre l'Église et l'État en Pologne de 1945 à 1978 sont présentées dans l'introduction claire et concise que **Jean Offredo** a donnée à *Nous, chrétiens de Pologne*. On en saura plus sur ce chapitre en consultant l'ouvrage récent de Georges Castellon, *Dieu garde la Pologne (Histoire du catholicisme polonais : 1795-1980)*, (Paris, Robert Laffont, 1981, 304 pages), mais les témoins de la ferveur populaire à Czestochowa, à Piekary, à Nowa-Huta ou dans les modestes églises de campagne seront surpris par une conclusion dans laquelle l'auteur juge ce catholicisme superficiel, sentimental et politique. Or, une lecture attentive de *Nous, chrétiens de Pologne* permet de relativiser largement une accusation que des journalistes occidentaux oublieux de leurs racines ont répandue. Plusieurs contributions montrent en effet comment la confrontation avec un État anti-religieux dans une société socialiste de type totalitaire oblige l'Église à améliorer la formation du clergé et des laïcs, et à refuser de se laisser enfermer dans la sacristie en se faisant l'écho

(1) *Nous, chrétiens de Pologne*, ouvrage collectif sous la direction de Jean Offredo, Cana, Pads, 1979, 170 pages ; Dominique Morawski, *Chrétienne Pologne*, édition italienne, Studium, Rome, 1979 ; édition française, France-Empire, Pads, 1981, 254 pages.

L'abonnement à Communio n'a augmenté qu'une seule fois en six ans. C'était en 1978.

des sentiments et des besoins des Polonais. Les analyses et les témoignages d'Andrzej Wielowieyski sur « Chrétiens et socialisme », de Jacek Wozniakowski sur « Les chrétiens dans la culture polonaise » et de Jerzy Turowicz, « Être journaliste catholique », montrent à quel point l'approfondissement de la foi et l'engagement dans la société, malgré les risques encourus, représentent des conditions essentielles pour former des hommes et des femmes qui pensent librement.

Andrzej Swiecicki, dans une remarquable contribution sur la « Religiosité polonaise entre l'Est et l'Ouest », explique qu'une Église, qui n'a pas été protégée par l'État au XIXe siècle, résiste mieux que d'autres au processus de laïcisation organisé par l'État athée. Proposant des indices de laïcisation des différents états de l'Europe de l'Est, il évoque les récents progrès de la christianisation en Pologne, grâce à l'action pastorale du clergé, à une catéchisation intense, aux constructions d'églises et de chapelles dans les villes nouvelles et les quartiers ouvriers, aux diverses associations relativement indépendantes qui entourent les paroisses. Adam Boniecki retrace vingt années d'expérience sacerdotale sous le titre « Être prêtre en Pologne ». Comment le prêtre est-il passé de la société d'autrefois, où son autorité formelle, fonctionnelle, était respectée, au monde actuel où il réussit à s'imposer par l'exercice d'une autorité personnelle ? Le témoignage de cet aumônier de la paroisse universitaire de Cracovie illustre l'adaptabilité, la souplesse et le dynamisme d'une grande partie du clergé polonais actuel, qui occupe presque tout son temps à des tâches strictement pastorales liturgie, catéchèse, confessions, animation de groupes religieux.

Pour la catéchèse, le prêtre est aidé par de nombreuses femmes, religieuses ou laïques, qui participent aux séances d'instruction religieuse ou qui les dirigent; des laïcs des deux sexes font aujourd'hui des études de théologie. Les « Regards sur la femme polonaise » jetés par Josefa Hannelowa nous révèlent quelques surprises. La Pologne se situe au deuxième rang mondial pour la population de femmes qui travaillent. Les conditions d'existence sont dures, les journées longues à la ville comme à la campagne. Si les naissances sont rares et les divorces fréquents en ville, les familles nombreuses existent encore dans le monde rural. Les femmes polonaises ont apporté depuis longtemps à l'Église et à la Patrie un gros contingent de militantes courageuses et généreuses, qui ont participé aux insurrections nationales et qui ont animé de multiples associations charitables ou philanthropiques.

L'activité essentiellement spirituelle du clergé laisse aux laïcs un champ très vaste que ceux-ci occuperaient mieux si l'État diminuait les restrictions qu'il impose à leur expression. Stefan Wilkanowicz, professeur et journaliste, animateur du groupe *Znak*, évoque la place des « Laïcs dans l'Église polonaise ». Partisan d'un catholicisme exigeant et ouvert, il révèle les signes d'un renouveau religieux auquel les laïcs participent, activement : diffusion de la pensée catholique moderne par *Znak*, pèlerinages transformés en retraites itinérantes, recollections organisées par le « mouvement de l'Église vivante, les oasis », expérience du synode de Cracovie dirigée par le cardinal Wojtyła. Enfin, l'action civique des chrétiens est traitée par Tadeusz Mazowiecki dans des pages (déjà publiées dans *Esprit*) sur « Les chrétiens et les droits de l'homme ». Refusant la passivité, la mentalité de la dérobade, l'auteur rappelle que les droits de l'homme doivent être revendiqués sans relâche pour mettre à nu les abus et les violations de ces droits, obtenir leur restitution, et jeter les bases d'une morale sociale accueillante à tous. Et il conclut par l'interpellation lancée par Zbigniew Herbert : « *Lève-toi et marche. Sens-toi libre !* ».

L'OUVRAGE de **Dominique Morawski, Chrétienne Pologne**, nous révèle le dynamisme de l'Église polonaise grâce à la publication des textes officiels de la hiérarchie trop méconnus en Europe occidentale. Face à l'athéisme programmé, voici une Église qui parle afin d'éveiller le courage chrétien. Rassemblée autour de son primat le cardinal Wysinski, elle défend la foi, attaquée de tous côtés, mais aussi la culture nationale, et encourage les pasteurs à tenir compte des mutations de la civilisation, comme le montre la savoureuse lettre de l'épiscopat au clergé des paroisses de campagne, du 8 mars 1978. Tandis que l'archevêque de Cracovie, Karol Wojtyła donne des directives pour l'apostolat des laïcs, le mouvement « Lumière et Vie » anime les paroisses post-conciliaires. Dans la deuxième partie, le classement des textes, sous le titre « De la persécution à la confrontation », rappelle opportunément l'évolution récente des rapports entre l'Église et l'État. Enfin, une troisième partie montre comment la société sait résister à la tentation totalitaire : refus du mensonge, essor d'un mouvement démocratique, solidarité des intellectuels avec le christianisme. L'exemple polonais prend valeur universelle partout où les droits de l'homme se trouvent menacés. Les interventions les plus percutantes de la hiérarchie frappent les esprits et remuent les cœurs par la vigueur de leur style. Citons l'homélie prononcée en 1976 par Mgr Ignacy Tokarczuk, évêque de Przemyśl, sous le titre « Que faire ? » : « *D'abord vivre dans la vérité, dénoncer et non pas aggraver les falsifications, le mensonge, l'hypocrisie. Deuxièmement, franchir la barrière de la peur, ne pas avoir peur sans motif, ne pas se laisser épouvanter. Troisièmement, ne pas pratiquer le carriérisme au mépris de l'intérêt de la communauté nationale* ».

ABONNEMENTS

Un an (six numéros

France : 100 FF

Étranger : 110 FF (par avion : 120 FF)

Belgique : 780 FB (« Amitié Communio »,

rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur

C. C. P. 000 0566 165 731

Canada : 28 \$ (« Revue Communio-Canada »,

698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9)

Suisse : 40 FS (« Amitié Communio

route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

C.C.P. 17-30 62 Fribourg)

Abonnement de parrainage (en plus de son

propre abonnement) : 80 FF, 33 FS, 650 FB, 22

\$; par avion : 100 FF (ou leur équivalent)

Abonnement de soutien à partir de 150 FF,

1200 FB, 60 FS, 36 \$, etc. Supplément Le

Courrier de Communio (quatre numéros par

an) : 30 FF ; 250 FB ; 13 FS ; autres pays : 35

FF

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. 18.6 7 6.23 F Paris

Le numéro : 18 FF en librairie, ou 5.50 S ;

20 FF, ou 6 \$, ou leur équivalent
en expédition franco.

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

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

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

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

Adresses des autres éditions
en page 2 de couverture.

Bulletin d'abonnement :

voir au dos page 96.

Ces textes nous invitent à la réflexion, car comme nous le rappelle le P. Bernara Dupire dans *l'Histoire vécue du Peuple chrétien à propos d'un pays voisin de la Pologne, les chrétiens de l'Est* « refusent d'être l'Église du silence, mais ils nous reprochent d'être l'Église des sourds »

Yves-Marie HILAIRE

Yves-Marie Hilaire, né en 1927. Marié, trois enfants. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Lille III. Thèse sur *La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914* en 1976. Membre du comité de rédaction de la revue *Les Quatre fleuves* (Beauchesne, Paris). Parmi ses publications, signalons « L'éducation de la foi en France, de 1850 à 1950 », dans *Les Quatre Fleuves*, n° 11, 1980. Plusieurs voyages en Pologne : congrès d'histoire religieuse, rencontres, etc.

BULLETIN D'ABONNEMENT à

retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio e, rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur

pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada a, 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

pour la **Suisse** : « Amitié Communie », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM:

Adresse complète ·

.....
Code postal : **Ville et pays :**

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

ré-abonnement (numéro de l'abonnement :

y compris le supplément **Le Courier de Communio**.

Règlement : (voir tarifs au dos, p. 951.

par (1) CCP, mandat-carte, [chèque bancaire, espèces.

Date :

1981

(1) Cochez les cases. Merci.

Signature :

Dépôt légal : troisième trimestre 1981 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.