

SOMMAIRE

Éditorial : Expansion du Christianisme et de l'Islam

NOVA ET VETERA 3

Dialogue avec l'Islam

✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.7

Une vie sans vérité ?

MGR CHARLES MOREROD, O.P.29

Presbyterorum ordinis 50 ans après

MGR JEAN-LOUIS BRUGUÈS, O.P. 51

Notes et lectures

La mystique dionysienne de l'union avec Dieu chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin

GILLES EMERY, O.P.67

Bibliographie :75

THOMAS D'AQUIN, *Question disputée sur la vérité, Question XXIX : La grâce du Christ* (De gratia Christi) – MAURO GAGLIARDI (ed.), *Il Filioque*, A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014) – BRUNO CHARMET, *Juifs et chrétiens, partenaires de l'unique alliance – Témoins et passeurs* – DOMINIQUE PESTRE (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, vol. 1-3 – FRANÇOIS GEORGEON, NICOLAS VATIN, GILLES VEINSTEIN (éd.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman* – ANTOINE ROULLET, *Corps et pénitence, Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)* – LAURENCE BRUGGER, *Poitou roman*.

À ce numéro est joint le Cahier « Charles Journet, un portrait intérieur ».

Expansion du Christianisme et de l'Islam

À l'époque où saint Thomas écrit la *Somme contre les Gentils*, l'Islam, dans l'Andalousie conquise, brillait et séduisait par sa puissance politique et la vitalité de sa culture. Celle-ci impressionnait certains membres de l'Université de Paris.

Le diagnostic sur cette situation porté par le Docteur Angélique frappe par son objectivité et sa liberté. Ses jugements obéissent à la double exigence d'une pensée conforme à la sagesse : recherche et contemplation de la vérité, et, en premier lieu, de la vérité première source de toutes les vérités, et sa défense argumentée contre ceux qui la contestent.

Les premiers chapitres (I-VIII et IX exposant le plan de l'ouvrage) énoncent les règles de la méthode. La réponse aux objections est commandée par le champ où se situe l'adversaire : l'Ancien Testament pour les Juifs, le Nouveau pour les hérétiques, et ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu pour les musulmans et les païens. C'est ce dernier point qui retient ici notre attention.

Saint Thomas rappelle une distinction fondamentale. Dieu nous est connu par une double voie. La raison naturelle peut accéder à Dieu en tant qu'il est la cause de la création. La révélation surnaturelle nous ouvre au mystère de la vie de Dieu, dont la contemplation face à face nous apportera l'éternelle béatitude. Entre ces deux modes de connaissance il y a harmonie.

* * *

Un thème est particulièrement développé. La révélation intègre l'enseignement d'un certain nombre de vérités accessibles à la raison naturelle. On pourrait penser à une redite inutile ou, plus grave, à un manque d'ordre dans l'exposé. Au contraire, par là est souligné un caractère essentiel du christianisme. La vérité sur Dieu, source de salut, est accessible à tous, y compris à ceux qui sont limités dans leurs moyens intellectuels ou privés de culture. Indirectement se trouvent réfutées les religions pour lesquelles l'expérience religieuse est à la portée d'une élite, la grande masse étant abandonnée à des formes souvent grossières de religiosité.

C'est là un fait dont le christianisme a pris conscience dès l'origine. Saint Paul le rappelle aux chrétiens de Corinthe : il n'y a chez eux que peu de sages selon la chair, peu de puissants, peu de gens bien nés. Pour confondre les sages, Dieu a choisi ce qu'il y a de fou selon le monde ; pour confondre la force, ce qui est sans naissance et méprisé ; pour confondre ce qui est, ce qui n'est rien, « afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu » (1 Co 1,26-29). Et d'abord l'épisode rapporté par l'Évangile (Lc 10,21) : « À cette heure même [Jésus] tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint et il dit : "Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir" ».

* * *

Le chapitre VI montre qu'adhérer aux vérités de foi, qui sont au-dessus de la raison, n'est pas agir avec légèreté. Ici il est clairement question de l'Islam. Il n'y a là nulle légèreté car la divine sagesse a accompagné la révélation de preuves de sa présence et de son intervention par un ensemble d'actions miraculeuses, qui nous sont rapportées dans l'Écriture.

Plus admirable encore est l'inspiration de l'Esprit Saint donnée à des personnes simples et sans culture qui, en un instant, se trouvent enrichies d'une sagesse supérieure et du don de la parole.

Une foule de personnes, non pas contraintes par la violence des armes ou la promesse de voluptés mais, au contraire, soumises à la persécution des tyrans, adhèrent à ces vérités qui dépassent la capacité de la raison naturelle ; parmi ces personnes, il y a des simples et des sages.

Nous sommes encore portés à admirer la vie de ceux qui ont adhéré à la foi chrétienne : maîtrise des voluptés, détachement des choses de ce monde, mépris des choses visibles et désir des réalités invisibles.

Des miracles confortent ceux qui adhèrent à la foi. Si aujourd'hui ils sont moins nombreux, c'est que le christianisme a consolidé sa présence. Il est enfin rappelé que cette réalité a été annoncée par les prophètes.

Le contraste avec l'Islam est saisissant. Le paragraphe que saint Thomas consacre à l'Islam est d'une extrême sévérité. Il reprend la critique formulée par le Pseudo-Al-Kindi et transmise par divers auteurs chrétiens, notamment Vincent de Beauvais. Les formules sont sans demi-teintes, tranchantes. Mahomet appartient à la catégorie des créateurs de « sectae errorum », d'une secte répandant des erreurs, prenant le contre-pied des vérités contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Lui-même n'a pas, comme le Christ, été

annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament, été objet d'annonce prophétique. Aucune preuve d'une mission divine n'accompagne son initiative. Il n'a eu aucune peine à abuser de la crédulité de ses premiers adeptes, hommes du désert, frustes (« bestiales ») et sans culture. La morale qu'il enseigne flatte la recherche des voluptés, comme la promesse de récompense dans la vie future décrit un bonheur à l'image des voluptés terrestres. L'expansion de la secte est donc due à la contrainte et à la violence des armes. Il taxe de fables les doctrines de la Bible, dont il a l'astuce d'interdire la lecture, ce qui empêche qu'on puisse vérifier que sa critique est sans fondement. Prêter foi à cette doctrine est vraiment croire avec légèreté. Aujourd'hui on ne parlerait plus de cette façon, comme le prouve par exemple le fidèle disciple de saint Thomas qu'était le Cardinal Journet, qui s'appuyait sur des travaux d'islamologues (L. Gardet, G. Anawati, J. Jomier, les dominicains du Caire). Le problème aujourd'hui est que l'on s'appuie principalement sur le sentiment sans connaissance suffisante de l'Islam.

On objectera que les chrétiens eux aussi ont recouru à la violence. Cela est vrai. Il suffit de penser aux guerres de religion à l'époque de la Réforme, qui ont scandalisé des âmes droites et favorisé l'incroyance et le déisme des Lumières.

Il y a cependant une grande différence : les chrétiens ont pris conscience qu'user de la violence pour défendre la vérité est contraire à l'Évangile. Et lors du Grand Jubilé, saint Jean-Paul II a demandé à Dieu pardon pour les agissements de chrétiens qui étaient un contre-témoignage, un scandale.

Aujourd'hui nous sommes devenus davantage conscients de la nécessaire correspondance éthique des moyens à la fin. La violence n'est pas de soi un moyen adéquat pour promouvoir la paix.

Cette question devrait faire l'objet d'un dialogue entre chrétiens et musulmans qui ait le courage d'aller à la racine des questions, ce qui requiert un regard critique sur l'héritage historique que chacun porte en soi.

La question à aborder nous semble se poser ainsi : comment l'adoration du Dieu unique et transcendant, Créateur et Providence et par là principe d'ordre, est-elle nécessairement principe de paix ?

I

Présupposés théologiques

L'Église missionnaire

1. « De sa nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tient son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père » (*Ad Gentes* n° 2, qui renvoie à *Lumen Gentium* n° 1). L'affirmation conciliaire est reprise comme fondement de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI. L'Église est par essence missionnaire, sa mission essentielle étant d'évangéliser tous les hommes : « Évangéliser constitue de fait la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité la plus profonde » (n° 14). Cette mission concerne tous les baptisés, membres du Corps du Christ, chacun selon sa vocation propre. On rappellera ici la page de l'*Épître aux Éphésiens* où Paul expose cette doctrine fondamentale (Ep 2, 11-22). L'Apôtre rappelle aux chrétiens venus du paganisme qu'autrefois ils étaient sans Christ, exclus de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse et que maintenant « dans le Christ Jésus vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches grâce au sang du Christ » (Ep 2, 13). Lui, qui est notre paix, a créé en sa personne un seul Homme Nouveau ; il a réconcilié avec Dieu les deux peuples, « tous deux en un seul Corps par la Croix, en sa personne il a tué la Haine » (Ep 2, 16). « Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers et des hôtes ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu. Car la construction que vous êtes a pour fondation les apôtres et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En Lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en Lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit » (Ep 2, 19-22).

Deux vérités orientent l'œuvre missionnaire. Elles ne doivent pas être séparées. La première est : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4). La seconde, contenue dans le discours de Pierre dans les *Actes* (Ac 4, 12) : « Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom que celui de Jésus-Christ par lequel il nous faille être sauvés ».

La mission a pour fin de donner à tout homme accès à l'intégralité du message de salut : parole de Dieu confiée à l'Église et vie sacramentelle qui trouve sa perfection dans l'Eucharistie. Cette mission se développera jusqu'à la fin des temps ; elle n'atteint donc pas tous les hommes d'une génération. Qu'en est-il de ceux qui cherchent avec une conscience droite la vérité et, sans qu'il en soit de leur faute, ne reçoivent pas ce message de la foi ou le reçoivent d'une manière incomplète ? Nous rencontrerons cette question plus loin.

Le vrai dans les religions

2. *Nostra Aetate* (28 octobre 1965) déclare au sujet de la rencontre des religions (au n° 2) : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jn 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses » (2 Co 5,18-19). Ces lignes exigent quelques commentaires. Une lecture rapide risquerait d'y lire une concession à la théorie fort répandue, mais incompatible avec la foi chrétienne, selon laquelle il existerait un sentiment religieux identique chez tous les hommes, qui selon les cultures prendrait une expression particulière, toutes les expressions étant également valables et légitimes. Le texte conciliaire écarte d'emblée une telle opinion en précisant que l'Église accepte ce que ces religions ont de vrai et saint ; en reconnaissant que tous les hommes sont illuminés par un rayon de la vérité, et surtout en précisant que cette reconnaissance s'entend à partir de la mission propre de l'Église qui est l'annonce de Jésus Christ dans lequel les hommes trouvent la plénitude de la vie religieuse. Le théologien, de par les exigences de sa science, doit expliciter critiquement les affirmations de la *Déclaration*. Le mystère chrétien est notamment porteur de deux vérités, qui ont valeur de principes. Créé à l'image de Dieu, l'être humain, sous la motion de son âme spirituelle, est naturellement attiré à s'unir à Dieu, qui est sa cause créatrice et sa fin, comme tout ce qui participe tend à s'unir, dans la mesure du possible, à l'être spirituel parfait, Dieu, de qui l'être humain tient son identité, son orientation et son élan. Une conception sécularisée de l'intelligence et de la volonté est une absurdité métaphysique.

La seconde vérité nous est connue par la révélation : par un don parfaitement gratuit de la bonté divine, que rien n'exigeait dans la nature créée, nous

avons reçu la vie de la grâce, qui nous fait participer à la vie intime de la très sainte Trinité.

Ces deux principes ne s'opposent pas : ils tendent d'eux-mêmes à l'harmonie et à la symbiose. Bien plus, sous l'influx de la grâce, la nature atteint sa propre perfection. Cette dernière considération fondamentale ne suffit pas. Elle doit être accompagnée de la conscience du type de contribution que, dans chaque cas, des vérités d'ordre naturel peuvent apporter à l'œuvre du salut.

Il est fort important de tenir cette considération présente à l'esprit. Deux exemples peuvent nous éclairer. Dans le discours de Paul aux Athéniens, rapporté dans les *Actes des Apôtres* (17,22-31), la référence à Dieu principe de toutes choses et à sa providence s'adresse, semble-t-il, en priorité à des philosophes qui avaient acquis la conviction de ces vérités – vérités de raison aptes à aplanir la voie à l'accueil de la foi (*praeparatio evangelica*). Mais des vérités de cet ordre, de soi accessibles à la raison naturelle, jouent un rôle instrumental, dit de suppléance, pour une adhésion de foi théologique. Quand une personne, en effet, sans faute de sa part, n'a pas accès aux vérités salutaires qui sont l'objet de la foi, des vérités en elles-mêmes naturelles accueillies avec rectitude peuvent servir de support instrumental à une adhésion de foi surnaturelle. C'est ainsi que se comprennent traditionnellement les paroles de l'*Épître aux Hébreux* 11,6 : « Or sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait rémunérateur de ceux qui le cherchent ». L'élévation de vérités naturelles à la fonction d'instrument d'une adhésion de foi appartient au secret des cœurs ouverts au regard de Dieu. Pour le théologien, la chose n'est pas obvie, même si parfois il est possible d'en saisir des signes.

L'Église

3. La distinction que nous venons de rappeler découle du mystère de la grâce, qui élève notre nature à participer à la vie divine elle-même. Elle se trouve au fondement du caractère surnaturel de l'Église, Corps mystique du Christ. C'est là une propriété spécifique que ne possède aucune autre communauté religieuse. En d'autres termes, les religions appartiennent chacune à une culture, dont elles peuvent être l'élément déterminant.

De l'Église seule on peut dire qu'elle est *dans le monde* mais n'est *pas du monde*. Certes celui-ci reçoit d'elle lumière, orientation, inspiration mais comme d'une réalité qui lui est transcendante. Cette transcendance de l'Église ne signifie pas une opposition. Comme nous avons eu l'occasion de le noter,

la nature, quand elle se trouve sous le régime de la grâce, est guérie de ses blessures et portée à sa propre perfection, confortée, pleinement rectifiée dans son élan vers sa propre fin. Là où manque le respect objectif de la nature, procédant de la grâce, la relation constitutive de la foi à la vérité est méconnue ou rejetée au second plan. La conception et la vie de la foi en sont intrinsèquement affectées, de sorte que l'on verra dans la foi un sentiment, une disposition subjective dont l'orientation première ne porte plus sur le mystère de Dieu mais sur la recherche de son propre salut, ce qu'exprime déjà la formule luthérienne : *pro me / pro nobis*. C'est la nature théologale de la foi qui est atteinte ; insidieusement s'introduit le relativisme.

En lien avec les remarques précédentes, on se reportera à l'enseignement de saint Paul au début de l'*Épître aux Romains*. L'Apôtre y présente la connaissance de Dieu comme une condition préalable à la vie chrétienne. En premier lieu il porte un diagnostic sur l'origine de l'idolâtrie qui est un péché contre la vérité. Ceux qui ont cédé à l'idolâtrie « tiennent la vérité captive dans l'injustice, car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables, puisqu'ayant connu Dieu, ils ne lui ont rendu comme à un Dieu ni gloire, ni actions de grâces mais ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré » (Rm 1,18-21). La sagesse dont ils se réclament est folie, comme le prouve le culte rendu aux idoles. À ce péché contre l'intelligence correspondent, comme un châtiment, les désordres et les aberrations que comportent les mœurs de la société païenne (Rm 1,22-25).

La crise de la métaphysique à laquelle bien des chrétiens ont cédé, ainsi que, allant de pair avec elle, un fidéisme fort répandu, sont parmi les faiblesses les plus préoccupantes de la culture contemporaine.

Le second point porte sur la conscience morale chez les païens qui n'ont pas reçu comme les Juifs, par voie de révélation, la loi morale (mosaïque) : « En effet, quand les païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder de loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres » (Rm 2,14-15). Ainsi la reconnaissance de la loi naturelle appartient à la doctrine chrétienne. Il n'est pas possible de répondre à de graves apories qui sont au cœur de la crise actuelle, notamment touchant la philosophie politique, sans recourir à la loi naturelle. Il est regrettable que trop d'intellectuels catholiques, subissant l'influence du

positivisme moral ou celle du formalisme kantien, fassent peu de cas de la doctrine de la loi naturelle.

Textes conciliaires sur l'Islam

4. Le Concile ne s'est pas tenu à l'affirmation générale de la reconnaissance de ce que les religions autres que la religion catholique contiennent de vrai et de bon. Il fait mention explicite de ces éléments en tant qu'ils sont des traits spécifiques d'une religion donnée. Par là, il introduit une hiérarchie selon le degré de proximité par rapport à la religion catholique. Nous voudrions dans les pages qui suivent concentrer notre réflexion sur les jugements portant sur l'Islam.

Le sujet est abordé dans trois documents. Le premier est la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, n° 16. Ce texte a été promulgué le 21 novembre 1964. On rapprochera de ce premier texte le Décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, texte promulgué le 7 décembre 1965. Le troisième texte est la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, *Nostra Aetate*, promulguée le 28 octobre 1965. Il est donc quelque peu antérieur au second texte.

Une *Constitution dogmatique*, un *Décret*, une *Déclaration*. L'énumération implique chaque fois en ordre décroissant une forme d'autorité différente. Cet ordre ne doit pas être perdu de vue même si aujourd'hui, pastoralement, *Nostra Aetate* occupe la première place.

Après avoir parlé de la situation des chrétiens non catholiques, *Lumen Gentium*, au n° 16, traite de ceux qui appartiennent aux *religions non chrétiennes*. En priorité, il est question des membres du *peuple* qui a reçu les alliances et les promesses et dont le Christ est né selon la chair. À cause de l'*élection*, ce peuple ne cesse d'être aimé de Dieu (Rm 11,28-29). Aussitôt à la suite, il est traité de l'Islam. On relèvera que les musulmans sont considérés comme les représentants éminents de la catégorie beaucoup plus large de tous ceux qui cherchent Dieu avec droiture. Voici les affirmations essentielles pour notre sujet : « Mais le dessein du salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour » (*LG* n° 16).

Ad Gentes peut être lu en parallèle avec cette brève analyse. *Nostra Aetate* dans sa version définitive n'était pas prévue à l'origine. Saint Jean XXIII avait promis à Jules Isaac que le Concile prononcerait une condamnation de l'antisémitisme. Ce sont les obstacles rencontrés au cours de la rédaction qui

ont conduit à parler des diverses religions et notamment de l'Islam¹. Des évêques du Moyen-Orient ont craint que, dans le climat douloureux qui marquait la Terre sainte, la condamnation de l'antisémitisme ne soit interprétée comme une prise de position politique en faveur d'Israël. De là la proposition de parler non de la seule religion juive mais aussi de l'Islam. Ce qui a conduit logiquement à traiter également des grandes religions orientales et des religions traditionnelles.

Le n° 3 de *Nostra Aetate* traite donc des aspects positifs de l'Islam, d'une manière plus développée et, je dirais, moins sobre que *Lumen Gentium*. Il énumère une série de motifs pour lesquels l'Église regarde avec estime les musulmans : (1) qui adorent un Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre ; (2) qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés (*occultis*) ; (3) comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers ; (4) bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète. Ils honorent sa mère virgine Marie, et parfois même l'invoquent avec piété ; (5) de plus, ils attendent le jour du jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités ; (6) aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

En conclusion, chrétiens et musulmans sont invités à oublier les divisions et les inimitiés du passé, à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, à protéger et promouvoir ensemble pour tous les hommes la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté. L'intention est généreuse, mais les termes sont jugés trop approximatifs. A-t-on ici et là la même conception de l'histoire, y a-t-il accord sur le contenu des valeurs morales, etc. ?

De fait, ces paragraphes ont fait l'objet de critiques². En conséquence, nous devons reprendre certaines affirmations en nous efforçant d'en préciser la signification et la portée.

1. J'ai relevé l'historique du texte dans l'*Introduction* à l'ouvrage *Vatican II, Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, "Unam sanctam 61", Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 37-78.

2. Voir Alain BESANÇON, « Vatican II a-t-il compris l'Islam ? » dans ID., *Problèmes religieux contemporains*, Éditions de Fallois, Paris, 2015, p. 163-199.

II

L'étude du Cardinal Journet

Révélation publique et révélations privées

5. La *deuxième Épître de saint Pierre* énonce la vérité de foi qui justifie ses mises en garde contre les faux docteurs : « Avant tout, sachez-le : aucune prophétie de l'Écriture n'est objet d'explication personnelle. Ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1,20-21 ; cf. 1 P 1,10-12).

Il s'agit de la vérité révélée objet de la foi. On la désigne comme révélation publique. Qu'en est-il des révélations privées ? L'*Épître aux Éphésiens* apporte à ce sujet des précisions essentielles. Par le don de la grâce, les chrétiens sont devenus « concitoyens des saints », étant membres du Corps mystique du Christ, de l'Église : « Car la construction que vous êtes a pour fondation les apôtres et les prophètes³ et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. En lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit » (Ep 2,20-22 ; cf. aussi 4,11sv.). Comme dans tout corps, dans l'Église qui est le Corps mystique du Christ, il y a complémentarité des parties au service de l'unité. Le Christ, qui est la Tête, est le principe ordinateur et dynamique de son Corps mystique. Certains, « les apôtres et les prophètes », participent à son autorité.

Comme en témoigne le Nouveau Testament, la manifestation des charismes est fréquente dans les assemblées. La *première Épître aux Corinthiens* (ch. 12 et 13) explique leur signification et leur raison d'être. La diversité des dons et la diversité des sujets auxquels ils sont impartis ont leur cause en Dieu, Père, Fils et Esprit Saint. Tous sont finalisés par le bien commun de la communauté. L'Esprit qui les distribue est libre de ses choix. Si ces dons sont inégaux, si certains sont plus nobles que d'autres, la raison en est dans la nature du corps où tous les membres sont nécessaires à sa perfection et à son intégrité. C'est pourquoi tout sentiment d'infériorité ou d'envie est hors de propos. La manière droite de considérer un charisme et d'en user est d'être mû par le bien

3. Il faut sans doute entendre ici la génération des premiers témoins du Christ et du mystère pascal.

du tout. Alors le charisme est vécu selon sa nature propre qui est de servir la communauté. Saint Paul énumère une série de ces charismes, comme le don des langues (glossolalie). Il mentionne la prophétie (1 Co 12,10). Les prophètes viennent en second, après les apôtres (12,28). Les charismes en tant que dons de Dieu sont des biens désirables, mais ils le sont relativement. Saint Paul énonce le principe qui doit guider la vie de tout chrétien : « *Aspirez aux dons les meilleurs* » (12,31). C'est pourquoi la recherche éventuelle d'un charisme est toujours subordonnée aux exigences de la communauté. C'est en fonction de ces exigences que se comprend leur ordre hiérarchique. Mais sur l'essentiel, qui est la grâce de la vie divine à laquelle nous sommes tous appelés et qui est l'objet des vertus théologales, nous sommes égaux. Et vers cette fin doit tendre le désir le plus profond de l'âme, d'une manière inconditionnelle. Entre les vertus théologales, il existe une hiérarchie d'un ordre différent. Car la foi et l'espérance sont propres à notre vie présente. Dans la Patrie, leur objet sera atteint directement par la vision face à face, qui est le cœur de la béatitude. La foi et l'espérance comportent le caractère provisoire de l'existence d'ici-bas, qui est l'existence de pèlerins. La charité, « qui ne passe jamais » (13,8), ne connaîtra pas une semblable mutation. « Bref, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles est la charité » (13,13).

La sainteté, qui est la perfection de la charité, est la vocation à laquelle sont appelés tous les baptisés et tous ceux dont le cœur est ouvert à la grâce du Christ. Devant cette égalité foncière, les différences qu'apportent les charismes sont secondaires.

L'œuvre de Charles Journet

6. L'ecclésiologie de Charles Journet comporte une *théologie de l'histoire de l'Église*, dont seule la première partie a été publiée de son vivant. Les archives ont conservé un premier exposé de l'ensemble, ce qui permet de situer une série d'articles, notamment ceux qui portent sur *L'Église aux tournants de l'histoire*. L'un d'eux est consacré à l'Islam. Il comprend des vues particulièrement éclairantes⁴. La donnée fondamentale de l'Islam lui vient d'Israël, non par celui de l'Ancien Testament « qui s'ouvrait sur le Christ, en qui devait s'accomplir la promesse faite à Abraham, mais de l'Israël qui a buté contre son

Messie et qui s'est fermé aux mystères ineffables de la surabondance de la vie divine, manifestée en Dieu même par la pluralité des Personnes, et manifestée au monde par la venue parmi nous du Verbe fait chair. Dès son origine, l'Islam refuse donc, sans même les connaître, les mystères de la Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de l'abîme du mal auquel elle apporte remède ».

Dans un second moment, quand il eut rompu avec les Juifs, Mahomet leur opposa, ainsi qu'aux chrétiens, le Dieu d'Abraham, les uns et les autres ayant corrompu les Écritures, les premiers par leur exclusivisme, les seconds par leur polythéisme en divinisant Jésus et Marie. L'Islam refuse les dogmes chrétiens plus explicitement connus de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice. Il reste que c'est d'Israël qu'il reçoit la notion d'un Dieu unique révélé à Adam, Noé, Abraham, etc. Journet pose la question : « Or le monothéisme d'un Judaïsme fermé depuis six siècles au mystère de l'Incarnation et de la Trinité, est-il vraiment le monothéisme d'Abraham qui, selon la foi chrétienne, restait ouvert sur ces grands horizons ? ». Mais il ajoute aussitôt : « Et cependant, nous savons que la grâce de Christ peut utiliser les clartés, les vestiges sacrés de la révélation abrahamique conservés par le Judaïsme et par l'Islam pour susciter, dans les âmes droites, une vraie foi théologique, parfois si intense, nous le dirons, qu'elle fait notre admiration ». La remarque s'applique, par priorité, à Mahomet lui-même. L'adhésion à ces clartés est confirmée par les inclinations de son cœur et des illuminations intérieures⁵. Le théologien se montre ainsi particulièrement attentif à ne négliger aucun aspect de la religion de Mahomet. L'analyse de sa « prophétie » envisage d'abord son contenu, qui est le plus important pour le théologien, et ensuite sa dictée. Du contenu, il a déjà été question pour l'essentiel. Nous nous trouvons devant une « tragédie » : le témoignage rendu par l'Islam à la transcendance du Dieu unique se fermant au plus grand mystère de son Amour. Cette tragédie est d'autant plus « déchirante » que le Coran contient des pages qui parlent avec tendresse de Jésus, de Marie et du mystère de sa maternité, qu'il défend contre la négation des Juifs. « Terrible ambiguïté d'un message proclamant l'unité du vrai Dieu, mais en excluant les mystères de son éternelle et indivisible Trinité et de sa libre Incarnation »⁶.

Le second aspect, celui de l'expression coranique du message, est significatif pour l'intelligence de ce dernier. C'est pourquoi nous devons nous y arrêter. Quand Mahomet reçoit des révélations, qui, relevons-le, sont formulées en arabe, qui est ainsi la langue de Dieu, il entre en transe, en état

4. L'article, qui porte la date de février 1967, a été publié dans *Nova et Vetera* 2, p. 137-155. Les premiers volumes des *Œuvres complètes* contiennent *L'Église du Verbe incarné*. Le tome V, *Compléments et inédits* (Éditions Saint-Augustin, 2005), qui reconstitue le plan d'ensemble, contient l'étude sur l'Islam aux pages 676-708.

5. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Tome V : *Compléments et inédits*, p. 677-678.

6. *Ibid.*, p. 688-689.

second. Il dicte alors son message, dont les fragments furent regroupés après sa mort. Quand il revient à son état normal, les paroles qu'il avait prononcées hors de sens et sans délibération lui apparaissaient inexplicablement étrangères, il ne pouvait croire qu'elles étaient sorties de son esprit, il n'en était pas le maître, un autre avait proclamé par sa bouche la grandeur et la volonté d'Allah. Il n'était qu'un porte-parole, un instrument, comme l'avaient été les prophètes du passé, Noé, Abraham, Moïse, Jésus ; lui-même était « le sceau des prophètes ».

D'Adam au dernier homme, un problème domine : le problème de Dieu. La destinée de la créature est de reconnaître et proclamer qu'Allah est l'unique Seigneur. Mais comme sans cesse les hommes associent des divinités et des idoles à Dieu, celui-ci envoie périodiquement à tous les peuples des avertisseurs – les prophètes. Ils sont méconnus, maltraités, parfois tués. Aussi, dès cette terre, Dieu a durement châtié les incrédules, jusqu'au jugement final. Les catastrophes de l'histoire ont là leur cause⁷.

Après ces précisions sur la nature des prophètes et leur rôle historique, revenons à l'expérience personnelle de Mahomet. Il était le premier à s'émerveiller des paroles qu'il recevait. Il arrivait que la révélation s'interrompe. Le prophète attendait qu'elle revienne pour parler, faisant toujours une nette différence d'avec ce qui venait de sa propre intelligence. Là est l'origine des *hadits*. Ses disciples ont pieusement conservé de nombreux enseignements, ordres ou apologues, se gardant de les confondre avec la révélation au sens propre, consignée dans le Coran. Les révélations survenaient accompagnées de phénomènes impressionnants ; c'est pourquoi le prophète se faisait couvrir d'un manteau, sous lequel on l'entendait gémir et pousser des cris rauques. Il sortait de cet état tout en sueur, avec des maux de tête. Il lui fallait faire un grand effort pour passer au discours logique et intelligible. Le Coran recommande au Prophète de ne pas s'énervier ni de hâter l'expression d'un texte que Dieu avait gravé dans sa mémoire. Quand se produit le grand renversement qu'est l'entrée dans l'état second, tous les dons personnels de Mahomet, ses énergies, ses connaissances, ses grandeurs et ses misères, ses ambitions, ses violences, ses certitudes, sa prière, son adoration et sa force, deviennent dictée de Dieu s'imposant du dehors, émanant d'un Esprit qui n'est pas le sien⁸.

Cette conception de la révélation diffère de la conception judéo-chrétienne. La question essentielle est théologique : la mission de Mahomet vient-elle de

Dieu ? Les connaissances historiques et psychologiques, précieuses, ne suffisent pas par elles-mêmes pour répondre⁹.

Journet s'est particulièrement intéressé à la religion personnelle de Mahomet. Le fondateur d'une religion aberrante peut-il être de bonne foi ? Au principe d'une déviation religieuse peut-il y avoir, non un péché, mais une erreur invincible en matière de foi ? À cette grave question, le théologien pense devoir répondre affirmativement, en particulier pour ce qui regarde Mahomet. « Il est clair, est-il précisé, qu'en de telles matières l'histoire ne permettra guère que des conjectures. Nous adoptons ici néanmoins résolument cette perspective »¹⁰. L'option n'est pas pour autant arbitraire ni guidée par le sentiment. Elle s'appuie sur la foi d'Abraham, dans laquelle les mystères de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice, qui seront explicitement révélés par la Loi Nouvelle, sont précontenus, bien qu'implicitement, selon l'interprétation que la tradition théologique donne des affirmations de l'*Épître aux Hébreux* 11,6¹¹. Ainsi le théologien peut légitimement dire que Mahomet a reçu la vérité de l'unicité de Dieu transcendant contenue dans la Loi de Moïse. Il y adhère de toute son âme, farouchement. Et il pense protéger la pureté de cette vérité fondamentale en l'entourant de négations. Il rejette en conséquence les explicitations de cette vérité première, qui en dévoilent la richesse, dues à la révélation elle-même d'abord dans la Loi de Moïse, puis dans le Nouveau Testament.

Le Cardinal Journet conclut : « Le trésor suprême de l'Islam [est ainsi] la *révélation surnaturelle* du Dieu unique et transcendant, faite à Abraham (...) mais bloquée, stoppée, figée lors du faux pas d'Israël et reçue par Mahomet en vertu d'une méprise non coupable, comme antitrinitaire et antichrétienne ; d'où la terrible et durable ambiguïté de ce message »¹². Comment un cœur chrétien ne souffrirait-il pas devant le témoignage que l'Islam rend à la transcendance du Dieu unique en se fermant au plus grand mystère de son Amour¹³ ?

Ce qui précède invite le théologien à reprendre la question essentielle de l'origine de la mission de Mahomet. Il fait d'abord état de difficultés qu'on ne peut ignorer. Il est impossible de rendre Dieu responsable de la méprise qui

7. *Ibid.*, p. 693.

8. *Ibid.*, p. 690-692.

9. Voir à ce sujet l'article du P. Joseph GELOT, « Les doctrines de l'islam et le salut des musulmans », *Nova et Vetera* 36/1 (1961/1), p. 17-34. C'est à la vertu de religion qu'il faut se référer, non aux vertus théologiques.

10. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Tome V : *Compléments et inédits*, p. 680.

11. *Ibid.*, p. 688.

12. *Ibid.*, p. 703.

13. *Ibid.*, p. 689.

change la révélation faite à Abraham en un monothéisme antitrinitaire et antichrétien; de même il est impossible de penser que Dieu suscite des prophètes et des apôtres ayant mission d'annoncer aux hommes de sa part un monothéisme fermé à Celui en qui s'accomplit la promesse faite à Abraham, le Christ, Fils unique du Père; et il est impossible de penser que « six siècles après l'Évangile, Dieu suscite, où que ce soit, des prophètes et des apôtres avec mission de revaloriser l'idée de guerre sainte et de légaliser la polygamie »¹⁴.

Il convient de citer pour leur densité et leur beauté les lignes conclusives: « Tout ce qui sera dit et fait de bien dans la ligne du salut par de tels hommes qui, en raison d'une méprise pour eux insurmontable, se seront déclarés ses prophètes et ses apôtres, et auront paru auréolés par le prestige de la révélation abrahamique, c'est aux condescendances de sa miséricorde qu'il faut le rapporter. Tout ce qu'ils auront dit et fait de dévié, il l'aura permis, souffert, supporté. Pourquoi de telles erreurs sont-elles permises, même où se rencontre la bonne foi? Nous l'ignorons. Une seule certitude dans notre ignorance nous reste: «*Dieu sait ce qu'il permet*»¹⁵. Cette dernière citation, qui sera reprise à la fin de l'article¹⁶, est empruntée au *Journal de Raïssa*.

Charles Journet ajoute un double exemple de grande portée doctrinale: « La notion du Dieu unique et transcendant, altérée dans l'Islam (et dans Israël), il suffira à Dieu d'envoyer sur elle un rayon de sa lumière pour l'ouvrir, la vivifier, la faire éclore en la notion d'un Dieu d'amour que les soufis (et les hassidim) ont pressentie, redécouverte et même proclamée »¹⁷.

L'existence de Dieu et son action dans le gouvernement du monde et de l'histoire – sa providence, sont des vérités accessibles à la raison naturelle. Mais la grâce peut assumer instrumentalement la connaissance de ces vérités au service d'une adhésion de foi surnaturelle dépassant les capacités de la nature, comme nous l'avons vu en référence à He 11,6¹⁸.

Cette doctrine n'est pas contradictoirement opposée à l'affirmation du naturalisme de la religion islamique. Celle-ci tient en effet que le théisme était le cœur de la religion d'Abraham et qu'en conséquence tout homme naît musulman. L'Islam est la religion naturelle de l'humanité; à ce titre, l'Islam est universel. Dans l'ordre pratique de l'agir et de la morale, on doit suivre la nature. Ici se situe une équivoque ruineuse. L'Islam en effet ignore les données

fondamentales de l'histoire du salut: la catastrophe initiale du premier péché, la nécessité d'une rédemption et d'une « récapitulation » de toutes choses dans le Christ et le sang de sa Croix (Col 1,20)¹⁹. La nature que conçoit l'Islam est la nature telle qu'elle se présente au premier abord, dans l'ignorance des caractères qui lui viennent de son histoire. Pour simplifier, disons que l'Islam prend pour la nature pure la nature blessée et appelée à la « nouvelle création ».

Après la chute originelle, la nature humaine serait totalement corrompue. C'est là une thèse de Luther. Cependant, pour la doctrine catholique, le péché originel n'a pas détruit la nature, il l'a blessée. En effet, privée de la justice (garante de son équilibre) dont Dieu l'avait gratuitement gratifiée, elle se trouve affaiblie et vulnérable. Sa conscience est exposée à l'ignorance et à l'erreur, nous tombons facilement sous l'emprise d'habitudes et de modes porteuses de déviations et d'aveuglement. Simultanément, notre nature aspire, fût-ce inconsciemment, obscurément, à retrouver sa vigueur et son intégrité native.

L'Islam, ignorant la réalité du péché originel, prend pour la nature telle qu'Adam l'a reçue du Créateur, la nature que nous avons héritée avec les blessures du péché originel. En conséquence, il admet comme naturels des jugements et des comportements objectivement peccamineux.

La référence à Abraham

7. Mahomet, conscient de la pauvreté du polythéisme de sa tribu, est attiré par le monothéisme professé par les Juifs qu'il rencontre dans la région de Médine où certaines communautés arabisées sont bien intégrées. Mais il découvre que pour les Juifs, la profession du Dieu unique et transcendant est un privilège national. Lui, Arabe, en est donc exclu. De cette situation lui vient l'idée de sa mission: faire triompher dans le monde la foi d'Abraham au Dieu unique et transcendant par la guerre sainte. L'entreprise était aventureuse. Un rien pouvait la faire échouer. Les circonstances, mais aussi les qualités des successeurs de Mahomet, ont donné sa forme et son allure à ce qu'il avait créé sans en voir le développement ni les problèmes de tous ordres auxquels il aurait à faire face.

L'exposé de Journet s'appuie sur l'autorité de spécialistes reconnus, ici le P. Lagrange pour le judaïsme, et pour l'islamologie R. Blachère qui est cité: «*En se posant, dès le départ, comme un État théocratique, l'Islam n'avait de choix qu'entre disparaître ou trouver sur-le-champ les moyens de se défendre, de s'imposer,*

14. *Ibid.*, p. 705.

15. *Ibid.*, p. 705-706.

16. *Ibid.*, p. 708.

17. *Ibid.*, p. 706.

18. *Ibid.*, p. 688.

19. *Ibid.*, p. 693.

de balayer tout obstacle à son expansion. Plus qu'aucune autre la religion fondée par Mahomet donne le sentiment d'une création collective et continue »²⁰.

Le théologien commente: L'entreprise a réussi « au-delà de toute prévision, et même de toute espérance. Aujourd'hui, l'Islam couvre le cinquième de l'humanité ». Cette réussite est « une bénédiction » si l'on pense aux peuples qui sans cela pourraient être animistes, polythéistes, panthéistes, surtout athées²¹. C'est une tristesse si l'on pense aux peuples qui sans cela pourraient être chrétiens. Redisons ici la parole d'il y a un instant: « Dieu sait ce qu'il permet »²².

Comme un seul bloc univoque, l'Islam est religion, culture, puissance politique. Il est fermé à la reconnaissance, présent à l'intérieur même de ce monde, du Royaume qui n'est pas de ce monde²³. Il ignore la laïcité telle que l'a définie la Déclaration *Dignitatis Humanae* du Concile Vatican II, et la distinction entre ce qui est du domaine de César et ce qui est du domaine de Dieu (Mt 22,21 et par.).

Louis Massignon, cité, donne une analyse pertinente de la relation du musulman au Coran, « forme parfaite de la Parole divine ». « Si la chrétienté est, fondamentalement, l'acceptation et l'imitation du Christ avant l'acceptation de la Bible, en revanche l'Islam est l'acceptation du Coran avant l'imitation du prophète ». Le Coran « constitue essentiellement le Code révélé d'un État supranational »²⁴. Il rappelle aux croyants le pacte primitif de l'humanité avec le Seigneur et le jugement effrayant qui l'attend; il a édicté une série de prescriptions sociales: formules confessant le Dieu unique, prières rituelles quotidiennes, jeûne annuel, dîme aumônière, pèlerinage à La Mecque, avec des règles de statut personnel, mariage et successions²⁵.

Parmi les prescriptions du Coran figure le devoir de la « guerre sainte » (*jihad*). C'est au prophète lui-même, devenu chef d'État à Médine, que remonte la déclaration de guerre aux non-musulmans. Sur ce sujet, le Père J.M. Abd-El-Jalil écrit: « L'Islam est conquérant et même agressif; les hostilités et les

résistances rencontrées le durciront dans cette attitude; il vise donc à une hégémonie mondiale et tend à porter la guerre partout où il n'est pas le maître. La terre est divisée en deux portions: le domaine de l'Islam (*dar-ou-l-islam*) et le domaine de la guerre (...). Le domaine de la guerre doit être progressivement absorbé par le domaine de l'Islam; tant que cette tâche n'est pas achevée, l'idolâtrie (associationnisme) demeure une menace et le devoir de la guerre sainte incombe à la communauté musulmane pour donner la suprématie à la Parole d'Allah »²⁶. Journet fait ce commentaire: « Il faut avoir médité sur les ruines de l'une de ces villes romaines de l'Afrique du Nord, devenues chrétiennes puis emportées par l'ouragan de l'Islam, pour saisir ce qu'une pareille doctrine comportait de sauvage »²⁷.

L'Ancien Testament semble avoir autorisé positivement, ou du moins provisoirement toléré, la guerre sainte. La tentation de recourir à la guerre sainte, écrit le Cardinal Journet, « tendra à réapparaître partout où sera méconnue la distinction évangélique entre les royaumes temporels et le Royaume qui n'est pas de ce monde »²⁸. Une réflexion sur ce thème, nécessaire aujourd'hui, doit considérer par « guerre sainte » toute contrainte et toute violence physique, psychologique, ainsi que les méthodes d'endoctrinement forcé.

La théologie de l'histoire du salut doit être attentive à ne pas céder au manichéisme historique. Aussi bien Journet consacre-t-il quelques pages denses aux grandeurs de l'Islam. Il évoque, dans l'ordre temporel, les grandes dynasties de Bagdad et de Cordoue. L'Islam a su faire siennes et développer les richesses culturelles qu'il a répandues pendant le Moyen Âge de l'Iran aux Pyrénées. De par la « terrible ambivalence de l'Islam », le monothéisme fut destructeur partout où le christianisme avait pris racine et se montre pourtant positif à l'égard de populations soumises à des formes inférieures de la religion. Le souci constant de confesser la transcendance d'un Dieu unique et personnel a donné naissance à un immense effort philosophique et théologique²⁹.

La divine providence peut prendre occasion d'un mal pour faire surgir un bien. C'est pourquoi la connaissance pour ainsi dire ponctuelle d'un fait négatif avec ses conséquences logiquement prévisibles ne suffit pas, parce que les choses peuvent prendre un cours autre que celui qu'on attendait. Ainsi

20. *Ibid.*, p. 707.

21. Journet cite en note (*ibid.*, p. 708, note 105) une réflexion d'Olivier Lacombe: la rencontre avec la rigueur intransigeante par l'Islam de l'unité du Dieu transcendant pourrait donner un choc salutaire à l'Europe déchristianisée. Le choc ne s'est pas produit car l'intransigeance dont on fait aujourd'hui l'expérience est celle du terrorisme qui sème la peur en assassinant lâchement des innocents.

22. *Ibid.*, p. 707-708.

23. *Ibid.*, p. 697.

24. *Ibid.*, p. 684.

25. *Ibid.*, p. 684-685.

26. *Ibid.*, p. 695.

27. *Ibid.*, p. 695-696.

28. *Ibid.*, p. 694; cf. p. 696-698.

29. Sur ce thème (*ibid.*, p. 699-700), Journet renvoie aux travaux du P. Anawati et de Louis Gardet.

donc, pour découvrir le sens de facteurs historiques, il faut considérer des séquences d'événements et de comportements sur une certaine distance de temps. La théologie de l'histoire du salut doit se tenir à cette règle. Dans cette perspective Charles Journet propose une interprétation de ce qu'il appelle la vocation de l'Islam: « S'il entre dans la vocation de l'Islam – et dans celle d'Israël – de faire obstacle, avec le christianisme mais en suivant sa propre voie, au déferlement sur le monde de l'humanisme athée, ce n'est point en recourant aux moyens de guerre, mais aux armes de l'intelligence, à la pénétration d'esprit de ses grands philosophes, et par-dessus tout à sa profession de foi inébranlable en la haute dignité de l'homme, créé par Dieu, destiné à l'immortalité et sauvé par la condescendance de ce Dieu tout-puissant, clément et miséricordieux »³⁰.

La mystique

8. Les grandeurs dont il vient d'être question appartiennent aux formes supérieures de la culture. Elles ne sont pas les plus hautes. Au-dessus d'elles sont celles d'ordre mystique, dont les *soufis* sont les témoins. Charles Journet ne cache pas sa sympathie pour eux, tout en apportant les précisions nécessaires, comme la distinction entre mystique naturelle (ou mystique du Soi) et mystique surnaturelle, relevée par Louis Gardet, ou le risque signalé par Maritain d'une expression poétique allant plus loin que l'expérience³¹. Le sujet a été analysé par Louis Massignon, qui rappelle qu'en Islam les mystiques font scandale et tombent sous une réprobation entraînant un châtement. Ils sont, en effet, accusés d'avoir cherché à passer au-delà du seuil où Mahomet s'est arrêté³². Voilà le jugement que porte le théologien catholique: le Dieu tout-puissant, clément et miséricordieux, « s'est fait reconnaître aux meilleurs d'entre eux comme un Dieu d'Amour. Ils ont cherché à rattacher leur méditation à quelques "avertissements", à quelques thèmes coraniques peu remarqués des juristes: thèmes de la piété, de la séparation des bons et des méchants, de la résurrection des corps. Il leur a été donné, exceptionnellement sans doute, d'entrer dans la profondeur et d'embarquer pour la haute mer. Ils ont crié magnifiquement leur amour », comme l'attestent d'admirables citations, Charles Journet terminant par quelques citations de « celui qui peut-être est le plus grand, Hallaj, mort crucifié en 922 à Bagdad »³³.

30. *Ibid.*, p. 699-700.

31. Voir *ibid.*, p. 700, note 94.

32. Voir *ibid.*, note 93.

33. *Ibid.*, p. 700-701.

Le théologien commente: « Ce que le Dieu qui est Amour (I Jean, IV, 8) a fait en ces âmes dans le passé, en illuminant merveilleusement pour elles le concept coranique altéré de l'unité divine, il peut le faire aussi intensément aujourd'hui pour d'autres âmes et longtemps encore dans le prolongement des siècles »³⁴.

L'exclusion

9. L'étude du Cardinal Journet sur l'Islam est introduite par un thème dont il faut parler en conclusion: le thème de l'*exclusion*³⁵. Ce thème contient en synthèse la signification de l'entreprise de Mahomet, ses motivations premières, sa visée et ses formes d'actuation dans l'histoire.

C'est au regard du judaïsme, plus que du christianisme qu'il connaît peu, que Mahomet se distance du polythéisme de sa tribu et est attiré par le monothéisme dont on lui dit qu'il fut révélé à Abraham puis retransmis par les prophètes Isaac, Jacob, Moïse. Mais ce monothéisme est affirmé comme un privilège exclusif d'Israël. Mahomet, étant Arabe, pense qu'il en est irrémédiablement exclu. « Ce drame de l'exclusion et du rejet, commente le théologien, est aux origines profondes de l'Islam »³⁶. C'est en se reportant à la révélation biblique que Mahomet justifiera l'origine abrahamique de sa mission prophétique auprès des Arabes. Dans la partie du Livre de la *Genèse* consacrée à Abraham et à la promesse, l'histoire de Sara et de sa servante égyptienne Agar occupe plusieurs chapitres (16-21). Ne pouvant plus avoir d'enfant, Sara donnera sa servante à Abraham pour qu'elle lui enfante un fils. Cette générosité initiale se transforme en jalousie, en rivalité et en méfiance avec la naissance d'Ismaël et davantage encore quand Sara donnera naissance à Isaac, enfant de la promesse. Elle exige d'Abraham qu'il chasse Agar et Ismaël au désert. Le patriarche obtempère, la mort dans l'âme, non toutefois sans que la mère et le fils aient reçu la bénédiction divine. Ismaël deviendra le père d'un grand peuple. Mahomet trouve dans cet épisode le lien qui le rattache à la tradition abrahamique: c'est lui le prophète et le chef qui conduira ce peuple, qui est le peuple arabe, dans son expansion conquérante³⁷.

34. *Ibid.*, p. 702.

35. Le Cardinal Journet doit à Massignon d'avoir saisi l'importance du thème de l'exclusion; Massignon en avait parlé dans une conférence donnée à l'Université de Genève en 1956 (cf. *ibid.*, p. 676, note 64).

36. *Ibid.*, p. 676.

37. *Ibid.*, p. 676-677. Aux données bibliques, Mahomet a ajouté des épisodes qui sont de sa création: Abraham à Jérusalem et à La Mecque. L'Abraham du Coran est différent de celui de la Bible.

Ainsi nous pouvons dire que, par une voie qui lui est propre, l'Islam dépend d'Abraham. Le Cardinal Journet commente cette situation dans une page qui condense la substance de son analyse, réussissant à tenir ensemble des aspects qui à première vue pourraient sembler sans connexion entre eux :

Pour lui [l'Islam] aussi cette parole est vraie que "le salut vient des Juifs" (Jean, IV, 22). "Ismaël, je le bénis... Mais mon Alliance, je l'établirai avec Isaac" (Gen., XVII, 20, 21; XXI, 12).

Saint Paul rappellera que: "Pour être la descendance d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants. Non, *c'est la postérité d'Isaac qui sera appelée ta descendance*" (Rom., IX, 7). La promesse faite à Abraham passe par Isaac pour s'accomplir dans le Christ (Gal., III, 16) et se répandre dans cette "Jérusalem d'en haut, qui est libre et qui est notre Mère" (IV, 26). Elle est méconnue et altérée dans l'Israël d'après le Christ, et six siècles plus tard, passe, ainsi médiatisée, ainsi altérée, à l'Islam, où elle retrouve soudain un étrange et surprenant éclat.

Israël a les promesses du Retour (Rom., XI, 26). Pendant de longs siècles, il a été porteur du vrai messianisme³⁸. S'il n'a pas reconnu son Sauveur, il ne peut se défaire cependant d'un élan, dévié sans doute, mais qui l'entraîne, d'aventure en aventure, jusqu'au jour où il découvrira enfin, présent à l'intérieur même de ce monde, le Royaume qui n'est pas de ce monde. Dispersé parmi les nations, ce n'est point par la guerre sainte, c'est par les épreuves de l'Exil, qu'il témoigne de sa mystérieuse appartenance au Dieu unique. Y a-t-il, pour rencontrer le Christ et son Royaume, un autre chemin que la Croix?³⁹

III

Pour conclure

Sémantique

10. *Nostra Aetate* présente des points de rencontre entre la pensée chrétienne et la pensée musulmane, en citant une série de termes communs. On ne peut toutefois s'en tenir à la seule mention des notions; ce serait se condamner à la superficialité et s'exposer aux équivoques. Le mot, qui désigne la notion, est le premier élément du langage. Il est nécessaire d'en avoir une définition claire. Au-delà de celle du dictionnaire fondée sur l'usage,

la définition scientifique – ici philosophique et théologique – présuppose la connaissance de l'essence de la chose. Le sens de la plupart des mots possède une vérité analogique, souvent métaphorique, ce qui tient à leur nature de signes sensibles. Les mots déploient toutes leurs ressources, « vivent » dans la proposition, dans la phrase, laquelle est partie du discours. C'est pourquoi le sens courant d'un mot, celui qui permet la compréhension immédiate, dépend de son contexte, lequel présuppose une histoire, la mémoire de la littérature, ou une doctrine. L'analyse sociale et la fréquence de l'usage d'un mot doivent également être prises en considération. L'usage des mots et des expressions peut subir la pression des modes. Mentionner des thèmes désignés par de simples notions laisse un grand champ d'indétermination, puisqu'il fait abstraction de différences notables dues à l'appartenance à des groupes culturels distincts.

L'inconscient culturel

11. Nous portons en nous un lot d'idées et de sentiments, dont généralement nous ne sommes pas conscients, que nous tenons de la culture à laquelle nous appartenons. L'édification de notre personnalité les intègre; ils lui sont nécessaires. Cependant, tant qu'ils ne sont pas consciemment assumés, ils sont facteurs de déterminisme et d'automatismes. Les préjugés en sont un exemple. Ce mode d'action de l'inconscient culturel est particulièrement marqué chez les musulmans. Il est en effet favorisé par la pratique pédagogique qui consiste à apprendre par cœur le Coran en langue arabe et ceci même chez ceux dont l'arabe n'est pas la langue maternelle. En conséquence, la psyché se trouve habitée par un ensemble de formules dont la répétition pour ainsi dire spontanée limite la part de la réflexion et de la pensée, dans laquelle la personne s'engage délibérément. La réflexion spontanée empiète sur l'espace de la pensée. Ce processus n'est pas sans ressemblance avec ce que les régimes totalitaires modernes ont voulu imposer par le monopole de l'éducation et de l'information et par la peur et la délation généralisée.

Pour revenir à l'Islam, une question mériterait d'être examinée: la conception de la mission comme conquête et le sentiment de l'exclusion subie ne seraient-il pas à l'origine d'un processus psychologique de compensation expliquant l'emprise de la violence et les difficultés auxquelles se heurte une véritable assimilation interculturelle? Les pulsions dues à l'inconscient culturel échappent à la volonté. C'est pourquoi la responsabilité morale, la bonne foi, l'honnêteté de la personne ne sont pas en cause. La connaissance que nous pouvons en avoir n'empêche pas un vrai dialogue.

38. Sur les privilèges d'Israël, cf. Rm 9,4, cité à la p. 681.

39. *Ibid.*, p. 697. Cf. aussi p. 681.

Les équivoques possibles

12. Il est courant que l'on emploie la formule : *les trois monothéismes*, parce que Judaïsme, Christianisme et Islam affirment tous trois l'unicité de Dieu. S'agit-il du même concept de l'unité ? Dans le Coran, l'unicité implique le rejet de la Trinité. Dans la vision chrétienne, préparée par la révélation faite à Moïse et aux prophètes, l'unité, unité transcendantale et non pas numérique ressortissant à la quantité, contient le mystère de la Trinité en Dieu qui est un et intérieurement d'une infinie richesse. Aussi bien la notion de la Trinité n'est pas une adjonction à celle d'unité. Unité et Trinité s'enveloppent l'une l'autre. La raison naturelle arrive à la connaissance de l'unité et de l'infinité de Dieu, cause, à partir des créatures. La connaissance de la Trinité nous est donnée par la révélation surnaturelle, objet de la foi théologique. L'Islam ne connaît que la connaissance naturelle. De plus, ses concepts sont univoques et sa conception des rapports entre Dieu et l'homme est nominaliste. L'Islam juridique méconnaît l'analogie et la participation, pleinement compatibles avec l'infinie transcendance de Dieu.

Nostra Aetate, parlant des points de rencontre, affirme que les musulmans reconnaissent un Dieu unique, vivant, subsistant, miséricordieux et tout-puissant. S'en tenir à l'identité des notions, ainsi énoncée, qui n'est pas fausse, occulte des divergences de compréhension. L'Islam reconnaît que Dieu est *miséricordieux* et pardonne les péchés. Mais il refuse de reconnaître que Dieu est notre Père et qu'Il est Amour. La raison de ce refus est la conception univoque de ces notions, la paternité et l'amour désignant des réalités humaines et charnelles qui ne sauraient convenir à Dieu transcendant. Pour la foi chrétienne, Dieu nous a révélé l'infinie transcendance de sa bonté : Il est *notre Père*, Il est *Amour*. La miséricorde est le débordement de cet amour sur la créature et sur l'homme pécheur. La grâce fait de nous ses fils. Nous imitons Dieu en aimant notre prochain d'amour fraternel.

Une autre différence touche l'anthropologie. Elle porte sur la création. Selon le Coran, Juifs et Chrétiens ont falsifié les Écritures. Par là sont justifiés les omissions et changements introduits par l'Islam. Ainsi la référence au récit de la création dans la *Genèse*.

Dieu est *créateur, tout-puissant*. Selon la révélation, l'infinie distance entre la créature et le Créateur n'élimine pas la participation. Pour l'Islam, il y a opposition. Ainsi, quand il est question de la création de l'homme, est supprimé l'enseignement anthropologique essentiel, c'est-à-dire *à son image et ressemblance il le créa*, qui est au fondement de la doctrine de la personne : chaque être humain est un sujet libre, ayant une relation directe avec Dieu et en possession

de droits inaliénables. De même, le texte du Coran omet : *homme et femme, il les créa*. L'homme et la femme sont l'un et l'autre des personnes, ayant des droits complémentaires. On citera ici saint Paul. La Promesse se réalise dans le Christ : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,27-28). Dans l'Islam, cette égalité n'existe pas. La femme est un être inférieur, ce qui se répercute sur la structure de la famille. La libération de la femme est décisive pour une évolution de l'Islam vers un véritable esprit de paix⁴⁰.

Le Coran parle de Jésus et de Marie, sa Mère. Jésus est un *prophète*. L'Évangile le dit aussi. Mais les contextes sont opposés. Avant la profession de foi de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », dont Il lui dit qu'il est bienheureux parce qu'il a reçu du Père le don de la foi, Jésus l'interroge sur ce que disent de lui les auditeurs de sa prédication sur la présence du Royaume. L'Apôtre répond au Seigneur : pour les uns Élie, pour d'autres Jean-Baptiste, pour d'autres encore « l'un des prophètes ». L'appellation est positive, car elle s'inscrit dans l'attente du Messie et, en conformité avec la pédagogie de Jésus, elle constitue une étape vers la foi en son identité. Selon le Coran, Jésus est un prophète qui prépare la venue de Mahomet, le plus grand prophète qui a apporté la révélation définitive. Le Coran ajoute une double négation, qui touche directement le cœur de la foi : Jésus n'est pas le Fils de Dieu, Il n'est pas mort sur la Croix. L'identité verbale recouvre une radicale ambiguïté.

Au sujet de la Vierge Marie, il semble que le caractère miraculeux de sa maternité soit reconnu. Nombre de musulmans prient la Sainte Vierge. On reconnaîtra là une marque de la miséricorde divine.

Le thème de la révélation est présupposé à ceux dont nous venons de parler. Là encore on relèvera des différences notables. Le Coran est le recueil des paroles et illuminations dû aux disciples de Mahomet qui les recevait en état de transe. Ces paroles étaient formulées en arabe qui est considéré comme la langue de Dieu. Ce message est définitif, il exige soumission. La conception judéo-chrétienne est fort différente. La Bible s'étend sur plusieurs siècles. Elle réunit des écrits de plusieurs auteurs qui ont reçu le charisme d'inspiration, les prophètes.

40. Au début des années 1990, avant donc l'actuel déferlement de violence, la grande photographe italienne Sebastiana Papa, décédée prématurément, qui connaissait bien le Moyen-Orient, me l'avait dit : « Jamais l'Islam ne se libérera de la violence, à moins qu'il ne change sa conception de la famille ».

La Bible elle-même s'inscrit à l'intérieur d'une histoire, qui est celle de Dieu instaurant avec son peuple des *Alliances*. La pluralité des Alliances a un double motif: la pédagogie divine qui avance par étapes et, d'abord, parce que l'Alliance crée entre Dieu et son peuple un rapport de fidélité. Dieu est fidèle. L'homme par son péché ne l'est pas. C'est pourquoi, à la racine de la multiplication des Alliances, il y a la miséricorde de Dieu qui pardonne et approfondit l'union à laquelle il appelle sa créature, jusqu'à l'union plénière dans le Christ. C'est à partager sa propre vie que Dieu nous appelle. Ce qui explique la nature de la révélation, qui reçoit sa plénitude en Jésus Christ. C'est ce qu'exprime le Prologue de l'*Évangile de Jean*: « Car la Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse; la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ » (Jn 1,17). L'objet de la révélation est la vérité divine et, par mode de conséquence, la vérité sur l'homme.

Le Coran, selon la formule de Massignon, est le *Code* de l'État théocratique à visée universelle. Il exprime des ordres et des directives de la part du Dieu unique et transcendant. Son contenu demeure d'ordre naturel.

L'approche existentielle

13. Le bilan est décevant. Mais à côté de l'approche, suivie jusqu'ici, qui est celle de l'exposé objectif de la vérité, il en est une autre qui, tout en échappant à la saisie de la conscience claire, est fort répandue, et que nous appellerons l'*approche existentielle*, dont l'explication se situe dans le prolongement du texte de l'*Épître aux Hébreux* (11,6) que nous avons déjà mentionné.

Pour ceux à qui, sans responsabilité de leur part, l'accès à la révélation évangélique de l'unique Nom par lequel nous sommes sauvés n'est pas possible, Dieu se sert instrumentalement de vérités naturelles, ici de simples notions, pour verser dans leur cœur la foi théologale et la grâce déifiante. Spontanément, sous la poussée de la foi, ils libèrent de leur carcan d'erreurs, de déviations et de limitations dont elles étaient captives, dans toute leur portée et leur force, les vérités libératrices, sources de vie. Beaucoup appartiennent ainsi invisiblement à l'unique Église du Christ. Cette voie, à mon avis, est la justification des énumérations, singulièrement succinctes, contenues dans les textes conciliaires.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

Prétendre connaître la vérité n'a pas bonne presse: cela paraît illusoire, voire dangereux. On peut argumenter en faveur de la possibilité de connaître la vérité, mais on peut poser la question en sens inverse: peut-on se passer de la vérité? La question est théorico-pratique: est-il vraiment possible de nier la possibilité de connaître la vérité, dans la parole et dans les actes?

Cette question n'est pas nouvelle, et n'est pas enfermée dans le champ de l'épistémologie: elle a été nourrie par les conflits entre différentes « convictions ».

Je vais commencer par esquisser la question de la vérité dans le scepticisme antique, puis je ferai un saut vers l'époque moderne puis l'époque contemporaine.

Le scepticisme antique face à la philosophie

Diogène Laërce présente Protagoras – une des cibles de Socrate – comme le fondateur d'un type d'argumentation qui aura de longs jours devant lui:

Il [Protagoras] fut le premier qui déclara que sur toute chose on pouvait faire deux discours exactement contraires, et il usa de cette méthode¹.

La méthode sophistique de Protagoras est une forme de scepticisme. Quelle que soit la conviction d'autrui, on la détruit en lui opposant un argument contraire. On la comprend sur la base du « dogmatisme » des présocratiques, affirmant péremptoirement diverses visions du monde (le monde est fondamentalement eau pour Thalès, air pour Anaximène, feu pour Héraclite, radicalement changeant pour Héraclite ou stable dans l'être pour Parménide...). Le sophiste se tient à distance de ces disputes en montrant leur opposition comme irréductible. Dans son résumé du scepticisme antique, Sextus Empiricus (vers 160-210) montrera le rôle central de cette méthode parmi les sceptiques:

[L]a fin du sceptique, c'est la tranquillité en matière d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous. Car ayant commencé

1. Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre IX, Traduction, notice et notes par Robert Genaille, Garnier – Flammarion, Paris, 1965, tome 2, p. 185.

à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement².

[P]uisque nous disions que la tranquillité suit la suspension de l'assentiment sur toutes choses, la suite pourrait être d'indiquer comment la suspension de l'assentiment se produit en nous. Elle se produit, pour en dire l'essentiel, du fait de la mise en opposition des choses³.

Il ne s'agit pas seulement d'opposer des arguments les uns aux autres, mais aussi des situations. Par exemple, dans ses 10 modes, Enésidème (vers -80 - +10) explique que la diversité des circonstances (normal ou pathologique, sommeil ou veille, âge, mouvement ou repos, amour ou haine, manque ou satiété, ivresse ou non, confiance ou crainte, tristesse ou joie...), des quantités (un médicament pris à l'excès devient un poison), des mœurs (selon les cultures), etc. infirme l'universalité de la vérité⁴.

Sextus Empiricus se garde toutefois bien de tomber dans un scepticisme dogmatique, car celui-ci serait contradictoire. Il s'oppose ainsi au scepticisme de la Nouvelle Académie. Le vrai sceptique, estime-t-il, ne se prononce nullement sur le caractère plausible des idées opposées, il se contente de vivre en suivant les coutumes :

Les membres de la nouvelle Académie, même s'ils disent que toutes les choses sont insaisissables, diffèrent sans doute des sceptiques d'abord justement en disant que toutes les choses sont insaisissables (en effet ils assurent cela, alors que le sceptique s'attend à ce qu'il soit possible que telle chose soit saisissable), ensuite, de manière obvie, dans la distinction des biens et des maux. Car les académiciens ne disent pas que quelque chose est bon ou mauvais à la manière dont nous le faisons, mais avec la conviction qu'il est plus plausible que ce qu'ils disent être bon le soit réellement plutôt que son contraire, et de même pour le mauvais, alors que nous ne disons pas que nous estimons quelque chose bon ou mauvais avec l'idée que ce que nous avançons est plausible, mais sans soutenir d'opinions nous suivons les règles de la vie de tous les jours pour ne pas rester inactifs⁵.

2. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin. Bilingue grec-français, Essais, Seuil, Paris, 1997, I.12 (25-27), p. 69-71.

3. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, I.13 (31), p. 73.

4. Cf. Victor BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Vrin, Paris, 1923 (2), p. 49 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, I.14 (36-163), p. 75-141.

5. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, I.33 (266), p. 185-187.

Il refuse de même le paradoxe de Zénon, et observe que la meilleure réaction face à un tel argument est de vivre sans s'en préoccuper :

[U]n philosophe, à qui l'on avait proposé l'argument contre le mouvement, se mit à marcher en silence, et les gens ordinaires préparent des voyages sur terre et sur mer, construisent des navires et des maisons et font des enfants en ne prêtant aucune attention aux raisonnements concernant le mouvement et la génération. (...) Il est en effet suffisant, je pense, de vivre en suivant l'expérience, sans opinions, selon les observations et les préconceptions communes, suspendant notre assentiment sur les assertions provenant des superfluités dogmatiques qui sont tout à fait en dehors des besoins de la vie⁶.

Cette attitude générale s'applique aussi à la religion. Ici comme ailleurs, le sceptique argue de la diversité des points de vue pour ne pas se prononcer, et recommande donc de suivre les coutumes locales pour pouvoir vivre tranquille :

Puisque, donc, la plupart ont prétendu que le dieu est la Cause la plus active, examinons d'abord la question du dieu, en affirmant au préalable qu'en suivant sans soutenir d'opinion les règles de la vie quotidienne nous disons qu'il existe des dieux, nous révérons les dieux et nous affirmons qu'ils exercent une providence ; mais contre la précipitation des dogmatiques nous disons ce qui suit. Nous devons concevoir la substance des choses pensées par nous, par exemple si elles sont des corps ou des incorporels ; mais aussi leur forme, car on ne peut pas penser un cheval avant d'avoir appris la forme du cheval. Et ce qui est pensé doit être pensé dans un certain endroit. Or, puisque parmi les dogmatiques les uns disent que le dieu est un corps, les autres qu'il est incorporel, que les uns disent qu'il a forme humaine, les autres non, que les uns disent qu'il occupe un lieu, les autres non, et que parmi ceux qui disent qu'il occupe un lieu, pour les uns c'est à l'intérieur de l'univers et pour les autres à l'extérieur, comment pourrions-nous saisir la notion du dieu si nous ne sommes d'accord ni sur sa substance, ni sur sa forme, ni sur le lieu dans lequel il se trouve ? Que ces gens, donc, se mettent d'abord d'accord sur une position commune selon laquelle le dieu est de telle ou telle sorte ; ensuite, nous l'ayant exposée sous forme d'esquisse, qu'ils nous demandent de saisir une notion du dieu. Mais aussi longtemps qu'ils sont dans un désaccord indécidable, nous n'avons de leur part aucun accord sur ce que nous devons penser⁷.

Sur la question religieuse comme sur toute autre, la méthode sceptique consiste donc à opposer les différents points de vue, pour ne pas avoir à se

6. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, II.22 (244-246), p. 345.

7. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, III.3 (2-3), p. 359-361.

prononcer et à encourir le poids des disputes, ce qui est une manière de se prononcer (et ouvre la porte à des affirmations plus nettes⁸). Dans une société interculturelle et pluri-religieuse comme celle de notre époque, ce point de vue a le vent en poupe. Il faut se garder d'isoler la question religieuse, car elle se situe dans une approche générale. L'approche sceptique veut aller à la racine de la question, comme Sextus Empiricus l'explique dans sa critique de la possibilité de l'enseignement :

[P]uisque nous avons entrepris non seulement de construire une attaque générale contre tous les professeurs, mais aussi d'attaquer chaque espèce d'entre eux, supposons l'existence d'une étude et la possibilité de l'acquisition du savoir et examinons si ce que promet chaque discipline est réalisable. Nous ne chercherons pas à réfuter toutes leurs affirmations (ce serait manquer de finesse et de méthode et, pour ainsi dire, impossible), nous n'en sélectionnerons pas au hasard (au risque de ne pas les atteindre) : nous ne considérerons que celles dont l'annulation annule tout le reste. Ceux qui tentent de s'emparer d'une ville s'efforcent de devenir les maîtres absolus des choses dont la prise leur assure la prise de la ville (par exemple ils abattent les murailles, mettent le feu à la flotte, coupent les sources d'approvisionnement). De même, pour combattre les professeurs, attaquons les points même par lesquels ils voudraient tout sauver : leurs principes, les méthodes générales qui s'appuient sur ces principes, et leurs fins. Car c'est là ce qui compose ou ce à partir de quoi est constituée toute étude⁹.

Face aux différents points de vue, le sceptique évite d'entrer directement dans le conflit. Il se contente de vivre en paix, loin des disputes. Ce qui sous-tend cette attitude prudente doit pourtant être une mise en doute radicale des principes de la réflexion dans tel ou tel domaine. Or cette mise en doute radicale mène tout de même à des affirmations très fortes : par exemple, sur le plan religieux, à dire que ceux qui affirment l'existence et l'action de Dieu « seront

contraints de dire que le dieu est ou méchant ou faible, ce qui est bien évidemment des propos d'impies¹⁰ ».

Le scepticisme moderne face à la religion

Si le scepticisme antique a été nourri par le dogmatisme des écoles philosophiques en conflit, un certain scepticisme moderne a été nourri par les guerres de religion. Ce scepticisme est dirigé contre les religions en général, mais surtout contre celles qui se prétendent révélées. J'en prends quelques exemples.

David Hume (1711-1776)

Hume observe les disputes théologiques entre tenants de différentes positions religieuses. Faisant mine d'admirer les arguments mis en œuvre par chacun contre ses adversaires, il invite leurs utilisateurs à les étendre à leur propre croyance. Il en déduit que le seul grand succès des théologiens réside dans leur destruction des arguments théologiques, et non dans leur défense :

C'est une chose avouée que tous les problèmes de religion sont sujets à de grandes et insurmontables difficultés. Chaque disputant triomphe à son tour, quand il fait une guerre offensive et qu'il étale les absurdités, les barbaries et les dogmes pernicioseux de la religion de son adversaire. Mais à la fin ils ne font tous que préparer le triomphe complet du sceptique : celui-ci leur dit qu'il ne faut jamais embrasser un système sur de pareils sujets, par cette raison évidente qu'il n'est aucun sujet sur lequel il faille adopter une absurdité. La seule ressource raisonnable qui nous reste est de suspendre entièrement notre jugement. Et si, comme on l'observe communément parmi les théologiens, il n'y a que l'attaque et jamais la défense qui soit heureuse, quelle victoire complète ne doit pas remporter celui qui reste toujours sur l'offensive avec tout le genre humain, qui ne s'établit dans aucun poste et ne fait son séjour dans aucune ville qu'il soit jamais obligé de défendre!¹¹

8. Comme on le voit un peu plus avant dans le texte : « Mais s'il n'exerce aucune providence et n'a ni fonction ni effet, nul ne pourra dire d'où nous vient la possibilité de saisir qu'il existe un dieu, s'il est vrai qu'il n'est ni apparent par lui-même ni saisi par certains effets. Et pour cela, s'il existe ou non un dieu est donc insaisissable. De cela nous inférons que ceux qui assurent qu'il existe un dieu sont sans doute contraints d'être impies. En effet, s'ils prétendent que le dieu exerce sa providence sur toutes choses, ils diront qu'il est Cause de maux, s'ils disent qu'il exerce sa providence sur quelques-unes des choses ou même sur aucune, ils seront contraints de dire que le dieu est ou méchant ou faible, ce qui est bien évidemment des propos d'impies. » (SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, III.3 [11-12], p. 365)

9. SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, Introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, Traduction par C. Dalimier, D. et J. Delattre, B. Pérez, sous la direction de P. Pellegrin. Bilingue grec-français, Essais, Seuil, Paris, 2002, § 39-40, p. 87.

10. Dans le contexte : « Mais s'il n'exerce aucune providence et n'a ni fonction ni effet, nul ne pourra dire d'où nous vient la possibilité de saisir qu'il existe un dieu, s'il est vrai qu'il n'est ni apparent par lui-même ni saisi par certains effets. Et pour cela, s'il existe ou non un dieu est donc insaisissable. De cela nous inférons que ceux qui assurent qu'il existe un dieu sont sans doute contraints d'être impies. En effet, s'ils prétendent que le dieu exerce sa providence sur toutes choses, ils diront qu'il est Cause de maux, s'ils disent qu'il exerce sa providence sur quelques-unes des choses ou même sur aucune, ils seront contraints de dire que le dieu est ou méchant ou faible, ce qui est bien évidemment des propos d'impies. » (SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, III.3 [11-12], p. 365)

11. David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, Traduction d'un anonyme du XVIII^e siècle, Introduction et commentaires par Eric Zernik, Hatier, Paris, 1982, 8^e partie, p. 120.

La capacité offensive des théologiens déborde malheureusement du discours pour passer dans les faits. Alors que, dans les *Dialogues*, Cléanthe affirme qu'une religion est nécessaire à la moralité, Philon lui rétorque que l'effet pratique de la religion est moins la morale que la violence :

Comment se peut-il faire, dit Philon, si la superstition est si nécessaire à la société, que l'histoire soit remplie de récits des funestes effets qu'elle a produits dans les affaires publiques ? Factions, guerres civiles, persécutions, bouleversements d'États, oppression, esclavage : telles sont les affreuses conséquences de son empire. Dès que nous rencontrons l'esprit de religion dans des récits historiques, nous devons toujours nous attendre à y trouver le détail des calamités qu'il a produites. Et je ne sache pas qu'il y ait d'époques plus heureuses ou plus florissantes que celles où cet esprit a été inconnu ou méprisé¹².

Denis Diderot (1713-1784)

Diderot attaque directement la religion révélée. La révélation étant due au fait que l'homme ne pourrait comprendre par lui-même (au moins en partie) l'objet de la révélation, l'argumentation y trouve des limites que vient combler la violence :

Cette religion est préférable à toutes les autres qui ne peut faire que du bien et jamais de mal. Or telle est la loi naturelle gravée dans le cœur de tous les hommes, ils trouveront tous en eux-mêmes des dispositions à l'admettre, au lieu que les autres religions fondées sur des principes étrangers à l'homme et par conséquent nécessairement obscurs pour la plupart d'entre eux ne peuvent manquer d'exciter des dissensions. D'ailleurs il faut admettre ce que l'expérience confirme. Or il est d'expérience que les religions prétendues révélées ont causé mille malheurs, armé les hommes les uns contre les autres et teint toutes les contrées de sang. Or la religion naturelle n'a pas coûté une larme au genre humain¹³.

Il continue son plaidoyer en faveur de la religion naturelle en ajoutant un argument : ce qui dépasse la raison ne peut être connu sans révélation. Ceux qui n'ont pas accès à la révélation sont donc victimes d'une injustice, qui remonterait alors à Dieu lui-même :

Il faut rejeter un système qui répand des doutes sur la bienveillance universelle et l'égalité constante de Dieu. Or le système qui traite la religion naturelle

d'insuffisante jette des doutes sur la bienveillance universelle et l'égalité constante de Dieu. Je ne vois plus qu'un être rempli d'affections bornées et versatile dans ses desseins ; restreignant ses bienfaits à un petit nombre de créatures et improuvant dans un temps ce qu'il a commandé dans un autre : car si les hommes ne peuvent être sauvés sans la religion chrétienne, Dieu devient envers ceux à qui il la refuse un père aussi dur qu'une mère qui aurait privé ou qui priverait de son lait une partie de ses enfants¹⁴.

La critique de Diderot prend donc en considération non seulement la violence des guerres de religion, mais aussi la violence de l'impossibilité de connaître la révélation, avec ses conséquences potentiellement éternelles ; il résout la difficulté de cette impossibilité en affirmant que de toute manière il vaut mieux ne pas essayer. Les théologiens s'attacheront à répondre à cette question du nonaccès de certains à la révélation, et nous relevons ici la contribution vraiment exceptionnelle du cardinal Journet, fondateur de notre revue¹⁵. À cette réponse provenant de la révélation, on peut ajouter une question que l'histoire antérieure à Diderot permettait déjà de percevoir, qui sera amplement confirmée par la suite et qui est d'ailleurs une des sources du scepticisme : qu'ils parlent de religion ou d'autres thèmes, les philosophes n'ont pas besoin de révélation pour se disputer eux aussi. Ce d'autant que la religion naturelle n'est pas si évidente, comme l'atteste la recherche d'une révélation.

Voltaire (1694-1778)

Voltaire incrimine aussi la religion, et notamment la religion chrétienne avec ses dogmes, comme coupable de guerres sans fin :

On sait assez ce qu'il en a coûté depuis que les chrétiens disputent sur le dogme : le sang a coulé, soit sur les échafauds, soit dans les batailles, dès le IV^e siècle jusqu'à nos jours. Bornons-nous ici aux guerres et aux horreurs que les querelles de la réforme ont excitées, et voyons quelle en a été la source en France. Peut-être un tableau raccourci et fidèle de tant de calamités ouvrira les yeux de quelques personnes peu instruites, et touchera des cœurs bien faits¹⁶.

14. Denis DIDEROT, *De la suffisance de la religion naturelle*, p. 62 (24).

15. Cf. l'excellent résumé de la question dans sa retraite (« Hors de l'Église, pas de salut », in : *Nova et Vetera* 75/4, 2000, p. 17-33), avec l'introduction par nous rédigée (Charles MOREROD, « Pourquoi publier la retraite "Hors de l'Église pas de salut ?" », in : *Nova et Vetera* 75/4, 2000, p. 11-15).

16. VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, À l'occasion de la mort de Jean Calas (1763), Gallimard, Paris, 1975, p. 24 (chapitre 2). Cf. aussi *Ibid.*, chapitre 3, p. 28 : « Après la mort de François Ier, prince plus connu cependant par ses galanteries et par ses malheurs que par ses cruautés, le supplice de mille hérétiques, surtout celui du conseiller au parlement Dubourg, et enfin le

12. David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, 12^e partie, p. 149-150.

13. Denis DIDEROT, *De la suffisance de la religion naturelle* (1770), in : *Œuvres*, Tome I, Philosophie, Édition établie par Laurent Versini, Robert Laffont, Paris, 1994, p. 62 (23).

Aux chrétiens qui répondent que leur religion est révélée, Voltaire rétorque que ce serait justement une raison de ne pas avoir à l'imposer par la force :

Vous répondez que la différence est grande, que toutes les religions sont les ouvrages des hommes, et que l'Église catholique, apostolique et romaine, est seule l'ouvrage de Dieu. Mais en bonne foi, parce que notre religion est divine doit-elle régner par la haine, par les fureurs, par les exils, par l'enlèvement des biens, les prisons, les tortures, les meurtres, et par les actions de grâces rendues à Dieu pour ces meurtres? Plus la religion chrétienne est divine, moins il appartient à l'homme de la commander; si Dieu l'a faite, Dieu la soutiendra sans vous. Vous savez que l'intolérance ne produit que des hypocrites ou des rebelles: quelle funeste alternative! Enfin voudriez-vous soutenir par des bourreaux la religion d'un Dieu que des bourreaux ont fait périr, et qui n'a prêché que la douceur et la patience?¹⁷

Si l'Église a commencé petite et humble, cela n'a pas duré, et on peut difficilement reconnaître ce qu'elle avait été...¹⁸ On pourrait certes envisager d'y retourner: « Si vous voulez ressembler à Jésus-Christ, soyez martyrs, et non pas bourreaux¹⁹ »... Après toutes ces violences liées à des disputes théologiques, ces disputes ont été discréditées grâce aux philosophes :

Si la religion n'enfante plus de guerres civiles, c'est à la philosophie seule qu'on en est redevable: les disputes théologiques commencent à être regardées du même œil que les querelles de Gilles et de Pierrot à la foire. Une usurpation

massacre de Vassy, armèrent les persécutés, dont la secte s'était multipliée à la lueur des bûchers et sous le fer des bourreaux; la rage succéda à la patience; ils imitèrent les cruautés de leurs ennemis: neuf guerres civiles remplirent la France de carnage; une paix plus funeste que la guerre produisit la Saint-Barthélemy, dont il n'y avait aucun exemple dans les annales des crimes. La Ligue assassina Henri III et Henri IV, par les mains d'un jacobin et d'un monstre qui avait été frère feuillant. Il y a des gens qui prétendent que l'humanité, l'indulgence, et la liberté de conscience, sont des choses horribles; mais, en bonne foi, auraient-elles produit des calamités comparables? »

17. VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, p. 65-66 (chapitre 11).

18. Cf. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article « Église », in: *Œuvres complètes de Voltaire*, XLI, E. A. Lequien, Paris, 1821, p. 217: « Mais ce qui avait été praticable dans une petite société cachée au monde ne l'était plus dans de grands royaumes. L'Église militante et triomphante ne pouvait plus être l'Église ignorée et humble. Les évêques, les grandes communautés monastiques riches et puissantes, se réunissant sous les étendards du pontife de la Rome nouvelle, combattirent alors *pro aris et pro focis*, pour leurs autels et pour leurs foyers. Croisades, armées, sièges, batailles, rapines, tortures, assassinats par la main des bourreaux, assassinats par la main des prêtres des deux partis, poisons, dévastations par le fer et par la flamme, tout fut employé pour soutenir ou pour humilier la nouvelle administration ecclésiastique et le berceau de la primitive Église fut tellement caché sous les flots de sang et sous les ossements des morts qu'on put à peine le retrouver. »

19. VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, p. 87 (chapitre 14).

également odieuse et ridicule, fondée d'un côté sur la fraude, et de l'autre sur la bêtise, est minée chaque instant par la raison, qui établit son règne. La bulle *In Coena Domini*²⁰, le chef-d'œuvre de l'insolence et de la folie, n'ose plus paraître dans Rome même²¹.

Quelle est donc la proposition religieuse philosophique prônée par Voltaire? C'est une religion qui prêche une morale commune en évitant les dogmes incompréhensibles au nom desquels les hommes se battent. C'est ce que Voltaire explique après une introduction ironiquement prudente :

Après notre sainte religion, qui sans doute est la seule bonne, quelle serait la moins mauvaise? Ne serait-ce pas la plus simple? ne serait-ce pas celle qui enseignerait beaucoup de morale et très peu de dogmes? celle qui tendrait à rendre les hommes justes, sans les rendre absurdes? celle qui n'ordonnerait point de croire des choses impossibles, contradictoires, injurieuses à la Divinité, et pernicieuses au genre humain, et qui n'oserait point menacer des peines éternelles quiconque aurait le sens commun? Ne serait-ce point celle qui ne soutiendrait pas sa créance par des bourreaux, et qui n'inonderait pas la terre de sang pour des sophismes inintelligibles? celle dans laquelle une équivoque, un jeu de mots et deux ou trois chartes supposées ne feraient pas un souverain et un dieu d'un prêtre souvent incestueux, homicide et empoisonneur? celle qui ne soumettrait pas les rois à ce prêtre? celle qui n'enseignerait que l'adoration d'un Dieu, la justice, la tolérance, et l'humanité?²²

Cette religion devrait fondamentalement être celle de l'État, et si d'autres religions subsistent, l'État doit veiller à ce qu'elles prêchent la morale sans se disputer, et n'aient aucun pouvoir²³. C'est la religion de l'Être Suprême,

20. Cette bulle de Paul III (1536) excommunait tous les hérétiques et était lue chaque Jeudi Saint (d'où son nom). Sa lecture a été supprimée par Clément XIV en 1770.

21. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article « Dieu » (section V), in: *Œuvres complètes de Voltaire*, XLI, Paris, 1821, p. 40.

22. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article « Religion », in: *Œuvres complètes de Voltaire*, XLII, Paris, 1821, p. 110-111.

23. Cf. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article « Religion », in: *Œuvres complètes de Voltaire*, XLII, p. 113: « Ne faut-il pas soigneusement distinguer la religion de l'État et la religion théologique? Celle de l'État exige que les imans tiennent des registres des circoncis, les curés ou pasteurs des registres des baptisés; qu'il y ait des mosquées, des églises, des temples, des jours consacrés à l'adoration et au repos, des rites établis par la loi; que les ministres de ces rites aient de la considération sans pouvoir; qu'ils enseignent les bonnes mœurs au peuple, et que les ministres de la loi veillent sur les mœurs des ministres des temples. Cette religion de l'État ne peut en aucun temps causer aucun trouble. Il n'en est pas ainsi de la religion théologique; celle-ci est la source de toutes les sottises et de tous les troubles imaginables; c'est la mère du fanatisme et de la discorde civile; c'est l'ennemie du genre humain. »

garante de la morale publique, exempte des vaines cérémonies et superstitions, respectueuse des autres religions :

Aurait-il été possible à l'esprit humain, je ne dis pas d'admettre une religion qui approchât de la nôtre, mais qui fût moins mauvaise que toutes les autres religions de l'univers ensemble? et quelle serait cette religion? Ne serait-ce point celle qui nous proposerait l'adoration de l'Être suprême, unique, infini, éternel, formateur du monde, qui le meut et le vivifie, *cui nec simile nec secundum*; celle qui nous réunirait à cet Être des êtres pour prix de nos vertus, et qui nous en séparerait pour le châtement de nos crimes? Celle qui admettrait très peu de dogmes inventés par la démente orgueilleuse, éternels sujets de dispute; celle qui enseignerait une morale pure, sur laquelle on ne disputât jamais? Celle qui ne ferait point consister l'essence du culte dans de vaines cérémonies, comme de vous cracher dans la bouche, ou de vous ôter un bout de votre prépuce, ou de vous couper un testicule, attendu qu'on peut remplir tous les devoirs de la société avec deux testicules et un prépuce entier, et sans qu'on vous crache dans la bouche? Celle de servir son prochain pour l'amour de Dieu, au lieu de le persécuter, de l'égorger au nom de Dieu; celle qui tolérerait toutes les autres, et qui, méritant ainsi la bienveillance de toutes, serait seule capable de faire du genre humain un peuple de frères?²⁴

La religion voltairienne a été expérimentée, durant la Révolution française. Certes Voltaire était alors déjà mort, et il n'a donc pu ni voir ni commenter la religion de la Terreur. On peut toutefois constater ce que l'on soupçonnait déjà dans les textes de Voltaire: une religion rationnelle morale et non superstitieuse est présentée comme meilleure que les autres, mais doit respecter les autres tout en les surveillant. Va-t-elle vraiment les respecter? La logique du système serait qu'elle les interdise, puisqu'elles sont dangereuses, et les remplace en les assimilant dans la mesure du possible. Ce remplacement se fera d'autant moins aisément que la supposée unanimité autour d'une religion purement rationnelle relève d'un bel optimisme (comme si les arguments à eux seuls avaient jamais suffi à mettre tout le monde d'accord sur un sujet de quelque importance...).

On peut objecter à Voltaire et aux autres Lumières ce que certains ont reproché aux théories contemporaines du pluralisme religieux: la nouvelle théorie religieuse impose une vision unique qui, loin de respecter les religions,

24. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article « Religion », in: *Œuvres complètes de Voltaire*, XLII, p. 89-90.

refuse leur diversité²⁵ et se met à leur place comme la seule vraie religion²⁶, tentée elle aussi par l'usage de la force...

Le scepticisme postmoderne face à la raison

Les modernes ont critiqué la religion, dont les prétentions variées ont conduit à des conflits sans fin. Ils ont remplacé des visions qui se prétendaient plus ou moins révélées par des systèmes fondés sur la raison, convaincus que la raison allait unifier les hommes dans un accord paisible. Quinze ans après la mort de Voltaire, la religion rationnelle de l'Être Suprême avait déjà fait ses morts. Deux siècles après les Lumières, des systèmes philosophico-politiques bâtis sur l'argumentation rationnelle ont débouché sur des millions de morts.

Les penseurs postmodernes vont donc continuer le mouvement, revenant à la dimension plus strictement philosophique du scepticisme antique. Ce n'est pas seulement la religion qui cause des conflits, c'est aussi une foi en la raison, qui aboutit à des chocs idéologiques fanatiques. Comment éviter ces chocs? En désamorçant la prétention de la raison. Je résume sous cet angle des philosophes modernes dont j'ai déjà eu l'occasion de parler²⁷.

Jean-François Lyotard (1924-1998) lie directement le désir du vrai à la terreur :

Le moment est venu d'interrompre la terreur théorique. C'est une très grosse affaire que nous allons avoir sur les bras pour un long moment. Le désir du vrai, qui alimente chez tous le terrorisme, est inscrit dans notre usage le plus incontrôlé du langage, au point que tout discours paraît déployer naturellement sa prétention à dire le vrai, par une sorte de vulgarité irrémédiable²⁸.

25. Cf. Gavin D'COSTA, « Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions », *The Thomist* 54, 1990, p. 523: « Hick's pluralism actually, if unwittingly, undermines taking other religions seriously. Primarily and ironically he fails to take the sheer plurality of their conflicting claims seriously. »

26. Cf. Peter VAN INWAGEN, in: John HICK ed., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke: Palgrave, 2001, p. 58: « It is, in any case, very hard to avoid being a religious exclusivist. Professor Hick is himself a religious exclusivist. My religious beliefs are inconsistent with Islam, but so are his (and with popular Hindu polytheism and with ancestor-worship and with... but practically everyone in the world believes something that is inconsistent with his Anglo-American academic religious pluralism). "Religious pluralism" is not the contradictory of religious exclusivism, but one more case of it. »

27. Cf. Charles MOREROD, « Une postmodernité hostile à la religion: Jean-François Lyotard et Richard Rorty », in: *Nova et Vetera* 86/2, 2011, p. 205-239.

28. Jean-François LYOTARD, *Rudiments païens*, Genre dissertatif, Union générale d'éditions, Paris, 1977, p. 9.

Regardant la modernité, Lyotard perçoit que les coups portés à l'Église l'étaient en même temps à la politique²⁹. Finalement, ce qui vaincra la prétention de la raison, estime-t-il, c'est à la fois le remplacement du « vrai » par l'« utile » et l'étouffement de la connaissance par l'excès des données disponibles :

La question, explicite ou non, posée par l'étudiant professionnel, par l'État ou par l'institution d'enseignement supérieur n'est plus : est-ce vrai ? mais : à quoi ça sert ? Dans le contexte de mercantilisation du savoir, cette dernière question signifie le plus souvent : est-ce vendable ? Et, dans le contexte d'augmentation de la puissance : est-ce efficace ? Or la disposition d'une compétence performante paraît bien devoir être vendable dans les conditions précédemment décrites, et elle est efficace par définition. Ce qui cesse de l'être, c'est la compétence selon d'autres critères, comme le vrai/faux, le juste/injuste, etc., et évidemment la faible performativité en général. La perspective d'un vaste marché des compétences opérationnelles est ouverte. Les détenteurs de cette sorte de savoir sont et seront l'objet d'offres, voire l'enjeu de politiques de séduction. De ce point de vue, ce n'est pas la fin du savoir qui s'annonce, bien au contraire. L'Encyclopédie de demain, ce sont les banques de données. Elles excèdent la capacité de chaque utilisateur. Elles sont la "nature" pour l'homme postmoderne³⁰.

À sa manière, le philosophe américain Richard Rorty (1931-2007) remplace lui aussi la question du vrai ou du sens par le critère de l'utile :

La question qui nous importe, à nous pragmatistes, n'est pas de savoir si un débat possède ou non un sens, s'il renvoie à des problèmes réels ou non réels, mais de déterminer si la résolution de ce débat aura un effet dans la pratique, si elle sera utile³¹.

Pour Voltaire, la question religieuse ne devait plus être dogmatique, mais morale. Pour Rorty, le débat contemporain n'est plus épistémologique, il est simplement éthique³². Ce faisant, la prétention des sciences naturelles subit

le même sort que les prétentions religieuses et politiques³³, et au bout du compte tout le savoir est dédivinisé par sa réduction à la finitude humaine :

Abandonner l'idée des langages comme des représentations (...) reviendrait à dédiviniser le monde. C'est seulement si nous le faisons que nous pouvons accepter l'argument que (...) puisque la vérité est une propriété des phrases, puisque pour leur existence les phrases dépendent de vocabulaires, et puisque les vocabulaires sont faits par des êtres humains, les vérités le sont aussi³⁴.

Dès lors, on n'adore plus Dieu, ni la raison, ni nous-mêmes, ni notre langage, ni notre communauté³⁵ : la finitude a le dernier mot. Tout ceci doit permettre une société paisible par exclusion des opinions trop fortes. Il est possible de vivre ensemble entre résignés à la finitude, qui ne croient pas trop fort et peuvent donc s'accommoder de tout voisin qui ne croit pas non plus trop fort :

Dire qu'il n'y a pas de place pour les questions que poseraient Nietzsche ou Loyola ne signifie pas que les visions de l'un ou de l'autre soient incompréhensibles. (...) Il n'est pas juste non plus de dire que nos préférences entrent en conflit avec les leurs. Il faut dire que le conflit entre ces hommes et nous est si grand que "préférences" n'est pas le mot juste. On peut parler de préférences gustatives ou sexuelles, car elles n'ont d'importance que pour vous-même et votre cercle immédiat. Mais parler de "préférence" pour la démocratie libérale porte à confusion. Nous, les héritiers des Lumières, nous pensons aux ennemis de la démocratie libérale – comme Nietzsche ou Loyola – comme à des "fous" (pour utiliser le terme de John Rawls). Nous le faisons parce que nous n'avons pas moyen de les voir comme des concitoyens de notre démocratie constitutionnelle, des personnes dont les projets de vie puissent, moyennant

33. Cf. Richard RORTY, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 8 : « One of the benefits of getting rid of the notion of the intrinsic nature of reality is that (...) [t]his (...) helps you reject the suggestion that natural science should serve as a paradigm for the rest of culture. »

34. « To drop the idea of languages as representations (...) would be to de-divinize the world. Only if we do that can we fully accept (...) the argument that since truth is a property of sentences, since sentences are dependent for their existence upon vocabularies, and since vocabularies are made by human beings, so are truths. » (Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge..., 1989 [26th printing 2008], p. 21)

35. Cf. Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 22 : « Once upon a time we felt a need to worship something which lay beyond the visible world. Beginning in the seventeenth century we tried to substitute a love of truth for a love of God, treating the world described by science as a quasi divinity. Beginning at the end of the eighteenth century we tried to substitute a love of ourselves for a love of scientific truth, a worship of our own deep spiritual or poetic nature, treated as one more quasi divinity. The line of thought common to Blumenberg, Nietzsche, Freud, and Davidson suggests that we try to get to the point where we no longer worship anything, where we treat nothing as a quasi divinity, where we treat everything – our language, our conscience, our community – as a product of time and "chance." »

29. Cf. Jean-François LYOTARD, *Rudiments païens*, p. 181 : « Ce que les sans-culottes détruisent en déchristianisant, c'est beaucoup plus que l'Église ou la religion, c'est la fonction "religieuse" de l'institution politique. »

30. Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Rapport sur le savoir, Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 84-85.

31. Richard RORTY, in : Pascal ENGEL, Richard RORTY, *À quoi bon la vérité ?*, Édité par P. Savidan, Grasset, Paris, 2005, p. 58.

32. Cf. Richard RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge – New York..., 1991, p. 24 : « The pragmatist does not have a theory of truth, much less a relativistic one. As a partisan of solidarity, his account of the value of cooperative human inquiry has only an ethical base, not an epistemological or metaphysical one. Not having any epistemology, a fortiori he does not have a relativistic one. »

ingénuité et bonne volonté, s'adapter à ceux des autres citoyens. Ils sont fous parce que les limites de la santé mentale sont ce que nous pouvons prendre au sérieux. Et cela est à son tour déterminé par notre éducation, notre situation historique³⁶.

Toute opinion de type religieux (comme celle de saint Ignace de Loyola), même si elle semble s'opposer à une religion (comme l'opinion de Nietzsche) est non plus même dangereuse, elle est folle et incompatible avec une société paisible... Les soviétiques soignaient les opposants comme des fous. Les rêveurs d'absolu peuvent-ils encore exister sans que leur « angoisse » soit médicamentée au nom d'un nouveau système fondamental?

De la soif d'absolu à l'indifférence

Le fait de la religion correspond à un désir humain d'infini, que l'on peut aborder de bien des manières. Par exemple, Aristote commence son *Éthique à Nicomaque* en expliquant que tout acte correspond à la recherche d'une fin et qu'on ne peut aller de fin en fin à l'infini, mais que notre agir est unifié par une sorte de fin ultime, qui est le Souverain Bien dans lequel nous trouvons notre bonheur³⁷.

36. « To say that there is no place for the questions that Nietzsche or Loyola would raise is not to say that the views of either are unintelligible (...). Nor is it just to say that our preferences conflict with theirs. It is to say that the conflict between these men and us is so great that "preferences" is the wrong word. It is appropriate to speak of gustatory or sexual preferences, for these do not matter to anybody but yourself and your immediate circle. But it is misleading to speak of a "preference" for liberal democracy. Rather, we heirs of the Enlightenment think of enemies of liberal democracy like Nietzsche or Loyola as, to use Rawls's word, "mad." We do so because there is no way to see them as fellow citizens of our constitutional democracy, people whose life plans might, given ingenuity and good will, be fitted in with those of other citizens. (...) They are crazy because the limits of sanity are set by what we can take seriously. This, in turn, is determined by our upbringing, our historical situation. » (Richard RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 187-188)

37. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I.1, 1094a, traduction: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction, avec introduction, notes et index par J. Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1990 (7), p. 31-34: « Tout art, toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce vers quoi toutes choses tendent. (...) Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons pour elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait inutile et vain), il est clair que cette fin ne saurait être que le Souverain Bien. N'est-il pas vrai dès lors que pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui convient? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière, ou de quelle potentialité il relève. »

Saint Thomas d'Aquin commente cette vision aristotélécienne de l'agir humain:

Si on avance à l'infini dans le désir des fins, de telle manière qu'une fin soit toujours désirée en vue d'une autre, à l'infini, on n'arrivera jamais à ce que l'homme obtienne les fins désirées. Mais c'est en vain et inutilement que l'on désire ce que l'on ne peut atteindre; le désir de la fin serait donc inutile et vain. Or ce désir est naturel. (...) Il s'ensuivrait donc qu'un désir naturel serait vide et vain. Mais cela est impossible, puisqu'un désir naturel n'est rien d'autre qu'une inclination inhérente aux choses en raison de l'ordre provenant du moteur premier, ce qui ne peut être inutile³⁸.

Pourtant le désir de connaître une fin ultime, quelque chose qui oriente toute l'existence (donc lui donne un sens) n'est pas une évidence... J'en veux pour exemple le simple refus par Bertrand Russell de la question classique « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? ». Lorsque le P. Copleston lui pose cette question, Russell la refuse simplement comme dénuée de sens:

Copleston: Votre point de vue général, Lord Russell, est qu'il est illégitime de simplement poser la question de la cause du monde?

Russell: Oui, c'est ma position.

Copleston: Si c'est une question qui n'a pas de signification, il est bien sûr très difficile de la discuter, n'est-ce pas?

Russell: Oui, c'est très difficile. Qu'en dites-vous – passons-nous à une autre question?³⁹

38. « Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum. Sed hoc desiderium est naturale; (...) ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua. » (THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1 l. 2 n. 3)

39. Bertrand RUSSELL, *Why I am not a Christian*, And Other Essays on Religion and Related Subjects, Unwin Books, London, 1967, p. 142 (débat avec le P. Copleston). Comment ne pas retrouver dans une telle réponse un exemple de cette attitude jadis dénoncée par Aristote: on ne peut discuter avec qui refuse de donner des raisons? « Passons à ceux de nos adversaires qui s'appuient sur un raisonnement dialectique pour soulever les difficultés dont nous venons de parler; la solution n'en est pas alors facile, s'ils ne consentent pas à poser un principe dont ils renoncent à demander la raison, puisque c'est seulement à l'aide d'un principe de ce genre que tout raisonnement et toute démonstration s'effectue: ne rien poser, en effet, c'est supprimer la discussion et, d'une manière générale, le raisonnement. Il en résulte qu'à l'égard de ces gens-là, il n'y a pas de raisonnement possible. » (ARISTOTE, *Métaphysique* K, 6, 1063b 10, Traduction Tricot, Vrin, Paris, 1991, p. 603-604) Thomas d'Aquin, en commentant Aristote, n'hésitera pas à qualifier cette attitude d'obstination: « Il n'est pas facile d'ôter de telles opinions de l'esprit de ceux qui tombent dans lesdites difficultés, non pour une raison quelconque mais par obstination, de sorte qu'ils ne concèdent aucune raison ni n'en recherchent de ce qu'on affirme, mais

Une question qui traverse l'histoire de la philosophie se trouve donc écartée d'un revers de main⁴⁰. On trouve une autre forme d'indifférence religieuse chez Anthony Simon Laden, juif athée professeur de philosophie à Chicago. Il raconte être entré quasiment en transe en parlant de la vie contemplative selon Aristote, et avoir été totalement surpris lorsqu'un étudiant lui a dit que cela ressemblait à ce que sa mère lui disait de la vision béatifique. Sans contester la pertinence du parallèle, il explique pourquoi une telle comparaison ne lui était pas venue à l'esprit :

Avant que [cet étudiant] ne parle, Dieu n'était pas entré dans mes pensées, n'était pas apparu sur mon écran radar, et pourtant au moment où l'étudiant a parlé, il a été clair pour moi qu'il avait raison : l'extase que j'avais essayé de rendre réelle pour mes étudiants avec la description d'une vie d'activité intellectuelle et de contemplation, fondamentalement, n'était pas différente de cette extase dont de nombreux croyants imaginent qu'elle les attend au ciel : une éternité à contempler la face de Dieu. Je recours à cette histoire pour illustrer quelque chose de capital dans mon athéisme : ce n'est ni un rejet conscient de la croyance en Dieu, ni un rejet de la possibilité ou du caractère désirable d'une forme de transcendance ou d'extase qui me prenne hors de moi-même et au-delà de moi-même. C'est simplement l'absence de Dieu dans mon paysage imaginaire, comme la source possible de telles réalités⁴¹.

Du doute face à la possibilité ou à l'opportunité de connaître la vérité, on passe donc à une indifférence, liée au fait que la vérité est remplacée par un certain intérêt lié à une manière de vivre individuelle. Cette réalité est liée à une culture, donc aussi à des théories infusées par capillarité. Une partie de

s'accrochent obstinément à leurs opinions. » « [...] *quod si qui incidunt in praedictas opiniones non propter aliquam rationem, ita quod ex pertinacia non concedant aliquid neque inquirant rationem eorum quae dicuntur, sed pertinaciter inhaerent his, quae opinabantur, non facile est eis solvere huiusmodi opinionem.* » (THOMAS D'AQUIN, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, par R. M. Spiazzi, éd. Marietti, 1950, L. XI, lect. 6, n. 2241)

40. Au moyen d'un artifice logique : dire que quelque chose « est » n'a pas de sens puisque « être » ne peut servir que de copule, c'est-à-dire à mettre deux termes en relation – le cheval est blanc.

41. « Until he spoke those words, God had not entered my thoughts, had not been on my radar screen (...). I take this story to capture something central to my atheism : it is neither a conscious rejection of belief in God, nor a rejection of the possibility or desirability of a form of transcendence or rapture that takes me outside of myself or beyond myself. It is merely the absence of God on my imaginative landscape as a possible source of such things. God, for me, as perhaps for Hobbes, is invisible in a very particular sense: God plays no role in my imaginative, reflective, or even emotional understanding of or engagement with the world around me. God, I might say, never seriously occurs to me. » (Anthony Simon LADEN, « Transcendence without God: On Atheism and Invisibility », in : Louise M. ANTONY ed., *Philosophers without Gods*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, p. 123)

la réponse se situe aussi au niveau de la théorie, et dans ses applications pratiques. On peut donc se poser la question : est-il en fait possible de se passer de la vérité ? Le scepticisme est-il vraiment possible ?

Impossible scepticisme

Avons-nous tellement changé depuis qu'Aristote affirmait que « tous les hommes désirent naturellement savoir⁴² » ?

En fait, le scepticisme se heurte à une question de base, à savoir que « celui qui nie que la vérité existe concède par le fait même qu'elle existe ; car si la vérité n'existe pas, ceci du moins est vrai : que la vérité n'existe pas. Or, si quelque chose est vrai, la vérité existe⁴³ ». En d'autres termes, se dire

42. ARISTOTE, *Métaphysique* A 1, 980 a, Traduction Tricot, Vrin, Paris, 1991, p. 2.

43. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q.2, a.1, objection 3 (traduction : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, tome 1, Cerf, Paris, 1984, p. 169). Bien qu'il s'agisse d'une objection, elle contient ce que pense Saint Thomas. On en trouve une explication plus étendue dans son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote* : « À partir des considérations précédentes, [Aristote] conclut que les deux opinions sont fausses : aussi bien l'opinion de ceux qui affirmaient que toutes les propositions sont vraies, que l'opinion de ceux qui affirmaient que toutes sont fausses. Cela est manifeste en raison des nombreuses, difficiles et graves conséquences dérivant des opinions énumérées ici et plus haut au Livre IV. Et cela notamment parce que, si toutes les propositions sont fausses, celui qui dit que toute proposition est fausse, il exprime par le fait même une proposition et donc ne dit pas le vrai. Pareillement, si toutes les propositions sont vraies, alors celui même qui dit que toutes sont fausses ne se trompe pas mais dit le vrai. Et ainsi est détruite la position de ceux qui disent que toutes sont vraies. » THOMAS D'AQUIN, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, par R. M. Spiazzi, éd. Marietti, 1950, L. XI, lect. 6, n. 2246 : « *Concludit enim ex praedictis falsam esse utramque opinionem : et illorum qui dixerunt omnes propositiones esse veras ; et illorum qui dixerunt omnes falsas. Et hoc manifestum est propter multa difficilia et gravia consequentia ad has opiniones quae collectae sunt, et hic, et superius in quarto. Et specialiter propter hoc, quia si omnes propositiones sunt falsae : qui autem dicit – omnis propositio est falsa – quamdam propositionem dicit. Unde non dicit verum. Et similiter, si omnes propositiones sint verae, ille qui dicit omnes esse falsas, non mentietur, sed dicit verum. Propter quod destruitur positio ponentis omnia esse vera.* » Cf. aussi ARISTOTE, *Métaphysique* K, 6, 1063b 30-35.

En forme plus développée, voir Jacques MARITAIN, *Éléments de philosophie*, I. Introduction générale à la philosophie, in : *Œuvres complètes*, vol. II, 1920-1923, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1987, p. 177-178 : « Quant aux sceptiques, qui, au moins théoriquement et dans les mots, mettent en doute la véracité de nos facultés de connaissance, et avant tout de l'intelligence ou de la raison, il serait évidemment vain d'essayer de leur démontrer cette véracité, car toute démonstration s'appuie sur quelque certitude, et ils font justement profession de n'en admettre aucune. Il suffira, pour défendre contre eux la connaissance humaine, 1° de faire voir en quoi consiste et comment a lieu cette connaissance ; 2° de réfuter les arguments qu'ils invoquent ; 3° de les réduire à l'absurde : lorsqu'ils disent qu'ils "ne savent pas si aucune proposition est vraie", ou bien en effet ils savent que cette proposition elle-même qu'ils énoncent là est vraie, et alors ils se contredisent manifestement ; ou bien ils ne savent pas si elle est vraie, et alors ils ne disent rien, ou ne savent pas ce qu'ils disent. Ceux qui doutent de la vérité ne peuvent donc philosopher qu'en gardant un absolu silence – même à l'intérieur de leur âme, – et, selon le mot d'Aristote, en se faisant végétaux. »

sceptique implique que l'on croie à la vérité et à la possibilité de la transmettre.

J'en prends pour témoins deux auteurs du ^{xx}^e siècle, assez différents l'un de l'autre : Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) et Karl Popper (1902-1994).

Chesterton, dans la même ligne que Saint Thomas, met en évidence la contradiction :

Penser signifie connecter des choses, et s'arrêter si elles ne peuvent être connectées. Il est à peine nécessaire de dire que ce scepticisme qui interdit la pensée empêche nécessairement la parole ; un homme ne peut ouvrir sa bouche sans le contredire⁴⁴.

Par conséquent, au moins dans les cas de désaccord, aucun homme ne devrait écrire quoi que ce soit, ou même dire quoi que ce soit, à moins de penser qu'il est dans la vérité et l'autre homme dans l'erreur⁴⁵.

La même remarque vaut au plan pratique :

Nietzsche niait l'égoïsme simplement en le prêchant. Prêcher quelque chose signifie le donner. (...) Prêcher l'égoïsme signifie pratiquer l'altruisme⁴⁶.

Même si l'on a un vif sens du risque d'erreur, accentué par l'ampleur des connaissances contemporaines et la difficulté de synthèse qui en découle, le fait même que l'on constate des erreurs (théoriques et théorico-pratiques) montre une référence à la vérité. C'est ce que suggère un philosophe aussi « épistémologiquement prudent » que Karl Popper, dont l'objet premier est la philosophie des sciences :

Accepter cette idée que l'erreur est possible et que la quête de la certitude, ou même d'une haute probabilité, est vaine n'implique pas qu'on aurait tort de chercher la vérité. L'idée d'erreur implique, au contraire, déjà que la vérité est notre but. Peut-être ne parviendrons-nous pas à l'atteindre et, même si nous l'atteignons, ce qui, à mon avis, est souvent le cas, nous ne pourrions en être

tout à fait certains. La possibilité d'erreur subsiste toujours... Mais la conscience de notre faillibilité ne doit pas nous conduire à des conclusions sceptiques ou relativistes. En effet, tous les exemples connus de faillibilité humaine sont en même temps des exemples de progrès de nos connaissances... Il faut donc chercher quelles erreurs nous avons commises ; ou, en d'autres termes, nous efforcer toujours de critiquer nos théories⁴⁷.

L'idée même d'approximation implique en effet la vérité, sans laquelle il n'y a plus d'approximation :

L'idée de l'approximation de la vérité (...) présuppose un réalisme... [Elle présuppose] que (...) nous puissions parvenir à une description toujours plus adéquate de la réalité...⁴⁸

Popper ne se contente pas d'observer le débat entre des théories ou pratiques scientifiques. Il recourt aussi à de vieux principes, comme le principe de contradiction (ou de non-contradiction...) :

Pour le critique, si deux interlocuteurs sont en désaccord, cela peut signifier que l'un, ou l'autre, ou tous les deux ont tort ; cela ne signifie pas, comme le pense le relativiste, qu'ils ont l'un et l'autre raison⁴⁹.

Comme Popper ne s'intéresse pas qu'à la philosophie des sciences, mais aussi à l'impact politique des théories – lien que font aussi Lyotard ou Rorty – il montre comment une certaine croyance en la vérité permet de prendre au sérieux la souffrance des autres :

[L]e réalisme me semble être la seule conception empreinte d'humanité : elle est la seule à expliquer qu'il existe d'autres hommes qui vivent, souffrent et meurent comme nous⁵⁰.

Ce que nous montrent ces auteurs, c'est qu'il est impossible de nier la vérité sans contredire cette négation elle-même, et qu'une telle négation empêche aussi de prendre au sérieux la vie avec ses joies et ses peines, qu'il s'agisse de sa propre vie ou de celle d'autrui.

44. « Thinking means connecting things, and stops if they cannot be connected. It need hardly be said that this scepticism forbidding thought necessarily forbids speech ; a man cannot open his mouth without contradicting it. » (Gilbert K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Sheed and Ward, Unicorn Books, London, 1939, chapitre 3, p. 47)

45. « [N]o man ought to write at all, or even to speak at all, unless he thinks that he is in truth and the other man in error. » (G. K. CHESTERTON, *Heretics*, « The Week-End Library », The Bodley Head, London, 1928, p. 289-290)

46. « Nietzsche denied egoism simply by preaching it. To preach anything is to give it away. (...) To preach egoism is to practise altruism. » (Gilbert K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, chapitre 3, p. 53)

47. Karl POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 2, Marx et Hegel, Seuil, Paris, 1979, p. 190-191, Faits, normes et vérité (complément à la critique du scepticisme, 1961) § 5.

48. Karl POPPER, *Toute vie est résolution de problèmes*, Questions autour de la connaissance de la nature, « Le génie du philosophe », Actes Sud, Arles, 1997, 1^{re} conférence (1972), p. 45.

49. Karl POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 2, p. 200, Faits, normes et vérité (complément à la critique du scepticisme, 1961) § 14.

50. Karl POPPER, *Toute vie est résolution de problèmes*, p. 46.

Conclusion

Historiquement, le scepticisme a été nourri par le « dogmatisme », entendu au sens d'une affirmation très absolue d'une vérité globale. Les sceptiques se sont appuyés sur des affirmations dogmatiques incompatibles les unes avec les autres. Les sceptiques antiques observaient les théories variées des présocratiques, puis des philosophes plus récents, et les disputes qui en découlaient; eux-mêmes se tenaient à l'écart, sans se prononcer, afin de vivre en paix. Les modernes ont mis en évidence les guerres entre les religions, notamment les religions « révélées », et se sont écartés de ces disputes pour favoriser une référence à la raison, y compris en matière religieuse, puisque sur la raison les hommes pourront s'unir... Voyant au XX^e siècle les conflits entre les systèmes « rationnels » issus de la modernité, les postmodernes critiquent de différentes manières le fait même de se référer à la vérité, puisque cette référence est commune à tous les conflits. À ces différentes étapes le scepticisme peut être radical ou d'abord pratique: on peut nier la possibilité de connaître la vérité, ou se contenter d'une certaine indifférence pratique qui consiste à éviter la diatribe et à chercher à vivre en paix, si possible dignement.

Il apparaît assez vite que le scepticisme radical ne peut que se contredire lui-même, puisqu'il se prétend vrai. Le vrai scepticisme est donc plutôt une forme d'indifférence tranquille aux théories, selon ce qu'observait déjà Sextus Empiricus:

[L]es gens ordinaires (...) font des enfants en ne prêtant aucune attention aux raisonnements concernant le mouvement et la génération⁵¹.

Il reste que, si les systèmes qui ont provoqué des guerres au long des siècles ont bien des bases théoriques, la critique théorique à l'encontre de ces systèmes permet aussi de les combattre, ou de les faire évoluer. Combattre les souffrances causées par des systèmes implique de prendre au sérieux ce que sont des systèmes, et de reconnaître que la souffrance est réelle (quelle qu'en soit la cause).

Richard Rorty a souffert d'avoir perdu l'amitié du philosophe d'origine allemande Carl Hempel, parce qu'après avoir lu *Contingency, Irony and Solidarity*, le résistant au nazisme a accusé Rorty d'avoir trahi ce que lui-même avait toujours soutenu...⁵² Comment en effet critiquer un système injuste, voire

totalitaire, si on ne peut montrer qu'il est faux? Sans vérité, comment désigner l'injustice? L'homme de Rorty, qui n'adore plus Dieu, qui n'adore plus la nature, qui n'adore plus l'homme, cet homme désireux de « solidarité pragmatique » ne sait pas comment poser les bases de sa solidarité. Le scepticisme qui ne se communique pas pour éviter d'être contradictoire ne peut du même coup rien communiquer, même pas la compassion. Le vrai sceptique est peut-être toujours Pyrrhon, ainsi présenté par Diogène Laërce:

Il gardait constamment la même manière d'être, en sorte que si on le quittait au milieu d'un entretien, il continuait son discours pour lui seul, alors qu'il était d'humeur changeante en sa jeunesse. Il voyageait souvent, (...) et sans en rien dire d'avance à personne, et il ne disait pas davantage où il allait. Un jour où Anaxarque était tombé dans une mare, Pyrrhon passa à côté de lui sans lui porter secours. Des gens le lui reprochèrent, mais seul Anaxarque le loua d'être réellement indifférent et sans passions⁵³.

Environ vingt-trois siècles après Pyrrhon, ses successeurs inconscients ne sont pas acharnés contre la vérité: ils lui sont indifférents et ne savent pas comment sortir d'une solitude anesthésiée par l'agitation.

Quel remède apporter à la crise de la vérité? On peut montrer que le scepticisme est contradictoire, et que fondamentalement personne ne peut vivre sans vérité. Certes, mais il reste à surmonter un obstacle constant: la crainte qu'une affirmation forte de vérité ne conduise au conflit. À ce niveau, l'argumentation ne suffit pas et peut même effrayer. Il faut y ajouter la démonstration pratique de l'effet positif de la vérité.

Or Celui qui a tenu les propos les plus affirmatifs par rapport à la vérité – « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jean* 14,6), « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point » (*Luc* 21,33) – nous a aussi dit que la vérité nous libérerait⁵⁴. Il ne nous recommande pas de passer à côté d'un blessé avec indifférence, mais de le prendre en charge pour qu'il soit soigné⁵⁵.

ho perfino rimesso un amico" dice Rorty della sua insubordinata carriera quale più famoso filosofo vivente d'America. "Mi riferisco a Carl Hempel, una delle figure più amate nella mia professione nonché un modello di carattere morale". Hempel, uno dei suoi insegnanti, era fuggito dalla Germania nazista e simbolizzava tutto ciò che vi era di più ispiratore nel mondo scientifico, socialdemocratico e alla ricerca della verità della filosofia anglo-americana. "Hempel lesse *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà* e mi scrisse una lettera che diceva, precisamente, 'Hai tradito tutto ciò che io ho sempre sostenuto'. E dopo non gli sono più veramente piaciuto. Sono ancora molto triste per questo." »

53. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre IX, p. 191-192.

54. Cf. *Jean* 8,32: « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera. »

55. Cf. *Luc* 10,30-35.

51. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, II.22 (244-246), p. 345.

52. Cf. James RYERSON, « La ricerca dell'incertezza: Il pellegrinaggio di Rorty », in: Richard RORTY, *Vérité e libertà. Conversazioni con Richard Rorty. Il testamento spirituale di uno dei principali filosofi americani*, Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa, Milano, 2008, p. 3: « "Ci

À ses disciples de montrer que la foi chrétienne est la plus grande contribution à la paix intérieure et extérieure, alors même que depuis des siècles on l'accuse du contraire.

Le Concile Vatican II a reconnu que « dans [la] genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part qui n'est pas mince⁵⁶ ». Une partie de cet effet négatif de la vie des croyants provient de la violence au nom de la foi. Et dans ce même Concile, l'Église « montre en quel respect le Christ a tenu la liberté de l'homme dans l'accomplissement de son devoir de croire à la Parole de Dieu, et elle nous enseigne de quel esprit doivent se pénétrer dans leur action les disciples d'un tel Maître⁵⁷ ». Les disciples d'un tel Maître suivent son exemple: « Celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères » (*I Jean* 3,16)... et non pas leur ôter la vie pour notre profit. Si l'amour du prochain à l'imitation de l'amour du Fils de Dieu est une bonne nouvelle pour tout homme, comment présenter cette Bonne Nouvelle? Comme toute autre nouvelle qui peut se présenter au choix libre de celui à qui elle est proposée, à savoir par la douce force de la vérité, puisque « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance⁵⁸ ». Si ce n'est la vérité que l'on présente dans un dialogue, quel autre ressort aura-t-on? La pression sentimentale ne respecte pas mieux la liberté... La persuasion par des arguments cachés non plus, et d'ailleurs elle recourrait encore à quelque vérité.

Au bout du compte l'homme ne peut vivre sans vérité, et sans une vérité organisée de manière à ce que les différentes connaissances soient comprises dans leur relation mutuelle. Si on ne croit pas à la vérité, on n'argumente plus, mais de ce fait même on propose un autre système, un système sceptique qui par nature doit être un peu caché pour être crédible. Et ce système doit donc remplacer l'argumentation par l'exclusion de ceux qui croient encore à la vérité et qui « sont fous parce que les limites de la santé mentale sont ce que nous pouvons prendre au sérieux⁵⁹ ».

+ Mgr Charles MOREROD, OP

56. CONCILE VATICAN II, Constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965), § 19.3.

57. CONCILE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae* (7 décembre 1965), § 9.

58. CONCILE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae*, § 1.

59. Richard RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 188, cité ci-dessus.

Presbyterorum ordinis 50 ans après

L'Église aime à célébrer les anniversaires¹. C'est sa manière à elle de lutter contre les faiblesses de la mémoire et de montrer que les réflexions du passé éclairent encore le présent. Depuis 2012, elle s'est donc attachée à relire les textes de Vatican II promulgués une cinquantaine d'années plus tôt.

Le décret *Presbyterorum ordinis* n'a jamais été entouré d'un prestige particulier. Sa relecture après un demi-siècle laisse voir toutefois qu'il n'a guère vieilli – ou qu'il a « bien vieilli », selon les points de vue –, alors que des constitutions plus connues ont déjà pris quelques rides. Il se heurtait pourtant à une difficulté difficilement surmontable: comment s'adresser à l'ensemble des prêtres répartis dans le monde entier? Comment porter un jugement général sur leur situation, alors que les contrastes sont allés s'accroissant au cours des dernières décennies? Tandis que nous nous plaignons dans cette partie du monde de la raréfaction des vocations au ministère presbytéral, avec de notables exceptions toutefois, puisque les entrées dans les séminaires nord-américains ont doublé, de manière spectaculaire, durant la seule année 2014-2015, j'entends encore l'archevêque de Séoul m'expliquer que, devant l'afflux des candidatures, il avait été obligé, d'année en année, de « remonter le niveau », afin de décourager les moins doués, ou les moins motivés. Quand j'eus à visiter le Grand-Séminaire d'un évêché important d'Afrique, je fus accueilli, à l'entrée du parc, par une longue file d'environ deux cents séminaristes en soutane blanche, qui m'accompagnèrent jusqu'à la chapelle où fut célébrée une messe dans un style romain impeccable. J'avais appris cependant quelques minutes plus tôt que plusieurs formateurs vivaient en concubinage et que certains de ces séminaristes si élégants se demandaient pourquoi ils ne feraient pas la même chose...

Mgr Huonder, évêque de Coire, qui m'avait invité à m'adresser en octobre dernier aux prêtres francophones de la Confédération, m'écrivait dans sa lettre: « ... les prêtres s'interrogent sur le témoignage qu'ils peuvent donner

1. Le 9 novembre 2015 a eu lieu une journée des prêtres suisses, dans les trois régions linguistiques, chaque prêtre restant libre – et beaucoup l'ont fait – de participer à la rencontre dans une langue autre que la sienne. La rencontre en français a eu lieu à l'Abbaye de St-Maurice, et cet article est le texte de la conférence qu'y a tenue Mgr Jean-Louis Brugues. Une publication des trois conférences est prévue sur le site de la Conférence des Évêques Suisses [NdR].

à des jeunes: ce qu'ils font peut-il vraiment faire envie de devenir prêtre? (...) Les paroissiens prennent de l'âge, et les générations suivantes sont peu nombreuses dans nos églises: comment les rejoindre? Que faut-il changer? » Ces questions et bien d'autres semblables ne sont pas propres au contexte suisse, mais se posent dans presque tous les diocèses des sociétés occidentales. Reconnaissons humblement que nous avançons à tâtons, un peu comme ces éclaireurs qui s'aventurent en territoire inconnu...

I. Une brève relecture

Mgr Huonder attendait « un éclairage profitable, en lien avec le document conciliaire ». Jetons donc un coup d'œil rapide sur le décret *Presbyterorum ordinis*. Bien que ne figurant pas parmi les grands textes de Vatican II, comme il vient d'être dit, il s'agit d'un texte solide, un peu confus – la méthode de travail propre aux assemblées conciliaires ne permet guère d'échapper à ce défaut –, mais qui reste d'une actualité surprenante.

Le décret comporte 6 sections qui se trouvent ici résumées dans un style quelque peu télégraphique:

1. Les fonctions des prêtres

- Ils jouent un rôle essentiel, mais de plus en plus difficile (§ 1).
- Le prêtre participe à l'autorité du Christ, ce qui explique que le sacrement de l'ordre lui confère un caractère spécial (§ 2).
- Cette participation se vérifie de manière plus intense au moment de la célébration eucharistique qui se retrouve ainsi au centre de sa vie, mais aussi au centre de la communauté qui lui est confiée (§ 5).
- Le prêtre est un éducateur de la foi (§ 6), chargé de faire partager à *tous les hommes* (expression qui revient souvent, à la manière d'un leitmotiv) la Vérité de l'Évangile, ce qui est devenu très difficile dans le monde contemporain (§ 4).
- Il est appelé à vivre en frère avec les autres hommes (§ 3) et à adopter une conduite très humaine envers eux (§ 6). Se mettre au service d'une idéologie quelconque ou d'une faction de la société reviendrait pour lui à se couper du plus grand nombre (§ 6).

2. Les relations des prêtres avec les autres

- De l'évêque vers les prêtres, qui sont pour lui des auxiliaires, des conseillers indispensables, des frères et des amis (une amitié toutefois où le

choix n'existe pas); l'évêque est responsable de leur sainteté (§ 7). Chaque diocèse doit se doter d'un Conseil presbytéral.

- Des prêtres vers l'évêque: respect, attachement sincère, obéissance (§ 7).
- Entre prêtres: fraternité est un maître-mot, impliquant des moments de détente en commun. L'objectif est de parvenir à l'unité parfaite voulue par le Christ (§ 8).
- Prêtres/laïcs: les prêtres sont appelés à vivre comme des frères parmi d'autres frères, sur le modèle des premières communautés chrétiennes, même si cette référence explicite est absente du texte. Leur mission vise à faire progresser la dignité des laïcs (§ 9).

3. La répartition des prêtres et la question des vocations sacerdotales (§ 10-11)

C'est sans doute la partie la plus faible du document, tandis que les plus grands changements se produiront précisément en ce domaine.

4. La vocation des prêtres à la perfection

- Tout prêtre est configuré au Christ-Prêtre. C'est pour cela que toute sa vie est ordonnée à la perfection (§ 12).
- Trois titres lui sont décernés: ministre de la Parole, ministre de la liturgie, guide et pasteur du peuple de Dieu, prêt à donner sa vie pour lui (§ 13).
- Les prêtres connaissent ainsi une existence assujettie à des tiraillements: comment peuvent-ils réaliser l'unité de leur vie malgré tout (§ 14)?

5. De quelques exigences spirituelles particulières

On trouve là une sorte de portrait spirituel du prêtre, ce qui mérite d'être souligné:

- Le prêtre est un homme qui cultive sa disponibilité intérieure dans l'humilité et l'obéissance, conscient de sa faiblesse (§ 15).
- Il vit le célibat comme un don personnel et un stimulant de la charité pastorale (§ 16).
- Il choisit la pauvreté volontaire (§ 17), même s'il a droit à une juste rémunération, lui permettant de mener une vie digne, ainsi qu'à des vacances (§ 20), et à la Sécurité Sociale (§ 21).
- Les moyens propres à sa spiritualité relèvent des deux tables: la Bible et l'eucharistie (à laquelle il rendra des visites régulières). La confession sacramentelle doit être fréquente. L'accent est mis sur les retraites annuelles, l'oraison et la direction spirituelle (§ 18).

- Même si ses années de formation initiale se trouvent loin derrière lui, le prêtre doit rester un homme d'étude, aussi bien dans les domaines de la science sacrée que dans les divers aspects de la culture humaine. On recommande des sessions de formation permanente (§ 19).

6. Conclusions et exhortations

Un monde qui change peut nous laisser désemparés au point de nous y sentir étrangers. Notre labeur est frappé d'une stérilité apparente. Mais ce monde, Dieu l'aime (§ 22).

II. Des évolutions significatives

Relisons trois phrases en particulier de la partie conclusive: « Dans ces conditions, les ministres de l'Église, et parfois même les chrétiens, se sentent comme étrangers à ce monde; avec anxiété, ils se demandent quels moyens, quels mots trouver pour entrer en communication avec lui. Obstacles nouveaux à la vie de foi, stérilité apparente du labeur accompli, dure épreuve de la solitude, tout cela peut risquer de les conduire au découragement. Mais ce monde tel qu'il est aujourd'hui, ce monde confié à l'amour et au ministère des pasteurs de l'Église, Dieu l'a tant aimé qu'il a donné pour lui son Fils unique » (§ 22, 1 et 2). Si Dieu aime ce monde, il serait malsain de se laisser enfermer dans une quelconque nostalgie stérile. Il reste que ce même monde change en profondeur et de manière très rapide.

Trois changements au cours du demi-siècle que nous venons de vivre me semblent particulièrement significatifs. D'autres auraient aussi pu être relevés, tel l'individualisme qui tend à accorder à l'individu une primauté presque absolue sur le groupe et qui rend difficilement compréhensibles les notions de peuple de Dieu, alors que le prêtre est « pasteur du peuple de Dieu » (§ 13), ou même tout simplement de communauté d'appartenance (§ 5).

1. Le deuil de l'éternité

La sécularisation constitue sans doute la clé d'interprétation la plus significative pour le dernier demi-siècle. Certes, elle ne commence pas avec le concile Vatican II, mais au milieu du XVIII^e siècle, en France, avant de gagner progressivement les autres sociétés occidentales. Elle ne se présente pas de la même manière dans chacune de ces sociétés: la sécularisation à l'américaine, dans laquelle les hommes politiques n'hésitent pas à confesser publiquement leurs convictions religieuses, n'a que peu à voir avec la fameuse laïcité à la française où toute manifestation religieuse se trouve confinée dans l'espace de plus

en plus étroit de la vie privée. Notons en passant que, alors que cette dernière apparaissait encore il y a peu de temps comme le prototype de la sécularisation, le modèle vers lequel s'orientaient peu ou prou l'ensemble des sociétés occidentales, des sociologues se demandent maintenant si le modèle américain ne représentera pas demain le modèle de référence pour tous.

La sécularisation a fait l'objet d'études approfondies². Elle se résume pour l'essentiel à quelques propositions simples: « Faisons comme si le ciel était vide » ou « Le siècle représente l'horizon ultime des décisions communes et des jugements éthiques ». Notre société est « désenchantée », ainsi que le notaient déjà Heidegger, puis Marcel Gauchet, en ce qu'elle n'a plus besoin de se référer à une quelconque transcendance, de nature religieuse ou métaphysique. Les « éthiques procédurales » illustrent bien cette évolution: les valeurs dont a besoin une société pour régir le comportement de ses membres s'appuient, non plus sur des normes transcendantales, mais sur une procédure démocratique.

On imagine sans peine les défis ainsi lancés à la prédication chrétienne: que devient celle-ci si elle se trouve amputée de son horizon transcendantal? Que devient un Christ qui ne parlerait plus à son Père « qui est aux cieux », alors que le prêtre se configure au Christ-prêtre (§ 12)? Que devient la Vérité de l'Évangile (§ 4), si ce dernier vient à être privé de toute référence à la grâce, à la vie éternelle, au pardon divin, à la béatitude promise? Déjà dans son encyclique *Spe salvi*, publiée en 2007, Benoît XVI disait que l'espérance était devenue le point aveugle des sociétés occidentales. Le deuil de l'éternité ne condamne-t-il pas le christianisme à devenir une simple morale, une fraternité horizontale, voire une idéologie, comme telle guère plus efficace que les idéologies politiques? Que deviennent les ministres du Christ institués comme « témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre » (§ 3)? Que devient l'eucharistie, centre de la vie du prêtre (§ 5 et 14, § 18 qui parle des visites fréquentes rendues par le prêtre au Saint-Sacrement), si le pain partagé n'est plus un pain venu du Ciel? Que deviennent la prière ou la célébration liturgique dont le prêtre est le ministre (§ 13)?

2. L'ère des « interruptions volontaires »

Dès mon arrivée à Angers, j'avais commencé à parler de « fidèles » pour désigner le Peuple de Dieu. On m'a fait vite comprendre que le mot déplaisait,

2. Je renvoie en particulier à Charles TAYLOR, *Les Sources du moi*. La formation de l'identité moderne, Seuil, Paris, 1998 et *L'âge séculier*, Seuil, Paris, 2011.

car on l'associait à des valeurs négatives de suivisme et d'obéissance servile. On avait oublié que, déjà dans l'Ancien Testament, les hommes pieux, les *hasidim*, étaient parfois appelés les « fidèles » (Ps 31,24; 1 M 3,13; Si 1,14; Sg 3,9), que cette dénomination était passée de la synagogue à l'Église primitive, dont les membres étaient couramment désignés comme les « fidèles » (Ac 10,45; 16,1; 2 Co 6,15; Ep 1,1; Col 1,2; Tt 1,6), enfin que l'appellation s'était conservée et était devenue dans l'antiquité chrétienne un terme bien déterminé pour indiquer le chrétien qui a reçu le sacrement de baptême. Bref, comme l'observait Pierre Adnès : « Le nom de *fidèle* est évidemment pour le chrétien un titre glorieux. C'est aussi tout un programme ». Comment en était-on arrivé à ce renversement de perspective ?

Il faudrait avancer plusieurs raisons. La fidélité a perdu ses repères traditionnels dans la société contemporaine. Il n'y a pas si longtemps, les employés qui avaient passé une grande partie de leur vie professionnelle dans la même entreprise recevaient une « médaille de fidélité ». Or, un patron le reconnaissait récemment : « Il est clair que personne ne restera plus salarié dans la même entreprise toute sa vie ». L'emploi est devenu précaire parce que l'entreprise peut disparaître, ou que la recherche de la performance conduit la personne à courir de poste en poste.

Les « choix de vie » qui structurent la vie d'une personne de manière permanente subissent, eux aussi, une crise sans précédent.

Marc est venu me dire qu'il se séparait de Louise. Il a connu sa femme à l'université, quand tous deux avaient dix-neuf ans. Ils ont vécu en couple libre pendant près de dix ans, se fréquentant régulièrement et vivant pratiquement ensemble le week-end et durant les vacances, tout en continuant formellement à habiter dans leurs familles respectives. L'an dernier, ils ont décidé de se marier, notamment parce que leurs familles les poussaient tous deux à officialiser une situation apparemment plus que bien soudée. Au bout de dix mois de mariage, Marc m'apprend que, d'un commun accord avec Louise, ils veulent se séparer ; ils ont déjà consulté un avocat. J'essaie de comprendre les causes possibles d'une décision si soudaine et si difficilement compréhensible : l'un ou l'autre est-il tombé amoureux d'une autre personne ? Existe-t-il des difficultés de travail, d'horaires, d'argent ? La réponse est toujours négative. La seule explication est qu'ils ne s'aiment plus. Toute réflexion qui chercherait une logique se trouve désamorcée³.

Il ne serait pas difficile de transposer des situations identiques dans le ministère presbytéral. Mon expérience de supérieur dominicain et d'enseignant dans les facultés de théologie m'a souvent confronté à ce que je croyais être des formes de fragilité. Ce n'était plus l'engagement en tant que tel qui rebutait les jeunes frappant à la porte de nos séminaires ; ils s'y livraient au contraire avec un élan et une générosité qu'auraient pu leur envier leurs aînés. Après quelques années toutefois, ou même après quelques mois, alors qu'ils avaient émis leurs vœux ou reçu les ordres, sans raison apparente, plusieurs décidaient de partir et d'abandonner sacerdoce et profession religieuse. Ils avaient changé, assuraient-ils, et le ministère ou le mode de vie ne convenaient plus à ce qu'ils étaient devenus. En vain, on leur rappelait leur promesse. C'était une question de sincérité, répondaient-ils : ils ne regrettaient rien, assuraient qu'ils avaient agi avec une pleine lucidité, mais ils avaient cessé de correspondre à celui qui s'était engagé pour la vie. Le fil s'était coupé, ils ne savaient pas exactement pourquoi. Ils préféraient s'éloigner dans la discrétion.

Travail, métier, relations familiales, modes de vie et de pensée, tout change aujourd'hui, et tout se fait plus court et plus rapide. L'instant seul compte, tandis que la durée, devenue imprévisible, s'estompe dans l'horizon de nos choix. Une théologienne protestante, France Quéré, avait trouvé la formule la plus appropriée : « Nous sommes entrés, écrivait-elle, dans l'ère des interruptions volontaires ». De nos jours, le « pour toujours » n'a pas cessé de fasciner, mais il est considéré par beaucoup de gens comme une éventualité. Il ressemble de plus en plus à la combinaison gagnante d'une des nombreuses loteries qui expriment la conception contemporaine de la vie : un pari, en somme, qui vaut la peine d'être tenté, mais avec de très faibles probabilités de succès.

L'époque actuelle a été qualifiée d'« époque des passions tristes »⁴. Nous avons cessé d'aimer notre avenir : le futur-promesse s'est transformé en futur-menace. « Dans les sociétés démocratiques, reconnaissait Luc Ferry, la peur est désormais un des sentiments les plus forts ». La place du futur perdu est occupée par ce qu'on pourrait appeler la valorisation emphatique du présent, c'est-à-dire le contraire de la fidélité qui constitue toujours un saut dans l'avenir.

Même s'ils n'en sont pas toujours conscients, les jeunes vont mal. Certes, il y eut toujours des crises existentielles dans cette étape de la vie humaine, mais aujourd'hui un hôte inquiétant rôde autour d'eux, pénètre dans leurs sentiments, rend leurs pensées confuses, efface les perspectives et les horizons,

3. A. FUMAGALLI, *La formation fragile*. Sur la crise actuelle des choix de vie, in "Omnis terra" n° 505/année LV (novembre 2014).

4. M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2004.

affaiblit l'âme et rend les passions tristes. La perte d'espérance prive d'élan de nombreuses vies de jeunes, les retenant en-deçà d'un amour qui serait « pour toujours ». Elle insinue l'idée que le mariage indissoluble ou la consécration perpétuelle est le sort de quelques privilégiés, ou de quelques inconscients, en tout cas un choix à la portée de quelques-uns seulement. Cet hôte a pris le visage du nihilisme.

D'où vient ce goût du vide? U. Galimberti qui, le premier, a osé l'expression d'hôte inquiétant⁵, estime que les raisons d'ordre psychologique ne suffisent pas. Le malaise est culturel, assure-t-il. Le néant le plus insidieux n'est pas un agent externe qui emprisonnerait la liberté en l'empêchant de se déterminer, mais un effondrement interne de cette même liberté qui ne veut plus, qui n'en peut plus. Ne pourrait-on pas voir dans ce nihilisme la version moderne de l'acédie, ce mal de l'âme qui s'exprime par l'ennui? L'acédie est sans doute le péché propre à notre temps⁶.

3. Raison contre émotion

Dans un livre fort suggestif, J. Romain rapporte l'anecdote suivante. L'histoire se passe il y a une trentaine d'années, dans un lycée suisse. Des parents avaient envoyé une lettre de protestation très véhémement à la direction de l'établissement parce qu'un enseignant avait donné des notes médiocres à leur fils en littérature. Il s'agissait, assuraient-ils, d'une injustice manifeste, puisque le jeune élève aimait cette matière. Aux yeux de ces parents bien représentatifs de notre époque, il suffisait donc d'aimer la littérature pour recevoir de bonnes notes, être promu et dispensé d'effort, voire d'intelligence.

Cette anecdote est instructive, car elle manifeste la domination du « bon sentiment ». Celui-ci fixe désormais la ligne de conduite. Notre époque ne manque pas de valeurs morales, contrairement à ce que peuvent avancer certains, mais elle les fonde sur les sentiments, cette force incertaine. Dès lors, ces valeurs se trouvent fragilisées, puisque l'émotion dispense de formuler des arguments rationnels. La vague émotionnelle a fini par tout submerger⁷ : on a joué l'émotion contre la raison, on a pensé que l'affectif valait l'analytique. Comme l'individu a valeur d'universel, et qu'il existe autant d'émotions que d'individus, on en a déduit que toutes les émotions se valaient et qu'elles étaient donc interchangeables.

5. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*. Il nihilismo e i giovani, Feltrinelli, Milano, 2013.

6. J'ai développé ces propos dans un ouvrage qui vient de paraître aux Éditions du Cerf: *Chemin faisant*. Entretiens spirituels (voir en particulier *Transmettre*).

7. Cf. J. ROMAIN, *La Dérive émotionnelle*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1998.

Comment relever le défi? En redonnant confiance en la raison humaine. Cette tâche incombe, bien sûr, à l'ensemble des baptisés. Elle incombe d'une manière particulière aux écoles, aux institutions universitaires, mais aussi au corps presbytéral qui est défini comme « éducateur de la foi » (§ 6). Non, la foi n'est pas un cri, mais une vision cohérente et ordonnée du monde, de l'histoire, de la vie sociale et de la destinée personnelle. Il convient donc de redonner confiance à la capacité personnelle de juger et de parvenir à un ordre de vérité; cultiver un esprit critique sain, afin de ne pas se laisser entraîner dans les modes de pensée passagères; garder la distance et forger une vie intérieure authentique.

La piste avait été tracée dans l'encyclique *Fides et ratio* (1998): depuis lors, en effet, et surtout sous le magistère de Benoît XVI, l'Église s'est engagée dans un plaidoyer vigoureux en faveur de la raison. La situation présente ne manque pas de piquant. Alors que le rationalisme moderne s'est largement construit dans l'opposition au discours chrétien, l'Église apparaît aujourd'hui comme l'une des rares forces sociales, la dernière peut-être, à se faire l'avocate de la raison humaine, de sa capacité à parvenir à un ordre de vérité et à « lire » de manière authentique les éléments constitutifs de l'objectivité du monde. Au fond, l'Église est appelée à résister, une fois encore, à cette énième pression des sophistes contre lesquels guerroyait déjà Socrate, et de leurs multiples héritiers nominalistes.

III. De quelques suggestions

Personne ne perd de vue les défis énormes qui viennent de la diminution des vocations et du nombre des prêtres (ce qui correspondrait aux § 10 et 11). Nombre de diocèses se voient obligés de procéder à des regroupements de paroisses: que peut signifier pour un curé la charge de vingt-sept clochers? Quel sera le rapport personnel que chaque paroissien sera en mesure d'établir avec lui? Le présent article n'a pas abordé la question fort importante de la répartition des responsabilités entre clercs et laïcs. Le décret conciliaire se montre en retrait des pratiques actuelles, même s'il dit des choses très justes sur la conduite du prêtre « un frère parmi d'autres frères » (§ 9). De fait, nous assistons à l'éclosion d'un nouveau visage de notre Église dans lequel les laïcs jouent un rôle majeur dans l'animation des communautés chrétiennes.

Serait-il possible de risquer quelques suggestions à propos de ce que j'ai appelé le portrait spirituel du prêtre (cf. § 12-19)?

1. *L'homme de la miséricorde*

L'analyse sociologique sur la question de l'identité du prêtre, devenue ennuyeuse à force d'être rabâchée, ne sert plus à grand-chose. La fixation des médias et d'une partie de l'opinion sur le célibat tourne en rond⁸. La réflexion théologique de ces dernières décennies, malgré la célébration de l'*Année sacerdotale* en 2009-2010, n'a pas ouvert de grandes perspectives. Il faut donc prendre les choses à la racine, et placer l'objectif sur l'infini, comme pour un appareil photographique, ou, mieux encore, sur l'éternité, afin que les plans s'ordonnent l'un à l'autre dans le réalisme de la foi.

Le prêtre est « un homme choisi par Dieu parmi d'autres hommes pour être un instrument de sa miséricorde à l'égard d'autrui ». Il s'agit là d'un thème cher au pape François : un jubilé exceptionnel consacré à ce thème s'est ouvert le 8 décembre 2015, afin de replacer la miséricorde au cœur du message de l'Église. Pourquoi le prêtre est-il un signe particulier de la miséricorde divine ? Parce qu'il a reçu du Christ le pouvoir de pardonner les péchés, et de rendre présents son corps et son sang. Jésus est venu chercher ceux qui s'étaient égarés. Le prêtre, à son image, n'a pas à attendre les hommes dans son église, comme le ferait le fonctionnaire d'une quelconque administration ; il doit au contraire les rejoindre là où ils vivent. Il est paradoxal de constater que, dans le passé, l'Église était présente dans des milieux plus nombreux et plus variés qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Le prêtre est choisi par Dieu à travers la médiation de son Église. Il revient à cette dernière, en effet, d'étudier l'authenticité de l'appel reçu et la capacité de l'élu à y répondre. Combien de candidats se présentent à la porte du séminaire persuadés d'avoir reçu cet appel, alors qu'il résulte en réalité des illusions de leur psychisme ! Combien n'offrent pas les conditions psychologiques nécessaires, en particulier la capacité à vivre la solitude affective ! Il doit exister, en effet, une certaine adéquation entre l'appel divin et la capacité de l'homme à y répondre.

On a souvent présenté le sacerdoce comme un service à l'intérieur de l'Église. Le terme de serviteur fait entrer dans la réalité même de la Trinité,

8. Cf. J. MERCIER, *Célibat des prêtres*. La discipline de l'Église doit-elle changer ?, DDB, Paris, 2014. L'auteur fait justement remarquer que dans l'après-concile, la thèse soutenue entre autres par G. Denzler, qui voulait que le célibat eût été imposé tardivement, sous l'influence de mentalités judaïques et hellénistiques, donc étrangères au christianisme, avait valeur de doxa pour des raisons idéologiques autant qu'historiques. Ceux qui soutenaient à l'inverse que le célibat remontait à la première génération apostolique, comme C. Cochini et S. Heid, avaient été soigneusement marginalisés ; ils commencent à être entendus de nos jours (p. 48-55).

dans le lien qui relie le Christ à son Père. Sa nature est relationnelle : le prêtre est le serviteur du Christ pour être, à partir de lui, avec lui et en lui, le serviteur des hommes. Il établit un pont entre le ciel et la terre, la grâce et la nature, le monde invisible et le monde visible : *pontifex*, disait-on.

2. *L'homme du silence*

Quand on demandait à Maria Callas ce qui lui paraissait le plus important dans l'art du chant, elle répondait : « Le silence ! Bien prononcer chaque parole et trouver les silences justes ». Le prêtre est appelé par Dieu au service des hommes, il doit donc répondre à Dieu et se mettre à son écoute. Or, on peut être avec Dieu tout en vivant au milieu des hommes, c'est même là une attitude normale et mature. Au cours de sa vie publique, le Christ se mettait à l'écart pour prier (le lac, la montagne, le désert) ; il invitait ses disciples à faire de même.

Mais sait-on ce qu'est le silence ? Dans les conclusions qui m'étaient demandées après chaque mandat de supérieur, je faisais la même observation : nos couvents dominicains ne sont plus vraiment des maisons de silence. Les frères plus jeunes désapprouvaient souvent ces recommandations affirmant qu'ils avaient, eux, l'impression de vivre le silence, jusqu'à ce que je comprenne que, le silence ayant déserté nos modes de vie les plus courants, surtout en milieu urbain, il était normal que les générations plus récentes ne sachent point en quoi il consistait vraiment.

Le danger qui guette le prêtre, en effet, aussi sournois qu'imperceptible, est celui de la superficialité, comme si, effrayé par la profondeur des échanges intimes avec le divin, il préférerait demeurer à la surface des choses et de lui-même. Les nouvelles technologies offrent d'enivrantes perspectives de ce que Pascal nommait déjà le divertissement. Le silence invite à casser la carapace des idées reçues et à pénétrer à l'intérieur des choses : « Si le silence exige donc un certain éloignement du vacarme et du brouhaha quotidiens, c'est pour entrer plus profondément dans la réalité, pour découvrir le vrai visage des choses qui souvent demeure caché comme par un voile »⁹. Il transforme le regard, il change la vie. Il offre à l'Autre une demeure permanente au plus intime du ministre du Seigneur.

Le silence introduit à la prière dont il constitue en quelque sorte l'anti-chambre. On a toujours répété que le prêtre était un homme de prière, mais

9. Toutes ces suggestions doivent beaucoup à M. CAMISASCA, *Prêtre, qui es-tu ?*, Éd. de l'Emmanuel, Paris, 2012, ici p. 32.

pourquoi celle-ci est-elle plus indispensable chez lui¹⁰? Simplement parce que son œuvre n'est pas la sienne, mais, comme chez Jésus, l'œuvre du Père. Il lui est nécessaire, par conséquent, de se quitter lui-même et, utilisant les diverses formes de la prière de l'Église, depuis l'office divin jusqu'au rosaire si modeste, en passant par la *lectio divina* biblique ou l'adoration eucharistique, se laisser habiter par le projet d'amour que le Père nourrit pour l'humanité entière. La prière du prêtre n'est ainsi jamais solitaire. Les visages qu'il rencontre au cours de son ministère s'y incrustent et y suscitent des intercessions sans cesse renouvelées.

L'oraison n'est pas une taxe dont le prêtre doit s'acquitter pour pouvoir faire autre chose. Il arrive pourtant parfois que cela soit ce qui se produit : certains veulent à tout prix se libérer le plus rapidement possible de ce devoir d'oraison pour passer enfin à ce qui compte vraiment, être au milieu des gens. L'erreur vient du fait que l'on se considère soi-même comme l'auteur du salut ; elle vient aussi d'une perception étroite et spiritualiste de la prière. Le prêtre... est avant tout un homme de prière. Cela signifie qu'il est appelé à être la voix des hommes auprès de Dieu¹¹.

Le contenu de la prière sacerdotale peut être très concret, presque trivial. Le prêtre présente à Dieu tout ce dont ont besoin ceux qui lui sont confiés, la santé pour l'un, la fin du chômage pour un autre, le bonheur d'un couple qui vient de se marier, la réussite aux examens, la force devant une épreuve, la pluie pour les récoltes, la victoire d'une armée engagée dans une guerre juste...

Il y a autant de formes de prières que de modes pour l'esprit de s'élever jusqu'à Dieu. Chaque époque et chaque génération même témoigne de préférences particulières. J'ai connu un temps où, en France, il était malvenu pour des séminaristes de proposer une adoration eucharistique, jugée passéiste et démotivante. Les efforts de Jean-Paul II, notamment dans le cadre des *Journées mondiales de la jeunesse*, l'ont remise au goût du jour.

3. L'homme de la liturgie

La liturgie engage la totalité de l'être humain, esprit et corps. Elle fait appel à son intelligence, pour la compréhension des textes lus et de leurs commentaires. Elle fait appel également à ses sens : la vue, par le jeu des espaces et des couleurs, du mobilier et des lumières, l'ouïe, par la musique et le chant,

l'odorat, par la fragrance des cierges et les vapeurs de l'encens, le goût, par la saveur des saintes espèces, le toucher, enfin, par les divers mouvements et déplacements prévus dans la célébration. « Participer ainsi à la liturgie nous enseigne l'amour du beau. Il fait apparaître comme en filigrane le monde auquel nous sommes destinés. (...) La liturgie, c'est l'éternel qui entre dans le temps et dans l'espace. C'est le monde tel que Dieu l'a voulu. Elle donne un sens nouveau à l'année, à la semaine, jusqu'à configurer les formes des lieux liturgiques et des œuvres d'art »¹².

La liturgie n'est pas autre chose qu'un prolongement de la vie de Jésus. C'est donc le Christ qui est le protagoniste de la liturgie chrétienne, qui cherche à nous donner un avant-goût du ciel, de ce que nous vivrons demain quand, par-delà le rude passage de la mort, le Père nous aura fait entrer définitivement dans le ravissement de sa vision. C'est pour cela qu'elle doit être belle et donc faire appel à toutes les ressources du génie artistique.

Vatican II a opéré les changements que l'on sait. Certains étaient absolument nécessaires, comme le souci de donner au peuple de Dieu le plus large accès à l'Écriture. Des mises en place dans la période de désorientation qui suivit le Concile, en revanche, restent discutables. Traductions indigentes, célébrations banales, paroles mièvres, musique terne, rabaissements occasionnels à des discours politiques : nous nous trouvions à des années-lumière des Pères de l'Église... Osons parler d'appauvrissement général.

Il n'existe donc pas de tâche plus urgente que celle de réapprendre la beauté et la gravité (au sens latin de *gravitas*). C'est précisément ce que se proposait de faire le pape Benoît XVI. Ce n'est pas la volonté du Concile lui-même qui doit être mise en cause, mais l'erreur d'avoir confié la réforme liturgique à des experts qui ont préféré faire passer leurs idées et leurs théories, plutôt que d'avoir la simplicité de s'alimenter au grand fleuve millénaire de la liturgie vivante.

De cette « réduction », risquons deux exemples. « Sans le prêtre, écrivait le curé d'Ars, sous le patronage duquel avait été placée l'*Année sacerdotale*, la mort et la passion de Notre-Seigneur ne serviraient à rien ». La dimension sacrificielle de la messe est donc essentielle à sa compréhension et à sa bonne célébration. Or, celle-ci s'est effacée dans l'esprit de beaucoup. Si la dimension sacrificielle vient à être oubliée, toute la vie chrétienne s'en trouve appauvrie, puisqu'il n'est plus rappelé au baptisé qu'il doit, lui aussi, s'offrir en sacrifice au moment où le prêtre prononce les paroles décisives : « Ceci est mon corps. Ceci est mon sang ».

10. Aux prêtres qui lui demandaient quelles étaient les priorités pour le ministère presbytéral, Benoît XVI répondait par trois mots : priez, prenez soin (ou soignez), annoncez. Cf. J.-F. PETIT, *Le Prêtre selon Benoît XVI*, in "Omnis terra", sept.-oct. 2014.

11. M. CAMISASCA, *op. cit.*, p. 47.

12. M. CAMISASCA, *op. cit.*, p. 61.

Le second exemple est plus patent encore. Quand une paroisse allemande fut confiée aux frères de Saint-Charles Borromée, ceux-ci constatèrent qu'on ne s'y confessait plus depuis trente ans, comme si la réforme protestante avait fini par l'emporter. La même observation vaudrait pour d'autres pays. Le sens du péché va de pair avec celui de la présence de Dieu : en confessant ses fautes, le baptisé appelle le Christ à remplir de sa grâce les manques de sa vie. Les prêtres devraient donc enseigner les voies de la vraie pénitence, ce qui suppose qu'ils se confessent eux-mêmes, ce qui est peut-être loin de constituer la règle générale.

4. *L'homme de culture*

On ne parle plus guère de la vie intellectuelle des prêtres, comme si elle était devenue de moindre importance ou que les impératifs de la mission justifiaient des impasses sur la culture (la question était abordée dans le § 19). Dans une société qui prise si fort la connaissance et la compétence technique, le prêtre risque d'apparaître comme un personnage falot dont la parole, sans grande consistance intellectuelle, manquerait de pertinence. Or, la parole du prêtre n'est pas d'abord la sienne : il prête sa voix à une autre qui n'est rien de moins que celle du Père.

Le prêtre est un prophète. Dès lors, son propos doit être sérieux, crédible et bien documenté. Le même danger de la superficialité et de la répétition morne menace le propos du prêtre qui doit donc se renouveler constamment dans l'étude et la réflexion personnelles, au contact des philosophes et des maîtres de la littérature. On a besoin de prêtres cultivés pour nourrir la raison et la foi des fidèles, surtout dans l'homélie et la catéchèse.

Pourquoi étudier lorsqu'il n'y a plus d'examens, plus de but à atteindre, lorsque des activités ou des nécessités nous pressent ou bien lorsque des personnes exigent que nous leur donnions notre temps libre ? L'étude ne constituerait-elle pas une absence de charité qui nous épargnerait de répondre aux urgences des personnes blessées ? La réponse ne peut être que négative. Si le silence n'est pas prolongé par l'étude, petit à petit, la conscience de ce qui nous arrive s'émousse. Contrairement à ce que beaucoup croient, même les franciscains à l'origine, lorsque certains frères opposaient aux études humilité et pauvreté, on leur répliquait avec autorité que sans l'étude on ne pouvait pas se nourrir de la Parole de Dieu, et que l'on ne pouvait donc pas mener une vie religieuse¹³.

* * *

En guise d'échappée

Le mystère de la vie du prêtre trouve sa fine pointe dans la paternité spirituelle, ce dont ne parle pas *Presbyterorum ordinis*, pas même à propos de l'évêque qui est invité à devenir l'ami et le frère de ses prêtres (§ 7). Le prêtre est appelé à devenir père en un temps où la figure paternelle est devenue la grande absente de la vie sociale contemporaine ; une sociologue n'assurait-elle pas qu'elle était devenue « explétive » ? Il convient donc de réhabiliter dans l'Église le sens de la paternité, d'abord chez l'évêque dont le ministère doit être repensé à cette lumière-là, ensuite chez le prêtre dont la mission implique qu'il devienne un éducateur de la foi et de la morale.

La paternité charnelle est la participation à l'œuvre créatrice ; la paternité spirituelle, participation à l'œuvre éducatrice. Par conséquent, l'expression *paternité spirituelle* signifie simplement, mais il y a là quelque chose de très profond, éducation. Elle correspond avant tout au fait de respecter de manière insigne la présence de Dieu dans l'autre. C'est l'art de faire grandir l'autre jusqu'à son accomplissement total. Le Christ a confié cette mission à l'Église en particulier. Notre paternité est relative à sa maternité.

Mgr Jean-Louis BRUGUÈS, OP

13. M. CAMISASCA, *op. cit.*, p. 87.

La mystique dionysienne de l'union avec Dieu chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin

Comment saint Thomas d'Aquin a-t-il reçu et intégré, dans son enseignement, l'héritage mystique de Denys de l'Aréopage (le « Pseudo-Denys »)? Quelle place la conception dionysienne de l'union avec Dieu occupe-t-elle dans la doctrine théologique de saint Thomas? Vers la fin des années 1240, à Cologne, saint Albert le Grand a rédigé un commentaire complet sur l'œuvre de Denys : quelle influence saint Albert a-t-il exercée sur son disciple qui connaissait bien ce commentaire? Plus simplement encore, comment saint Thomas saisit-il l'union des hommes avec Dieu? Ces questions reçoivent de lumineuses réponses et de profondes explications dans l'ouvrage du frère Bernhard Blankenhorn sur « le mystère de l'union avec Dieu : la mystique dionysienne chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin »¹. Sans négliger la réception antérieure de Denys en Orient et en Occident, cette recherche propose une sorte de « dialogue

à trois » (p. 466) entre Denys, saint Albert et saint Thomas sur la question de l'union avec Dieu. L'auteur y montre *pourquoi* et *comment* saint Albert puis saint Thomas ont reçu et transformé la pensée de Denys concernant l'union de l'homme avec Dieu.

Précisons bien : il ne s'agit pas d'un ouvrage de mystique mais d'une étude concernant la manière de rendre compte, *en théologie*, de l'union mystique avec Dieu. Et disons-le d'emblée : c'est un ouvrage vraiment fondamental dont la lecture est fort exigeante. Le genre académique de cette étude, qui fait appel à de très nombreuses ressources, ne doit cependant pas tromper. L'auteur entend montrer, par une rigoureuse analyse des textes, ce qui constitue le cœur de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'union avec Dieu *pour tous les chrétiens*. C'est pourquoi il nous paraît utile d'en donner une présentation un peu développée.

Ce livre comporte trois parties. La première partie offre un aperçu de l'état actuel de la recherche concernant l'union avec Dieu chez Denys ; elle est constituée de deux chapitres dont le but est d'offrir les éléments requis pour la suite de l'étude. Le premier chapitre (p. 3-29) présente la pensée de Denys concernant l'union avec Dieu, principalement la conception dionysienne des noms divins et de l'agir divin, ainsi que la noétique et l'anthropologie dionysiennes. Le deuxième

1. Bernhard BLANKENHORN, OP, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, "Thomistic Ressourcement Series 4", The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2015, xxxiv + 508 p. Dans son introduction (p. xii), l'auteur explique qu'il emploie les expressions « théologie mystique » (*mystical theology*) et « mystique » ou « mysticisme » (*mysticism*) pour signifier « l'exposé théologique de la plus haute union avec Dieu que l'on peut atteindre ici-bas. Un mystique est celui qui entre dans cette réalité ».

chapitre (p. 30-46) expose les diverses traductions latines ainsi que les principaux commentaires et interprétations de Denys concernant l'union avec Dieu avant sa réception par saint Albert. Outre l'interprétation « cataphatique » (c'est-à-dire soulignant la connaissance positive de Dieu, par opposition à l'« apophatisme ») déjà présente chez certains commentateurs grecs, l'auteur examine le texte latin de Denys que nos auteurs pouvaient lire, un texte latin auquel se mêlaient de nombreuses gloses offrant un Denys en quelque sorte « remanié ». Par exemple, les gloses parisiennes avaient déjà réintroduit, dans la lecture de Denys, l'activité que l'esprit humain exerce dans l'union avec Dieu (union « active »); d'autres interprétations, en particulier celle de Thomas Gallus, avaient promu une lecture « affective » de Denys: Albert puis Thomas n'ont pas été confrontés seulement à des textes de Denys demandant des clarifications, mais aussi à des traditions dionysiennes contrastées.

La recherche propre et originale de ce livre commence avec la deuxième partie, subdivisée en deux chapitres consacrés à Albert le Grand (p. 47-212). Le troisième chapitre (p. 49-121) étudie la synthèse d'Albert le Grand sur l'union avec Dieu avant ses commentaires dionysiens. L'auteur y examine spécialement les données fondamentales d'anthropologie, les missions invisibles des personnes divines, la notion de grâce, la foi et la charité, les dons d'intelligence et de sagesse, la vision eschatologique de Dieu et les noms divins, puisque c'est dans ces contextes qu'apparaît principalement le thème de l'union avec Dieu. On y découvre une synthèse passionnante de

sources augustinienne, aristotélicienne, arabes et dionysienne. Plusieurs explications soulignent l'importance de la théorie albertienne du « flux », une notion dynamique en partie influencée par Denys. L'équilibre entre la connaissance et l'amour est fondé dans la doctrine des missions invisibles des personnes divines, qui constituera un arrière-plan « crucial » du commentaire de saint Albert sur la *Théologie mystique* de Denys. Dans son exposé de la vie surnaturelle, saint Albert modifie notablement la métaphysique néoplatonicienne par l'insertion décisive de la contingence de l'histoire du salut (p. 79). Saint Albert voit en Hiérophante² le « mystique » par excellence et le modèle du don de sagesse, un don proprement cognitif (p. 97). Avec la charité, les dons d'intelligence et de sagesse constituent le sommet de la vie spirituelle (p. 101).

Le quatrième chapitre (p. 122-212) poursuit l'enquête en examinant l'union avec Dieu dans les commentaires dionysiens d'Albert: l'anthropologie, les missions divines, la grâce, les vertus théologiques, l'analogie et l'union elle-même. L'enjeu n'est pas anodin car l'enseignement complexe de saint Albert se trouve au point de départ de deux courants théologiques et spirituels différents: d'une part, celui de saint Thomas et de la tradition thomiste; d'autre part, celui de Maître Eckhart et de la mystique rhénane (p. 467). Nous sommes ici à la source des deux courants théologiques et

2. Dans ses *Noms divins*, Denys présente Hiérophante comme son maître, son illustre précepteur qui « non seulement savait mais pâtissait les choses divines ».

spirituels qui marqueront profondément la tradition dominicaine. Saint Albert transforme le discours dionysien sur la *lumière* en une doctrine latine des missions divines, de la grâce créée et de l'illumination par la foi, cette dernière étant identifiée avec l'extase dionysienne (p. 136). Concernant la connaissance de Dieu, saint Albert modifie l'apophatisme de Denys en posant des noms affirmatifs qui signifient l'essence même de Dieu. Dans notre connaissance de Dieu et notre langage sur Dieu, les négations (qui expriment ce que Dieu n'est pas: Dieu est infini, immuable, etc.) manifestent la transcendance de Dieu et, par suite, les radicales limites de notre connaissance, mais ces négations impliquent l'*affirmation* de perfections divines car « toute négation se fonde sur une affirmation » (p. 197). Cela n'empêche pas saint Albert de reprendre à son compte la nature obscure de la « connaissance par inconnaissance » de Denys, en opposition à l'augustinisme qui dominait la théologie de l'époque: saint Albert attribue constamment aux négations le sommet de l'union avec Dieu par la connaissance, dans le contexte de l'illumination par la foi (p. 204). Surtout, la doctrine de l'image de Dieu (sur l'arrière-plan des missions, de la grâce créée et des vertus) fournit la raison explicite du rejet de la « passivité » de l'homme que Denys affirmait dans l'union avec Dieu (p. 169). En effet, par ses actes surnaturels de connaissance et d'amour de Dieu, l'âme « imite » activement Dieu Trinité. La claire distinction entre la nature et la grâce, l'insistance sur la coopération de l'homme ainsi que la nécessaire médiation de réalités créées exercent ici un rôle déterminant. Pour saint Albert lisant

Denys, « l'extase n'est plus *hors de l'esprit* humain mais *dans l'esprit* humain qui est élevé au-dessus de lui-même » (p. 176). En résumé, l'union mystique n'abolit pas notre connaissance de Dieu par des noms qui le signifient réellement, et cette union ne se termine pas dans le silence. Les négations ne suppriment ni la réalité divine signifiée, ni l'affirmation de noms substantiels concernant Dieu, le contenu intelligible de ces noms divins étant médiatisé par le monde créé et par l'économie du salut (p. 208). Il reste que saint Albert ne perçoit pas le contexte liturgique du propos de Denys (saint Thomas ne le saisira pas davantage). De plus, saint Albert conserve une certaine tendance « élitiste » en proposant une « mystique intellectuelle » qui semble convenir spécialement à des théologiens (p. 450).

La troisième partie, subdivisée en quatre chapitres, est consacrée à Thomas d'Aquin (ch. 5-8, p. 213-441). Bernhard Blankenhorn prend en compte l'ensemble des œuvres de saint Thomas, spécialement ses œuvres de maturité car c'est en elles que se trouvent les développements les plus significatifs sur l'union dionysienne. Le cinquième chapitre (p. 215-248) étudie la synthèse d'Aristote, d'Augustin et de Denys dans l'anthropologie de saint Thomas. Deux premiers « piliers » sont mis en valeur: la claire distinction entre la nature et la grâce (dans la ligne de saint Albert) et la doctrine de l'unicité de la forme substantielle (l'être humain n'a qu'une seule forme substantielle qui est son âme intellectuelle). En raison de son anthropologie et de sa doctrine de la connaissance, saint Thomas écarte la distinction dionysienne entre la « partie passible » et la « partie impassible » de l'intellect (p. 227), tout

comme il omet la fonction essentielle que la mémoire occupait dans la doctrine de saint Augustin concernant notre ascension vers Dieu (p. 233). Saint Thomas poursuit la « trajectoire » inaugurée par l'œuvre de saint Albert à Cologne : il critique certains aspects de la pensée de saint Augustin, il opère une fusion créative de la doctrine aristotélicienne et dionysienne sur la connaissance humaine (notamment concernant le rôle déterminant des médiations), il développe la distinction entre la grâce et la nature et il accorde une place centrale à la doctrine de l'image de Dieu. Saint Thomas puise chez Denys des éléments centraux de sa compréhension de l'homme et de la connaissance humaine, pour élaborer une nouvelle synthèse ; il modifie aussi l'héritage de saint Albert, par exemple lorsqu'il maintient la nécessité du « retour aux phantasmes » (le retour aux images sensibles) dans la connaissance de l'homme pèlerin. La psychologie thomassienne de l'amour comme « proportion » et comme « inclination » porte la marque de Denys. Cela dit, par rapport à Denys comme à saint Augustin, la « théologie mystique » de saint Thomas accorde bien davantage de place aux médiations sensibles et *historiques* (p. 453). En outre, chez saint Thomas, la doctrine de l'image de Dieu en l'homme exclut une totale passivité humaine dans l'union avec Dieu : l'être humain s'unit à Dieu dans la grâce par son activité féconde de connaissance et d'amour de Dieu (« production » d'un verbe dans la connaissance de Dieu, « procession » intérieure d'un élan d'amour vers Dieu). Une métaphysique de l'acte a remplacé la métaphysique dionysienne de l'un. Saint Thomas place la doctrine trinitaire (les missions des

personnes divines) au centre de sa théologie de l'union avec Dieu, préparant ainsi une « mystique » de l'union qui n'est pas réservée à une élite contemplative mais qui concerne *tous les croyants* (p. 248).

Le sixième chapitre (p. 249-295) étudie les éléments de la doctrine de la grâce qui interviennent directement dans l'explication de l'union avec Dieu. Saint Thomas se sépare de Denys par son insistance sur la grâce habituelle créée et sur les dons créés des missions du Fils et de l'Esprit. L'auteur a préalablement établi que la doctrine thomiste de l'union a pour centre les missions trinitaires, leurs effets, les sept dons du Saint-Esprit et la grâce actuelle : c'est un aspect de première importance (p. 259-260). Les missions procurent un type de connaissance qui, d'un côté, n'évince pas les concepts mais qui, de l'autre, n'est pas limitée par le contenu intelligible de ces concepts. D'une part, la doctrine de la grâce actuelle (efficace divine) renforce le rôle de l'action unitive de Dieu lui-même ; d'autre part, la doctrine de la grâce habituelle (causalité formelle) amène à développer l'importance de la collaboration humaine. Saint Thomas « combine » des modes de causalité que Denys tendait à séparer et que saint Albert ne présentait pas de la même façon. L'étude des dons du Saint-Esprit (p. 270-280) montre l'évolution de saint Thomas : dans ses œuvres de maturité, il souligne spécialement la relation que les dons entretiennent avec les vertus théologales, et il observe bien la réceptivité humaine, sans faire cependant de cette réceptivité une passivité. L'étude de la foi et de la charité confirme ces aspects, en montrant l'interaction de l'activité de

connaissance et d'amour. Quant à la vision de Dieu, elle manifeste une fois encore l'activité humaine ainsi que la place d'une médiation créée, à savoir la lumière de gloire.

Le septième chapitre (p. 296-316) expose l'enseignement de Thomas d'Aquin sur les noms divins. L'auteur montre d'abord le lien que l'affirmation de noms divins « substantiels » (noms qui signifient la substance même de Dieu) entretient avec la conception de la « doctrine sacrée » comme procédant de principes issus de la connaissance de Dieu et des bienheureux (p. 299 : ce lien constitue une thèse thomiste originale). Saint Thomas affirme que les bienheureux du ciel voient l'essence même de Dieu, bien que cette essence leur demeure incompréhensible. De manière analogue, dans la triple voie de causalité, de négation et d'éminence, les négations (*remotio*) et notre signification des perfections divines (*significatio*) limitent la portée des concepts tout en permettant de tenir une prédication substantielle affirmative concernant Dieu. L'auteur souligne ici le rapport entre l'activité de *jugement* (plus prononcée chez saint Thomas que chez saint Albert) et la réception sélective de la théorie albertienne concernant la *res significata* et le *modus significandi* (sous l'aspect de la « perfection signifiée », les noms que nous employons s'appliquent proprement à Dieu ; tandis que sous l'aspect du « mode de signifier », lié à notre connaissance des réalités matérielles, ces noms ne peuvent pas s'appliquer proprement à Dieu). Saint Thomas se montre moins apophatique que saint Albert et remodèle profondément la triple voie dionysienne.

Le huitième et dernier chapitre (p. 317-441) constitue le sommet de cette

recherche. Il présente « l'union dionysienne chez Thomas ». Une première section (p. 318-356) étudie l'union avec Dieu « au-delà de l'esprit » (*super mentem* : ὑπὲρ νοῦν) dans le commentaire de saint Thomas sur les *Noms divins*. Saint Thomas y envisage la *Théologie mystique* de Denys comme une œuvre de *sacra doctrina*. L'union *super mentem* est procurée par la foi qui, dépassant la raison, unit à Dieu. Cette connaissance unitive *demeure liée aux concepts et aux images*, c'est-à-dire au monde corporel et surtout à l'enseignement de l'Écriture reçue dans l'Église. La doctrine thomiste de la connaissance au moyen de « formes intelligibles » permet en effet de tenir une union avec Dieu par des « formes » finies qui sont des « similitudes » de l'infini (p. 354), procurant une certaine connaissance *positive* de Dieu. Les négations de l'Aréopagite deviennent ainsi, chez saint Thomas, la nomination des perfections divines par éminence. En quelque sorte, Thomas « remplit » le silence noétique et l'extase de Denys par des *actes humains de connaissance* (p. 338, voir le tableau comparatif à la p. 345). À la suite de saint Albert, saint Thomas maintient que les négations et l'éminence (la connaissance de Dieu comme dépassant infiniment toutes les créatures) incluent une connaissance positive des perfections divines. « Le contenu cognitif de l'union est la connaissance de ce que Dieu n'est pas, ou la connaissance qu'il est bon ou sage d'une manière qui dépasse notre saisie » (p. 352). Ainsi, saint Thomas modifie considérablement le sens dionysien de l'union « au-delà de l'esprit ». En résumé : l'union à Dieu par la foi vive divinise ; quant à l'ascension vers Dieu par les négations, elle est moins

un processus de divinisation qu'un perfectionnement de la connaissance, fondé sur la révélation (reçue par grâce), qui implique une activité humaine cognitive liée aux créatures par voie de négations ou de « rémotions ».

La section suivante (p. 356-383) analyse de manière détaillée les onze textes dans lesquels saint Thomas explique l'affirmation dionysienne de la plus haute « union à Dieu comme (tout à fait) inconnu » (*unimur Deo sicut omnino ignoto, quasi ignoto*). Cette étude, qui n'avait jamais été menée jusqu'à ce jour de manière aussi précise, montre que saint Thomas maintient constamment un élément de connaissance positive et « cataphatique » de Dieu : même les textes les plus « apophatiques » de saint Thomas conservent l'affirmation de la *réalité divine signifiée* ainsi que l'activité de *jugement* concernant « l'excès » de Dieu par rapport à nous. L'auteur en trouve la raison fondamentale dans la théologie thomiste de la révélation (une révélation communicable!), dans sa doctrine de la prophétie (en référence à Moïse), ainsi que dans la métaphysique de l'*esse* qui rend compte de l'intelligibilité de Dieu. « Connaître *quod Deus non est* inclut une connaissance positive des attributs divins » (p. 383).

Ce huitième chapitre s'achève par une étude originale et passionnante du don d'intelligence (p. 383-411) et du don de sagesse (p. 411-437) chez saint Thomas. L'auteur établit tout d'abord que le don d'intelligence (*donum intellectus*, l'un des sept dons du Saint-Esprit) constitue l'une des appropriations les plus significatives de la *Théologie mystique* de Denys par saint Thomas. Par le don d'intelligence, l'Esprit Saint procure une connaissance

affinée de « ce que Dieu n'est pas », écartant les erreurs et purifiant notre esprit des représentations sensibles, de telle sorte que nous puissions saisir plus profondément le contenu positif de la foi. Saint Thomas présente ici une voie de *connaissance infuse* par « rémotions » que ni Denys ni saint Albert n'avaient imaginée. Contrairement à l'interprétation issue de Jean de Saint-Thomas, Bernhard Blankenhorn montre que saint Thomas ne définit pas l'acte du don d'intelligence comme un « jugement par connaturalité » (cela revient au don de sagesse), et que le don d'intelligence ne procure pas une connaissance méta-conceptuelle de Dieu (c'est-à-dire une connaissance qui aurait laissé les concepts derrière elle), car nos plus hauts jugements sur Dieu en ce monde engagent la connaissance de l'excellence de Dieu et de la distance entre Dieu et nous (p. 394, 408-409)³. Il ne s'agit pas d'une « union au-delà des concepts » mais d'une juste et profonde intelligence de la révé-

3. L'étude des textes de saint Thomas, confrontés à ceux de Denys, de saint Albert et de saint Bonaventure, amène l'auteur à saisir les dons de sagesse et d'intelligence d'une manière qui diffère quelque peu de la conception que l'on trouve chez Jacques Maritain et chez le Cardinal Journet (qui se situent, sur ce point, dans la postérité de Jean de Saint-Thomas). L'explication de saint Thomas proposée par Bernhard Blankenhorn nous paraît tout à fait correcte et bien fondée dans les textes. Cela n'enlève rien à la valeur de la tradition représentée par Jacques Maritain et par le Cardinal Journet, mais cette étude nous indique que l'on ne peut pas identifier purement et simplement leur doctrine sur les dons du Saint-Esprit avec la pensée de saint Thomas (voir notamment p. xviii, 360, 394, 408-409, 428 et 430).

lation. « Le Moïse⁴ de saint Thomas continue à contempler Dieu à travers l'Écriture, la Tradition et la création, et non pas sans elles » (p. 461).

Concernant le don de sagesse, Bernhard Blankenhorn montre tout d'abord l'évolution de l'enseignement de saint Thomas. Son *Commentaire des Sentences* propose une compréhension « affective » du don de sagesse. Mais l'explication mûre de Hiérophée qui « souffre » ou « éprouve » les choses divines (*patiens divina*) associe l'inspiration divine et un acte de jugement qui n'exclut pas une doctrine communicable. La *Somme de théologie* mentionne l'aspect proprement cognitif de l'expérience de Hiérophée, lié à la connaturalité que procure la charité habituelle comme inclination vers Dieu aimé. Ici encore, l'auteur souligne que le don de sagesse ne procure pas une saisie ou une expérience de Dieu déliées de l'intelligence et des concepts : bien plutôt, la sagesse juge conformément aux articles de la foi. Autrement dit : par le don de sagesse, l'Esprit Saint aide les croyants à bien « employer » la connaissance obtenue par la foi et à *juger* au moyen de l'inclination de la charité (p. 428-430). Cela confirme non seulement l'inclusion de concepts dans l'acte du don de sagesse, mais aussi la primauté des actes des

4. Suivant une ancienne tradition, déjà développée par saint Grégoire de Nysse, Moïse est le modèle de l'ascension contemplative qui rencontre Dieu dans la « nuée ténébreuse » (pour les références bibliques, principalement au livre de l'Exode, voir p. 372-378). À la suite de Denys, Thomas considère Moïse et Hiérophée comme les exemples de la réalisation des dons d'intelligence et de sagesse (p. xvi).

vertus théologiques (en particulier la foi et la charité) dans la « mystique » de saint Thomas. Ici encore, saint Thomas a modifié Denys. Sa conception des négations et des « rémotions » explique en particulier le refus d'une connaissance *purement* méta-conceptuelle chez Hiérophée (p. 435). De fait, sans un contenu de connaissance lié à des concepts, le Hiérophée de saint Thomas n'aurait rien sur quoi porter un jugement de sagesse ! On observe ici un saisissant contraste de l'enseignement de saint Thomas par rapport à celui de saint Bonaventure pour qui la sagesse, de nature affective, se situe au-delà de la connaissance (p. 436-437).

En conclusion, Bernhard Blankenhorn note que l'originalité de saint Thomas se manifeste spécialement dans son enseignement sur les dons d'intelligence et de sagesse. Saint Thomas propose une doctrine de la « mystique » centrée sur la foi et la charité, accessible à tous les croyants (et non seulement aux évêques, aux moines ou aux théologiens), toujours attachée à l'économie du salut, à la révélation et à sa communication, et toujours liée, d'une manière ou d'une autre, à nos concepts et à notre connaissance des créatures (création), c'est-à-dire une « mystique » attachée aux *méditations créées et historiques* par lesquelles Dieu se donne à être connu. « Sa théologie originale de l'action divine établit une reformulation de la connaissance par les dons qui, davantage que chez Albert et Bonaventure, souligne l'immédiateté de l'action de Dieu, tout en recentrant l'ascension mystique sur l'ensemble de l'économie plutôt que sur un monde intérieur de grâces » (p. 440).

Cette étude fort érudite se ramène en définitive à un résultat très simple et

profond : les principes de la « mystique » exposés par saint Thomas sont une théologie du *Credo*. Croire Dieu, croire à Dieu, et croire en Dieu : *in Deum*. Plus exactement, l'« union avec Dieu » dont saint Thomas rend compte se ramène à la vie de la foi, de l'espérance et de la charité pleinement épanouie par l'activité des dons du Saint-Esprit. On peut s'étonner qu'une telle abondance d'explications soit requise pour aboutir à un résultat si fondamental et, en un sens, si élémentaire. Mais la recherche était précisément requise pour montrer comment cet aspect

fondamental s'exprime dans la théologie de saint Thomas, et de quelle manière cet aspect se trouve au point de départ comme au point d'arrivée de toutes ses explications sur l'union avec Dieu. Il faut souhaiter que Bernhard Blankenhorn reprenne le contenu de cette étude sous la forme d'un ouvrage de « divulgation » (au sens noble que le Cardinal Journet donnait à ce mot), afin d'en mettre la substance à disposition d'un grand nombre de lecteurs.

GILLES EMERY, OP

Bibliographie

THOMAS D'AQUIN, *Question disputée sur la vérité, Question XXIX : La grâce du Christ* (De gratia Christi), Texte latin de l'édition léonine, Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène DELOFFRE, "Bibliothèque des textes philosophiques, nouvelle série", Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2015, 335 p.

L'édition bilingue des questions disputées *De veritate* de saint Thomas d'Aquin dans la collection "Bibliothèque des textes philosophiques" s'est enrichie d'un nouveau volume de très grande valeur. Nous disposons jusqu'ici du texte, introduit et commenté, des questions I (la vérité), IV (le Verbe), V et VI (la providence et la prédestination), X (l'esprit : *mens*), XI (le maître), XII (la prophétie), XV (la raison supérieure et inférieure), XVI (la syndérèse) et XVII (la conscience). Grâce au travail de Sœur Marie-Hélène Deloffre, moniale de l'Abbaye Saint-Michel de Kergonan, nous bénéficions désormais d'une traduction commentée de la vingt-neuvième et dernière question disputée *De veritate*, consacrée à la grâce du Christ. Cet ouvrage offre non seulement une très bonne traduction (p. 149-233 : texte latin avec traduction française en regard) pourvue de riches annotations (p. 235-296), mais également une introduction tout à fait remarquable (p. 9-147).

Rédigée en 1259, cette question disputée sur la grâce du Christ se compose de huit articles que l'on peut répartir en trois groupes (cf. p. 14). Les trois premiers articles traitent la grâce singulière du Christ (y a-t-il une grâce créée dans le Christ, fallait-il une grâce habituelle pour que la

nature humaine fût unie au Verbe dans la personne, et la grâce du Christ est-elle infinie ?). Les deux suivants examinent la grâce capitale du Christ (la grâce capitale convient-elle au Christ selon sa nature humaine, et fallait-il une grâce habituelle dans le Christ pour qu'il fût Tête ?). Enfin, les trois derniers articles considèrent le mérite du Christ (le Christ pouvait-il mériter, pouvait-il mériter pour les autres, et a-t-il pu mériter au premier instant de sa conception ?). L'introduction situe cette question dans l'ensemble des questions disputées *De veritate* et en offre une analyse développée. Le lecteur n'y trouvera pas seulement une explication de la structure et des principaux arguments de chaque article, mais également une présentation de la pensée des auteurs antérieurs à saint Thomas sur le sujet traité, un exposé de la pensée de saint Thomas avant cette question disputée, et une présentation des développements de la pensée de saint Thomas dans ses œuvres postérieures. En réalité, l'introduction de ce volume constitue un véritable traité sur la grâce du Christ chez Thomas d'Aquin.

Pour manifester l'intérêt de cet ouvrage, nous retenons deux exemples parmi les explications offertes dans l'introduction. Premièrement, concernant le rapport de la grâce habituelle sanctifiante et de l'union hypostatique au deuxième article, M.-H. Deloffre présente l'enseignement d'Alexandre de Halès (pour qui la grâce est nécessaire au titre de *medium*, de disposition ou de cause de l'union), celui de saint Bonaventure (selon qui la grâce est un *medium* de convenance pour l'union, une disposition logiquement antérieure à l'union),

puis la position de saint Albert le Grand qui, de son côté, insiste sur l'immédiateté de l'union hypostatique et son antériorité par rapport à quelque grâce que ce soit (p. 26-28). M.-H. Deloffre expose ensuite le premier enseignement de saint Thomas dans son *Scriptum* sur les *Sentences* et dans son neuvième *Quodlibet*: Thomas y adopte la position de saint Albert (la grâce habituelle du Christ est consécutive à l'union); il conserve pourtant l'idée bonaventurienne d'un « *medium* de convenance », non pas au sens d'une cause de l'union mais d'un *medium* qui contribue à la convenance de l'union, c'est-à-dire au sens d'une perfection qui revient à la nature humaine assumée (p. 28-30). Dans notre question disputée, saint Thomas précise le sens de l'expression « grâce d'union » et il affine sa position antérieure sur la « disposition de convenance » (p. 30-31). Dans ses œuvres postérieures, saint Thomas écartera explicitement toute causalité dispositive de la grâce habituelle par rapport à l'union (p. 31-35). Dans la *Somme de théologie*, en particulier, il prendra « les mots *medium*, *mediante* en un sens plus strict : celui d'une cause formelle » et il s'appliquera spécialement à « écarter toute confusion entre grâce habituelle et grâce d'union » (p. 33), c'est-à-dire toute confusion entre, d'une part, l'union à Dieu par la connaissance et l'amour, et, d'autre part, l'union de l'humanité à la divinité dans l'être personnel du Fils de Dieu. Ces explications permettent de saisir la place de notre question dans l'évolution de la pensée de saint Thomas : dans le cadre d'une *disputatio* qui tente de faire droit à la part de vérité de la position adverse, le jeune maître y conserve encore l'idée de disposition, mais « à la différence de Bonaventure et de sa propre position dans le *Scriptum*, il élimine explicitement non seulement toute causalité, mais encore toute nécessité (au sens strict) de la grâce habituelle par rapport à l'union, et il introduit dans sa réfutation l'argument sotériolo-

gique, qui jouera un grand rôle dans la *Somme* » (p. 34-35).

La présentation du cinquième article revient sur ce point : bien que la pensée de saint Thomas soit proche de celle de saint Bonaventure concernant l'identité ou la distinction entre 1° la « grâce d'union » (c'est-à-dire l'union hypostatique envisagée comme une grâce), 2° la « grâce singulière » (c'est-à-dire la grâce personnelle du Christ) et 3° la « grâce capitale » (c'est-à-dire la grâce du Christ comme Tête de l'Église), « les deux théologiens diffèrent radicalement quant à l'ordre de ces grâces, non certes l'ordre chronologique mais l'ordre de nature : pour le docteur séraphique, la grâce singulière est première, elle dispose à l'union et celle-ci à l'effusion de la grâce capitale sur le corps mystique ; pour l'Aquinat, comme pour Albert, la grâce d'union est première, la grâce singulière en est la conséquence et celle-ci à son tour rejaillit du chef sur les membres » (p. 73 ; pour un résumé de la pensée de Bonaventure, voir le tableau à la p. 72).

Venons-en au deuxième exemple : il concerne la grâce capitale qui revient au Christ en tant qu'homme. M.-H. Deloffre présente d'abord la question avec saint Paul et saint Augustin (p. 42-45), puis elle expose la pensée d'auteurs du XII^e siècle (p. 45-46 : Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et Raoul l'Ardent) ainsi que l'enseignement des prédécesseurs de saint Thomas au XIII^e siècle (p. 47-53 : Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, saint Albert et saint Bonaventure). Sur ces bases, l'introduction explique la « découverte incomplètement exploitée » de saint Thomas dans son *Scriptum* sur les *Sentences* (p. 53-58). Cette découverte est celle du caractère instrumental de l'humanité du Christ et des sacrements, que le jeune Thomas limite cependant à une causalité de type dispositif (« causalité instrumentale dispositive »), car il assimile la production

de la grâce à une création ; or seul Dieu crée, et il crée sans instrument à proprement parler. Le *De veritate* constitue un tournant (p. 59-63), car à la vingt-septième question saint Thomas y distingue la justification (le don de la grâce) et la création : « Seules sont proprement créées les réalités substantielles. Les accidents, comme la grâce, ne sont pas proprement créés, mais "concrétés" : ils adviennent à l'existence du fait de la mutation de leur sujet... Dès lors, même si le jeune théologien maintient pour l'heure ses conclusions antérieures, la difficulté centrale qui l'empêchait de reconnaître à l'humanité de Jésus autre chose qu'une causalité dispositive est levée » (p. 59-60). Bien que le vocabulaire de la « disposition » soit encore présent, « la causalité de l'humanité de Jésus dans la collation de la grâce est affirmée de la manière la plus réaliste, physique, et non seulement au sens d'une causalité morale » (p. 61). Dans la vingt-neuvième question, les explications de saint Thomas suggèrent ainsi « une causalité "physique", au sens des Pères grecs » (p. 63). L'évolution postérieure de saint Thomas, qui affinera et précisera sa conception de la causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements, est ensuite bien exposée (p. 63-69 : *Somme contre les Gentils*, *Compendium* de théologie, commentaires sur saint Paul et *Somme de théologie*). Dans l'agir sauveur du Christ, la divinité (cause efficiente principale) se sert de l'humanité assumée (cause efficiente instrumentale) de telle sorte que l'agir humain du Christ concourt *effectivement* à « produire » la grâce, c'est-à-dire à *réaliser* l'effet de salut.

On mesure dès lors l'importance de cette question disputée *De veritate* : « Notre auteur se trouve désormais en possession d'instruments philosophiques plus acérés, qui lui permettent de dépasser largement la problématique du *Scriptum*. Il a, cette fois, saisi tout le parti qu'il pourra tirer de

la notion d'instrument en christologie... Il explique pour la première fois par la causalité instrumentale comment l'humanité du Christ participe à la collation de la grâce, réservée exclusivement à Dieu comme cause principale... Dès lors, même si le jeune maître semble encore limiter le rôle du Christ homme dans le don de la grâce, ou du Saint-Esprit, à une causalité dispositive, ce dernier obstacle, désormais privé de fondements solides, pourra bientôt être franchi » (p. 69).

Les explications concernant le mérite du Christ sont aussi d'un grand intérêt. Signalons en particulier la très intéressante discussion du type de causalité qu'il faut reconnaître au mérite (p. 106-111). Au terme de l'ouvrage, le lecteur trouvera également une note complémentaire sur « la grâce du Christ et le salut des "Pères précédents" » (p. 297-303) : il s'agit du thème de l'*Ecclesia ab Abel*. En vertu du dessein divin, les justes ayant vécu avant le Christ ont reçu la grâce du salut par la foi au Christ à venir ; par cette grâce, ils ont été incorporés au corps mystique du Christ et « c'est pourquoi leur grâce était déjà, d'une certaine manière, christique et christoconformante » (p. 299). Car « de toute éternité, Dieu connaît et veut le mérite du Christ. Rien ne s'oppose à ce qu'il ait accordé la grâce, la charité, l'idonéité à la gloire à certains en considération de ce mérite à venir. Non, répétons-le, qu'il ait été déterminé par ce mérite, mais parce que dans le plan divin ce mérite est ordonné au salut de tous les hommes : dans ce cas encore, Dieu "ne veut pas ceci à cause de cela", mais il "veut que ceci soit en vue de cela" » (p. 301-302).

On l'aura compris : cet ouvrage est bien davantage qu'une traduction de textes. Son intérêt dépasse même la question disputée *De veritate*. Il s'agit en réalité d'un instrument de très grande qualité pour saisir l'enseignement de saint Thomas sur la grâce du Christ et son mérite. Nous ne

doutons pas que ce livre rendra les meilleurs services, non seulement aux étudiants et aux lecteurs de saint Thomas, mais également aux enseignants ayant à exposer la pensée du maître dominicain. En conclusion, nous ne pouvons qu'exprimer notre gratitude à Sœur Marie-Hélène De-loffre pour cet excellent volume.

GILLES EMERY, OP

MAURO GAGLIARDI (ed.), *Il Filioque*, A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014), Atti del Convegno di Studi, Ateneo Pontificio « Regina Apostolorum », Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, 378 p.

Mille ans après l'introduction du *Filioque* dans le Credo de la liturgie de la Messe à Rome (en 1014), les organisateurs de ce colloque ont voulu rappeler l'événement, sa signification et ses conséquences toujours présentes dans le dialogue œcuménique avec les Églises orthodoxes. L'ouvrage se compose de cinq parties traitant successivement l'histoire de l'ajout du *Filioque* au Credo, l'enseignement des Pères de l'Église, la doctrine catholique, l'œcuménisme, puis certains aspects théologiques, liturgiques et moraux.

L'enquête historique (p. 13-73) présente les antécédents de l'insertion de la clause *Filioque* dans le Credo. Outre la mention « et du Fils » au synode perse de Séleucie-Ctésiphon en 410 (p. 16-18), l'insertion dans des symboles de foi revient aux synodes espagnols de Tolède. Cependant, même au VI^e synode de Tolède (en 638) qui comporte la formule latine *Filioque*, le symbole de Nicée-Constantinople et son usage liturgique demeurent inaltérés (p. 23). J. Grohe souligne l'influence des Francs, puis celle de l'empereur Henri II sur le pape Benoît VIII qui amena l'ajout du *Filioque* en 1014. Suivant des témoignages contemporains, il semble d'ailleurs que,

jusqu'au début du XI^e siècle, l'Église de Rome n'avait pas coutume de chanter le Credo durant la célébration de la Messe (p. 37). Présentant le concile de Lyon II en 1274 et celui de Ferrare-Florence en 1438-1439, N. Tanner souligne que l'ajout de la clause *Filioque* concernait « l'Église d'Occident » qui, pour écarter des dérives hétérodoxes occidentales concernant le Fils et l'Esprit, a jugé cet ajout « licite et raisonnable afin d'éclairer la vérité par une nécessité alors pressante ». On peut cependant se demander s'il est exact d'affirmer que « la clause *Filioque* fut toujours comprise comme un ajout pour l'Église occidentale seulement et non pas aussi pour l'Église orthodoxe » (p. 73) car, si tel était le cas, pourquoi l'Église romaine aurait-elle proposé le *Filioque* à des chrétiens orientaux ?

La partie patristique de l'ouvrage (p. 75-164) est très intéressante. Elle montre tout d'abord le profond enracinement de la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque* dans la tradition latine (la doctrine et l'ajout au symbole sont liés mais ces deux aspects ne doivent pas être confondus, car la doctrine est plus profonde). Bien avant saint Augustin, saint Hilaire et saint Ambroise affirment la procession de l'Esprit « du Père et du Fils » dans un propos visant à exclure l'arianisme ; le vocabulaire latin de la « processio » n'est cependant pas identique à l'« ekporese » grecque, et il n'est pas toujours aisé de discerner si les textes patristiques latins antérieurs à Augustin parlent de l'économie (l'envoi de l'Esprit par le Père et le Fils) ou s'ils concernent l'origine éternelle de l'Esprit (son existence personnelle au sein de la Trinité). La formule littérale « *a Patre Filioque procedit* » semble remonter à Fulgence de Ruspe (p. 95-96). Excellent connaisseur de saint Augustin, N. Cipriani montre que, dans une première phase illustrée par le *De fide et symbolo*, Augustin ne s'est pas soucié d'affirmer la procession

de l'Esprit *a Patre et Filio* ; ce souci apparaîtrait plutôt dans une seconde phase qui commence en toute clarté avec le livre IV du *De Trinitate* (p. 107-108), dans le propos de manifester la distinction personnelle du Fils et de l'Esprit (l'Esprit n'est pas engendré). Le principal fondement de la pensée d'Augustin ne réside pas dans une théorie « psychologique » mais bien plutôt dans l'Écriture et dans le rapport que l'économie (la mission de l'Esprit) entretient avec la vie de la Trinité en elle-même (p. 107-114). La doctrine d'Augustin s'enracine dans la tradition latine (Tertullien, l'Ambrosiaster) mais elle semble provenir plus expressément d'un auteur alexandrin, Didyme l'Aveugle, qu'Augustin connaissait. D'où cette conclusion « un peu paradoxale » : « L'évêque d'Hippone, considéré comme le principal auteur de la doctrine latine sur la procession du Saint-Esprit, serait parvenu à sa formulation surtout sous l'influence d'un auteur de langue grecque » (p. 115-116). Concernant les Pères capadociens, C. Moreschini se montre prudent et nuancé. Saint Grégoire de Nazianze souligne bien un rapport d'ordre (*taxis*) de l'Esprit envers le Fils, un rapport qui (pour Grégoire) implique un rôle actif du Fils dans l'origine de l'Esprit, mais non pas au sens donné par les Pères latins. À ce propos, C. Moreschini note très justement que « Grégoire (de Nazianze) n'emploie jamais le terme "monarchia" pour déterminer l'activité du Père seul » : la monarchie revient à toute la Trinité (p. 137-138). Quant à Grégoire de Nysse, souvent invoqué par les Latins pour ses affirmations proches de la tradition occidentale, C. Moreschini note l'interprétation de G. D. Papanagopoulos : pour Grégoire de Nysse, le rapport de l'Esprit au Fils ne concerne pas la constitution hypostatique de l'Esprit (son existence comme personne divine) mais il représente plutôt une « caractéristique (*idion*) qui distingue le Fils de l'Esprit », en tant que seul le Fils est engendré et que l'Esprit lui est consubstantiel (p. 145-

146). Enfin, C. dell'Osso propose une étude très intéressante sur saint Cyrille d'Alexandrie et saint Maxime le Confesseur. Pour Cyrille, le Saint-Esprit procède (*ekporeuetai*) du Père mais il provient (*proeisí*, verbe *proienai*) aussi du Fils : la « provenance » de l'Esprit « à partir du Fils » souligne avant tout la consubstantialité du Fils avec son Père, ainsi que la consubstantialité de l'Esprit avec le Père et le Fils (p. 156-157). Quant à saint Maxime, C. dell'Osso conteste une interprétation courante estimant que Maxime aurait tenté de justifier la conception latine d'une équivalence entre la « procession » (*ekporeuesthai*) de l'Esprit et sa « provenance » (*proienai*). La fameuse *Lettre à Marin* de saint Maxime exprimerait plutôt son accord avec les réserves orientales à l'égard du pape Martin I^{er}, dans une attitude de bienveillance médiatrice entre l'Orient et l'Occident (p. 163-164). Cette suggestion nous paraît conforme aux textes de saint Maxime.

La section théologique de ces *Actes* (p. 165-283) réunit l'exégèse biblique et la réflexion doctrinale. En premier lieu, M. Meruzzi offre une très bonne étude de Jn 15, 26 (« l'Esprit de vérité qui sort du Père » : p. 167-198). Compte tenu de l'unité du Père et du Fils, l'Esprit « sort » ou « jaillit au-dehors » du Père, et il « sort » ou « jaillit au-dehors » du Christ glorieux, le Père demeurant la « source » de l'Esprit (p. 191). En outre, il paraît bien établi que les textes johanniques, au sens littéral, ne considèrent pas l'origine éternelle de l'Esprit mais plutôt l'économie temporelle du salut (p. 196). Puis F. De Feo présente un excellent exposé du *Filioque* dans la théologie occidentale du XII^e siècle (saint Anselme, Rupert de Deutz, Pierre Abélard et Richard de Saint-Victor). On se réjouit de lire dans cette étude que saint Anselme est parvenu à garder un juste équilibre entre « substantialisme » et « personnalisme » (p. 211), sur la base

d'une théologie trinitaire développée autour des notions de substance et de relation. La « métaphysique de l'amour » de Richard de Saint-Victor (p. 229) et son lien avec la procession de l'Esprit *a Patre et Filio* sont très bien exposés. Une belle contribution de G. M. Salvati présente ensuite la doctrine de la procession du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin (p. 231-246) : grâce à « un *Filioque* sans "filioquisme" » (p. 245), saint Thomas a rigoureusement rendu compte des données de la révélation et de la tradition patristique qu'il a reçues (cf. p. 246). La synthèse spéculative proposée par M. Gagliardi (p. 247-283) note très bien la différence des matrices doctrinales de l'Orient et de l'Occident, leurs différences de perspective et de vocabulaire ; l'auteur observe à juste titre que, tandis que la tradition orthodoxe considère que la procession suffit pour distinguer les hypostases en Dieu Trinité, la tradition latine requiert un principe de distinction intérieur aux personnes (un principe qui, chez Thomas d'Aquin, s'identifie aux personnes elles-mêmes saisies comme « relations subsistantes »). On aurait peut-être attendu une réflexion plus approfondie sur les rapports entre « missions » et « processions », car ces rapports ont exercé une influence déterminante dans la tradition latine qui considère les missions comme le reflet ou l'expression, dans le temps, des processions éternelles. La présentation de la tradition latine comme prenant son départ dans l'unité d'essence, à la différence de la tradition orientale qui commencerait par les hypostases ou personnes distinctes (p. 256-259, 268-269), aurait mérité un regard plus critique. On peut s'en convaincre par ces lignes où, au début de son *De Trinitate* (I, IV, 7), saint Augustin explique : « Tous les auteurs que j'ai pu lire, parmi ceux qui ont écrit avant moi sur la divine Trinité et qui sont des interprètes catholiques de l'Écriture sainte, Ancien et Nouveau Testament, se sont proposé ce seul but : montrer, d'après les Écritures, que

le Père, le Fils et le Saint-Esprit attestent, dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance, leur divine unité, et que, par suite, ils ne sont pas trois dieux mais un seul Dieu ». À l'évidence, contrairement à bien des clichés, le propos formulé par saint Augustin part des trois personnes dans l'intention de manifester leur unique divinité.

La partie œcuménique de l'ouvrage (p. 285-321) commence avec un aperçu de la théologie orthodoxe contemporaine, par A. Pacini, qui prête une attention particulière aux positions de Boulgakov et de Lossky puis à divers auteurs plus récents : c'est un utile dossier. Puis N. Bux examine les déclarations et les documents de dialogue. Dans sa conclusion, un peu brutale, N. Bux estime que le véritable obstacle, du côté orthodoxe, réside dans « le refus du primat pétrinien » et dans « l'anticatholicisme » qui lui est lié (p. 321). En regard de l'importante réflexion historique et doctrinale offerte par ce volume, une telle conclusion surprend. Certes, les différences d'ordre ecclésiologique méritent d'être prises en compte. Mais il nous semble que cette conclusion ne fait pas droit à deux aspects fondamentaux : premièrement, la réelle et profonde différence de structure de la doctrine trinitaire issue des Pères cappadociens, par rapport à la tradition latine, qui marque l'Orthodoxie depuis plus de mille cinq cents ans ; deuxièmement, la manière suivant laquelle la tradition byzantine orthodoxe saisit la distinction entre la vie immanente de la Trinité (les hypostases de même essence) et les missions, car la tradition orthodoxe articule ces deux aspects d'une autre façon que la tradition latine ; à cela s'ajoute la distinction entre l'essence divine et les énergies, qui occupe une place de première importance dans la doctrine spirituelle de l'Orthodoxie. Il nous semble que les difficultés proprement trinitaires (*Filioque*, énergies) méritent d'être considérées pour elles-

mêmes. C'est peut-être là, d'ailleurs, l'un des principaux enjeux du dialogue concernant la procession du Saint-Esprit, qu'il faut considérer avec le plus grand sérieux : ce dialogue nous rappelle que la doctrine chrétienne a pour « objet » central *Dieu lui-même*.

À cet égard, la contribution de A. Livi sur les « présupposés philosophiques » des doctrines trinitaires (p. 325-342) nous paraît digne d'un grand intérêt, car elle touche un aspect essentiel : celui du chemin de *notre connaissance* de Dieu Trinité dans la foi (Dieu en lui-même et dans l'économie, l'ordre trinitaire et les processions, etc.). Cette contribution a été placée dans la dernière partie de l'ouvrage, consacrée aux « aspects complémentaires », mais il nous semble qu'elle concerne directement la partie doctrinale spéculative. Enfin, E. McNamara offre une utile présentation des mentions explicites et implicites du *Filioque* dans la liturgie romaine ; de son côté, G. J. Woodall présente certains retentissements de la procession de l'Esprit *a Patre Filioque* dans le domaine de la vie morale et théologique, notamment les rapports entre vérité et amour, ainsi que le don de la filiation par l'Esprit du Christ.

Saint Thomas d'Aquin, qui fut un très ferme défenseur de la doctrine catholique latine concernant la procession du Saint-Esprit, observait que les orientaux reconnaissent bien un « ordre » (*ordo* : *taxis*) entre l'origine de l'Esprit et celle du Fils. Reprenant une formule de Pierre Lombard, il expliquait alors : « Si l'on examine comme il faut ce que disent les Grecs, on trouvera qu'ils diffèrent de nous plus selon les mots que selon le sens » (*De potentia*, q. 10, a. 5). Le principe d'une réflexion féconde nous paraît résider ici : dans le rapport des mots (*verba*) et du sens (*sensus*) des doctrines occidentale et orientale. Si l'on tient compte de la structure interne propre des deux traditions, qu'aujourd'hui la recherche historique et doctrinale nous

permet de mieux connaître, la voie d'un authentique accord œcuménique sur la procession du Saint-Esprit ne peut guère résider dans l'abandon ou le retrait d'une tradition, ni dans une synthèse supérieure des deux traditions, ni seulement dans un accord sur de simples formules, mais plutôt dans l'approfondissement de la convergence de « sens » notée par Thomas d'Aquin et d'autres témoins. Et cet approfondissement requiert que, *de part et d'autre*, les théologiens continuent de travailler avec rigueur à l'intelligence de *chaque* tradition. Le volume édité par M. Gagliardi est un jalon sur ce chemin.

GILLES EMERY, OP

BRUNO CHARMET, *Juifs et chrétiens, partenaires de l'unique alliance – Témoins et passeurs*, Préface de Marguerite Léna, Éditions Parole et Silence – École cathédrale, coll. « Juifs et chrétiens en dialogue », 2015, 289 p.

Bruno Charmet, directeur de l'Amitié Juéo-Chrétienne de France et expert auprès du Service national de l'Église catholique pour les relations avec le judaïsme, rassemble, en les remaniant profondément, plusieurs études parues principalement – mais non exclusivement – dans la revue *Sens*.

Le livre présente une dizaine de figures, non pas isolées mais autour desquelles se tissent relations, rencontres et amitiés aux ramifications nombreuses. En sorte que ce livre – Marguerite Léna le note très justement dans la préface – « témoigne du caractère fondamentalement interpersonnel de la relation entre chrétiens et juifs : il ne s'agit jamais d'un simple débat d'idées ; tout se joue, s'approfondit ou se complexifie dans le milieu vivant et mouvant des rencontres, des amitiés, des incompréhensions surmontées et des intuitions partagées. » (p. 11)

C'est ce que suggère à sa manière le chapitre introductif, consacré à la lecture par Emmanuel Levinas du récit de l'hospitalité d'Abraham, au chapitre 18 de la *Genèse*. « Y aurait-il plus de révélation de Dieu dans l'accueil des passants que dans le tête-à-tête avec l'Éternel ? », demande Levinas (p. 29). « Aller vers les hommes fatigués et les accueillir est plus urgent que d'accueillir le Seigneur ! », dit-il encore (p. 32). Si l'on met entre parenthèses l'alternative ou la gradation (qui n'est peut-être qu'une figure rhétorique) contenue dans la proposition, il est aisé de reconnaître la profondeur de l'intuition qui s'exprime là. Elle se retrouve dans l'enseignement de Jésus, qui assimile le second commandement au premier et qui s'identifie au plus petit d'entre ses frères. Elle traverse toute la tradition spirituelle, tant juive que chrétienne. Elle apporte une lumière singulièrement féconde à quiconque se sent appelé à la « contemplation » et à l'union à Dieu au milieu du monde, où l'on est constamment en relation avec les hommes. Elle trace en tout cas la figure du cheminement des juifs et des chrétiens les uns vers les autres, et en révèle ses véritables dimensions.

Les chapitres suivants présentent tour à tour un portrait du P. Bernard Dupuy, o.p., et de son travail : « Une vie au service d'une juste connaissance du judaïsme » (chapitre 2, p. 51-77 ; cf. *Nova et Vetera*, 2010/1, présentation de son livre *Quarante ans d'études sur Israël*) ; puis une belle évocation de Colette Kessler (chapitre 3, « Dieu caché, Dieu révélé » dans la quête de Colette Kessler et de Saint Ephrem le Syrien, p. 79-96), de son rayonnement discret et profond, de son sens des rencontres (« l'éclair de la rencontre », selon le titre d'un de ses ouvrages), et en particulier de ses rencontres avec plusieurs communautés chrétiennes monastiques. « Il y a là, confiait-elle, un accueil de l'autre, une attention aux gestes qui rappelle la sanctification de la vie quotidienne à

l'intérieur du judaïsme... Leur approfondissement de tout l'être, dans le silence, la vérité, la prière publique et privée, leur permet d'avancer très vite dans la connaissance de l'autre. Les questions fusent moins vite. Mais elles viennent du fond de l'être... J'ai eu là des chocs d'émerveillement. J'ai découvert la densité du silence, la richesse de l'échange dans une ambiance de silence. Dans une vie contemplative, érémitique, viennent beaucoup de questionnements, me semble-t-il, sur le judaïsme et les racines juives. » (Cité, p. 85)

Le très riche chapitre 4 est consacré à Jean-Marie Lustiger (« Quelques rencontres du cardinal Lustiger », p. 97-148), aux rencontres qui ont marqué son itinéraire, mais on y trouve aussi comme des brèches sur ce qui échappe à tout discours.

« *Je ne m'étais pas rendu à Yad Vashem depuis l'été 1973. J'avais alors décidé de passer une journée de jeûne, de méditation et de prière dans le lieu du Mémorial.*

« *Je m'étais assis en retrait. Au bout de quelques heures, le gardien s'est inquiété pour moi. Il s'est approché et m'a dit : "Ne te déssole pas, dit un Kaddish, et rentre chez toi." Et il m'a tendu le texte. J'ai fait ce qu'il m'a dit, remerciant Dieu en moi-même pour ce gardien qui m'avait réconforté, de même que l'ange avait réconforté Élie dans le désert.* » (p. 105)

Le chapitre 5 (« Charles Journet, Jacques Maritain, un long accompagnement du peuple juif à travers leur correspondance ») est une lecture merveilleusement attentive, sur une cinquantaine de pages (p. 149-200), des 6 volumes de la *Correspondance* Journet-Maritain, faite en prenant comme fil conducteur leurs contributions aux relations entre juifs et chrétiens. Ce faisant, ce sont des pages essentielles de cette histoire qui sont abordées, éclairées par les études récentes les mieux documen-

tées et les plus pénétrantes (souvent peu connues ou peu citées). Retenons en passant la remarque conclusive de Bruno Charmet à propos de ces 6 volumes : « L'intérêt de [ces volumes] tient également à la multitude d'annexes, de correspondances à des tiers, de documents multiples éclairant la vie de l'Église sur plus de cinquante ans d'amitié (1920-1973). Il faut lire et méditer ces milliers de pages, en prenant le temps d'en comprendre le contexte, les enjeux, spirituels ou politiques, depuis la condamnation de l'Action Française (1926) et même avant, jusqu'aux années post-conciliaires (1965-1973). C'est, pour les historiens, théologiens et philosophes, une source inépuisable, non seulement d'informations, mais surtout de témoignages émanant de deux grands témoins de l'Église de leur temps qui furent avant tout de grands priants. » (p. 200)

Le chapitre 6 (« Jules Isaac, Maurice Blondel [1941-1948] et Léon Brunschvicg [1941-1942] à Aix-en-Provence ») réunit ces trois personnalités pour « tenter de restituer leurs itinéraires croisés, leurs rencontres plus ou moins régulières », en apportant « le maximum de sources pour analyser les réactions, les perceptions, la compréhension que chacun de ces trois interlocuteurs pouvait avoir en ces "sombres temps" [de la Seconde Guerre mondiale]. » (p. 201)

Le chapitre 7 clôt l'ouvrage en évoquant une figure moins connue sans doute, et qui ne fut pas à proprement parler un « passeur » entre juifs et chrétiens (« Aimé Forest [1898-1983] face au drame d'Oradour-sur-Glane », p. 235-281), « mais, remarque Bruno Charmet, comment aurais-je pu exclure ce dernier de cette chaîne d'amis qui nous font signe à travers le message de leur vie ? Qu'on lise son récit du martyre de ses deux jeunes enfants à Oradour, Dominique et Michel, et l'on ressentira sans doute la marque la plus vive et la plus substantielle de ce qu'est un

témoin, retrouvant l'étymologie même du mot martyre. » (p. 17-18)

Ces fils innombrables ainsi noués forment la trame d'une vaste tapisserie où les destinées singulières et les liens personnels s'inscrivent dans une histoire qu'ils contribuent à orienter et à écrire – et c'est la deuxième dimension, non moins essentielle, de cet ouvrage. Il serait bien impossible d'énumérer toutes les réflexions sur de grandes questions d'ordre historique ou doctrinal qui sont ainsi saisies dans le moment de leur maturation et de leur élaboration, toutes les démarches, toutes les initiatives, tous les débats, tous les gestes posés, qui composent cette tapisserie : depuis l'affrontement à l'antisémitisme dans les années d'entre-deux-guerres jusqu'à la création d'un « Mémorial Lustiger » au monastère d'Abou Gosh en Israël en octobre 2013.

Enfin, ce qui donne à ces rencontres, à ces destinées, toute leur profondeur, et leur capacité d'éclairer et d'animer d'autres existences, c'est leur sens et leurs enjeux théologiques et spirituels. « Pour la plupart des protagonistes de l'ouvrage, écrit Marguerite Léna dans la préface, elles ont été la grande affaire de leur vie. » (p. 13) Et Bruno Charmet confie : « Faire découvrir leurs parcours, leurs combats, leurs souffrances aussi, à quel point ils peuvent transformer une vie, l'éveiller à tout jamais, tel est mon principal souhait. » (p. 17) Les questions soulevées ne peuvent en effet être approchées en vérité que dans la lumière d'une intelligence éclairée par la Révélation de l'histoire du Salut et du Mystère d'Israël.

Mais cela même ne suffit pas. « À la lecture de ces parcours, note encore Marguerite Léna, on pressent en effet qu'il ne suffit pas, pour se tenir en vérité devant le drame de la Shoah, d'un cœur compatissant et d'un solide courage intellectuel. Il faut en recevoir dans sa propre chair la blessure. Il ne suffit pas davantage, pour

déchiffrer le mystère d'Israël dans le dessein de salut de Dieu et en accueillir la promesse, d'une intelligence théologique vigoureuse et ouverte. Il faut en éprouver la grâce dans sa propre chair. C'est, me semble-t-il, à cette profondeur-là que nous conduisent plusieurs des figures évoquées dans l'ouvrage. » (p. 14-15) Ainsi Colette Kessler lorsqu'elle remarque à la fin de sa vie : « La question qu'on doit se poser n'est pas : pourquoi Dieu était-il absent à Auschwitz ? Mais plutôt : pourquoi l'homme était-il absent à Auschwitz ? » (p. 92)

C'est la première question de Dieu à l'homme après le premier péché. Le pape François l'a rappelée au Mémorial de Yad Vashem : « Adam, où es-tu ? ».

MICHEL CAGIN, OSB

Histoire des sciences et des savoirs, Sous la direction de Dominique Pestre, Volume 1. De la Renaissance aux lumières, Tome dirigé par Stéphane van Damme, Paris, Seuil, 2015, 516 p.

Histoire des sciences et des savoirs, Sous la direction de Dominique Pestre, Volume 2. Modernité et globalisation, Tome dirigé par Kapil Raj et H. Otto Sibum, Paris, Seuil, 2015, 468 p.

Histoire des sciences et des savoirs, Sous la direction de Dominique Pestre, Volume 3. Le siècle des technosciences, Tome dirigé par Christophe Bonneuil et Dominique Pestre, Paris, Seuil, 2015, 516 p.

Tenir entre ses mains une nouvelle *Histoire des sciences et des savoirs*, voilà qui fait rêver. Mais, pour bien rêver, il est d'abord nécessaire d'être attentif à la méthodologie qui est mise oeuvre.

Dans l'esprit de son directeur Dominique Pestre, l'originalité profonde de cette histoire « n'est pas tant d'aborder les sciences et savoirs eux-mêmes, dans leur être en quelque sorte intrinsèquement

intellectuel, que de rester le plus possible "en situation", dans l'épaisseur du monde et la variété de ses activités et rencontres ». Ce qui signifie qu'elle fait directement entrer le lecteur dans une dynamique des savoirs scientifiques, de leurs domaines propres comme de leurs pratiques, en reliant constamment les énoncés et les théories qu'ils avancent aux contextes sociaux, économiques, culturels et politiques dans lesquels ils se sont développés.

Ces trois tomes cherchent donc « à caractériser ce qui se dit à chaque époque dans les savoirs et les sciences, mais ils n'entendent pas séparer indûment ces discours de l'analyse des modalités concrètes de leur mise en forme ; ils souhaitent dire précisément les cadres cognitifs qui émergent, mais aussi de quels espaces ils émergent, quelles institutions et quels individus les portent, pourquoi ils s'imposent ou perdent leur statut de vérités intéressantes – comme la manière dont ces savoirs conduisent à des solutions spécifiques, contribuent ou servent de médiateurs actifs à la recomposition des mondes sociaux et naturels » (p. 11).

Enfin, dans chacun des trois tomes, le regroupement des différents chapitres se fait de la même façon selon quatre directions complémentaires l'une de l'autre : les sciences et les savoirs en société, politique et culture ; les champs de science eux-mêmes ; les mondialisations et les modalités de fabrication de soi et des autres ; les sciences comme outils de gouvernement.

Dans l'impossibilité de décrire la richesse de leurs contenus dans le détail, ce qui outrepasserait le cadre d'une recension synthétique, qu'il nous suffise de donner les principales orientations propres à chaque tome, ainsi qu'un survol des thèmes étudiés.

Dépassant l'opposition des deux approches historiographiques devenues

classiques, la première plus attentive à la continuité des sciences médiévales, la seconde plus travaillée par les enjeux nouveaux des sciences contemporaines, les exposés du premier tome, dont le champ s'étend de la Renaissance aux Lumières, tentent de mettre à profit une troisième voie, celle qui consiste « à prendre au sérieux la périodisation, de la Renaissance aux années 1770. En optant pour une historicisation radicale, ce premier tome entend souligner la singularité d'un moment, d'une configuration indécise faite d'espoirs et d'hésitations, au sein de la trajectoire longue des sciences dites modernes » (p. 21).

Cette voie implique par conséquent quatre renoncements et déplacements des questionnements : sur le plan épistémologique, un premier déplacement se fait en renonçant « à une définition *a priori* des frontières entre sciences et savoirs pour lui préférer l'étude des opérations sociales et intellectuelles de démarcation et des circulations des pratiques et objets de recherches ». Un second déplacement, de caractère sociologique, se fait par le renoncement à une histoire sociale fondée sur une approche purement institutionnelle des sciences pour une approche anthropologique de ces pratiques. Le troisième déplacement, matériel, consiste à renoncer à une lecture uniquement fondée sur la production, pour une approche dégageant les phénomènes d'appropriation et de compréhension des savoirs en société. Le quatrième déplacement conduit enfin à prendre en considération les localisations diverses de l'activité savante en mobilisant un jeu d'échelles d'analyse du local au global.

Au fil de pages aussi passionnantes qu'originales, nous découvrons donc sous un nouveau jour les caractéristiques propres des figures savantes, philosophiques et humanistes qui incarnent le développement des recherches dans tous

les domaines dans lesquels elles se sont engagées : physique et mathématique, anatomique et médical, chimique et chirurgical, astronomique et astrologique, naturel et environnemental, géographique et cartographique, politique, commercial et administratif, ethnographique et missiologique. En tous sens va leur envol, la curiosité et les voyages par mer et par terre sont exaltants comme l'émulation, les échanges constants et les publications de plus en plus nombreuses qu'ils suscitent. De l'Europe à l'océan Indien, du Mexique à la Chine, les hommes se découvrent dans leurs fascinantes, et parfois inquiétantes, différences.

Le second tome, intitulé *Modernité et globalisation*, ouvre le lecteur à une autre périodisation non seulement de l'histoire des sciences et des savoirs dont il sera directement question mais, d'une manière plus générale, de l'histoire totale dans laquelle cette histoire des sciences et des savoirs s'inscrit. Pour rendre justice à l'échelle globale des processus mis en branle, disent les préfaciers Kapil Raj et Otto Sibum, il fallait une année inaugurale plus significative que celle de 1789 habituellement retenue, trop liée au destin de la France, même si, symboliquement, elle se veut fondatrice de toutes les autres révolutions.

Le premier événement vraiment planétaire, lequel a impliqué des actions militaires des Philippines au Canada, en passant par l'océan Indien, le Bengale, le Sénégal, le Brésil et l'Argentine, sans oublier l'Europe et la Russie, est celui de la guerre de Sept ans (1756-1763). C'est en effet à partir de 1760 que se fait une reconfiguration massive de territoires et d'alliances entre les différentes puissances mondiales, laquelle prévaudra jusqu'au commencement de la Grande Guerre, en 1914.

Le choix d'une périodisation bornée par deux guerres mondiales veut ainsi rendre justice et faire écho à une double émergence :

celle de l'opposition épistémologique sur un mode belliqueux entre sciences de l'homme et sciences de la nature ; celle aussi de nouveaux domaines d'intérêt tels que l'électricité, la mécanique, la chimie, et de nouvelles valeurs comme la quantification et la précision.

C'est dans cet espace bouleversé que les sciences et les savoirs humains se mesurent les uns avec les autres et s'entrechoquent dans une lutte concurrentielle inconnue jusqu'alors. Est ainsi mis en relief « le rôle central de la machine à vapeur et de la pensée de l'économie politique pour le déploiement d'un modèle explicatif du monde qui fait de l'énergie la notion centrale de la physique, de l'ordre social et des dynamiques de globalisation ».

Sciences de l'air et de la Terre, révolutions microbienne et biologique grandissent au sein des tensions entre nationalisme, impérialisme, internationalisme et capitalisme. L'articulation du scientifique et du technique avec l'ordre politique et économique vise à la production des normes, mesures et dispositifs standardisés que demandent l'État fiscal et les marchés. La pluralité des mondes sociaux induit la science statistique, la démographie et le contrôle croissant des populations. Bref, « le xix^e siècle construit une conception hiérarchique des peuples humains basée sur la capacité de progrès, reléguant les peuples non blancs en bas de l'échelle, légitimant leur domination et leur asservissement – et finalement l'eugénisme » (p. 24). L'engouement de la science et de la puissance qu'elle projette fait naître, avec la conscience d'un terrible déséquilibre, une inquiétude que rien ne pourra plus refouler.

Avec le troisième volume, *Le siècle des technosciences*, nous entrons dans le monde tel que nous le connaissons, dans lequel voisinent le meilleur et le pire, indissociablement, inexorablement. Les différents essais explorent le déploiement

des sciences et des techniques dans tous les milieux, académiques, industriels et militaires, dans les appareils d'État et les organisations internationales, dans le management de l'économie et la gestion des dégâts du progrès, mais encore la masse des savoirs produits dans le corps social, les *think tanks* et les ONG. « Sont aussi au cœur de ce volume les manières de produire ces connaissances, les espaces dans lesquels elles voient le jour, ce qui fait qu'elles prennent la forme qu'elles ont ; mais encore les cités de justice et ontologies qu'elles promeuvent, les outils et dispositifs qu'elles engendrent, les impacts qu'elles ont sur les milieux et les populations du monde entier. »

Double est ici la périodisation proposée : la première concerne les années 1910 à 1970, avec ses grandes mutations scientifiques et techniques, sociales, économiques et géopolitiques ; la seconde, de 1970 à 2010, est davantage caractérisée par les *modes d'innovation* mis en œuvres dans les sciences. Dans la première est étudié ce qu'ont apporté les sciences de laboratoire, la physique fondamentale, l'écologie des écosystèmes quantifiant les flux d'énergie et de matière, l'économie nationale, la biomédecine moléculaire et curative, les sciences sociales structurales. Dans la seconde, les collaborateurs abordent les biotechnologies mathématiques appliquées, les modélisations et moyens de calcul, le pouvoir de l'atome et l'écologie des perturbations, de la résilience et des services écosystémiques, le dispositif global des sciences du système Terre, les marchés comme acteurs économiques centraux. C'est ici également toute la complexité des devoirs d'adaptation qui est en jeu.

En un mot, ce troisième volume conduit le lecteur à comprendre comment la transgression des limites est inéluctablement devenue la norme qui règne dans toutes les technosciences contemporaines. La notion même de « risque » perd sa fonction

d'avertissement, l'obligation de « le courir » se présentant sous une forme scientifique irréfutable, comme la seule voie de sa maîtrise finale.

En conclusion de ces trois volumes, Dominique Pestre propose huit thèses de synthèse tout à fait remarquables, comme autant de médaillons lumineux d'un vitrail d'ensemble cohérent. Chaque article est doté d'une bibliographique spécifique incitant le lecteur à combler son intérêt par d'autres lectures. Soulignons enfin l'utilité des documents photographiés et des explications qui les accompagnent, des index des Auteurs et Organisations scientifiques cités. Conçue pour être accessible à un large public, tout en exigeant du lecteur une attention soutenue par la précision des explications, argumentations et développements donnés, cette *Histoire des sciences et des savoirs* est une réussite et une référence désormais incontournable.

JEAN BOREL

FRANÇOIS GEORGEON, NICOLAS VATIN, GILLES VEINSTEIN (éd.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015, 1334 p.

Ce *Dictionnaire de l'Empire ottoman* vient à son heure. En effet, les questions que posent les crises qui ont secoué les Balkans et bouleversent aujourd'hui le Moyen-Orient, et celle de l'entrée de la Turquie au sein de l'Union européenne suscitent dans le grand public non seulement de la curiosité, mais également une inquiétude croissante.

Par la collaboration féconde de plus de cent soixante-dix spécialistes de renommée internationale, les articles de ce dictionnaire permettront non pas tant de résoudre ces questions délicates que de mieux les poser. Les éclairages remarquables qu'ils donnent sur l'histoire politique et institutionnelle, économique et culturelle,

ainsi que sur l'histoire passionnante et féconde des mentalités et des représentations qui ont fait la richesse de l'Empire ottoman à son apogée, sont autant de points de repères nécessaires pour en acquérir une vision à la fois globale et nuancée.

« Cet Empire, disent-ils, avait à sa tête une dynastie musulmane, aussi plus d'une notice vise-t-elle à éclairer le lecteur sur des notions fondamentales de l'islam, toujours dans le souci de présenter la réalité concrète qui était la leur dans le contexte proprement ottoman. Cependant, l'Empire ottoman, qui s'est étendu sur trois continents aux portes de l'Europe du début du xiv^e au début du xx^e siècle, ne peut pas se réduire à cette étroite définition : c'est pourquoi le lecteur y trouvera des notices sur les nombreuses communautés religieuses, culturelles et linguistiques qui composaient la population des « territoires bien gardés » de la « maison d'Osman ».

Chaque article est accompagné d'une brève bibliographie d'ouvrages essentiels, offrant à ceux qui le désirent quelques orientations de lecture.

JEAN BOREL

ANTOINE ROULLET, *Corps et pénitence, Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)* (Bibliothèque de la Casa De Velazquez 63), Madrid, Casa De Velazquez, 2015, 337 p.

Jusqu'à quels degrés d'ingéniosité contre-nature, d'ascétisme implacable et d'inconcevables horreurs les macérations, pénitences, mortifications et autoflagellations ont-elles été poussées dans l'âge baroque, entre 1560 et 1640, par les carmélites déchaussées espagnoles pour briser le corps de péché en vue de l'*imitatio Christi* et de l'union avec Dieu ? Telle est

la question et le sujet de cette remarquable et fascinante recherche qu'Antoine Roulet, sous la direction de Denis Crouzet, a pu mener dans le cadre de l'Institut madrilène Casa De Velazquez, bénéficiant par son intermédiaire de la possibilité de consulter les sources manuscrites les plus originales et les plus variées.

Que l'Auteur soit tout de suite félicité pour la probité intellectuelle, la profondeur et le respect qui sont en amont de toutes les analyses qu'il entreprend pour tenter de comprendre aussi positivement que possible, même si c'est parfois difficile, le comment et le pourquoi de telles pratiques, sans pour autant vouloir chercher à leur trouver une légitimité quelconque, même historique.

Dès les premières pages, en effet nous évoluons dans une ambiance religieuse et ascétique absolument à l'inverse de celle du bien-être corporel et spirituel dans laquelle nous baignons, et qui nous semble aussi normale que naturelle. Comme l'explique Antoine Roulet, l'ordre, réformé à partir de 1562 par Thérèse d'Avila, a acquis une grande réputation d'austérité, malgré le discours modéré de sa réformatrice, mais peu en rapport, en définitive, avec ses propres pratiques pénitentielles, lesquelles ne peuvent être dissociées des évolutions de la société du temps. Tributaires de la violence des débats théologiques et tensions eschatologiques, comme des pratiques médicales et soins du corps de l'époque, du spectacle judiciaire, des jeux et de l'art militaire, ces ascèses s'enracinent avant tout, et depuis longtemps, dans une littérature et une tradition hagiographique qui constituent l'arrière-fond commun de toute vision traditionnelle et quête héroïque de la sainteté. La violence que les religieuses s'infligent est en effet dévotionnelle, et n'a d'autre but que de vouloir mettre en correspondance la souffrance et la mortification que l'on veut s'infliger avec la nature des fautes envisagées, et leur expiation en vue du salut.

Et l'Auteur de montrer de surcroît que « les excès auxquels elles se sont livrées ont également été à la démesure de leurs angoisses personnelles. Pour cette raison, dit-il, il faut se garder d'en donner une explication trop rassurante, englobante, lisse, complète et tempérée, et prendre au sérieux le défi qu'elles semblent lancer à tout entendement, la rhétorique de l'extraordinaire et de l'incommensurable qui, dans l'hagiographie, est un signe de l'irruption de Dieu et de l'urgence des temps. Le combat personnel de chaque religieuse pour son propre salut est d'emblée un combat métaphysique dont l'enjeu n'est pas moins que l'ordre du monde en son entier, vacillant sous les assauts des hérétiques et des démons sous le poids des péchés collectifs. Le travail du corps se conçoit désormais comme un travail de mise en ordre du monde, contre l'écoulement du temps vers la corruption et la porosité de l'espace, qui s'accélèrent sous l'effet du péché » (p. 284).

Au fil de pages prénantes de sens et d'intensité parfois insoutenable, Antoine Roulet nous confronte à une forme de pensée, de désir, de sensibilité religieuse dont la « norme » est continuellement « hors norme », la démesure sa seule mesure, l'excès son exigence impitoyable et sans limite, l'extravagance sa loi ; car si cette mise en ordre du monde doit se faire à travers le labourage d'épines destiné à régénérer le corps, l'insensibilité acquise par la peau tannée et noircie par les coups de fouet, la déféminisation du corps, l'amaigrissement et le rejet des nourritures, l'inhalation des immondices les plus puantes, l'absorption des pus des malades de toutes sortes dont elles s'oignent les mains et le visage, nous voici totalement bouleversés et comme transportés dans une irrationalité sans repères.

Quant aux cilices de crin que les religieuses utilisaient pour revêtir leur corps, l'Auteur met en lumière le rapport

qu'ils entretiennent avec le corps bestial qu'elles se devaient de soumettre à la raison. Bien que restant caché, « le cilice ne fait que rendre visible sur le corps l'état d'une âme ; il est caractéristique d'une violence qui expulse les vices intérieurs vers l'extérieur. Cette manifestation du péché fait de l'état du corps un lieu dynamique qui expulse le péché en le renvoyant vers l'extérieur pour mettre en scène la rédemption de l'âme » (p. 237s).

Mais ce n'est pas tout. Ce que l'Auteur nous fait comprendre, à notre plus grand étonnement, et c'est le moins que l'on puisse dire, c'est que la communauté religieuse en tant que telle se construit alors comme une compensation aux exigences de la règle, souvent contre la règle même, par un accroissement voulu et réfléchi des mortifications : « il faut mettre son corps en jeu pour saisir et dominer les enjeux de la vie conventuelle. De cette capacité à appréhender la norme pour mieux la dominer dépend la capacité de chaque religieuse à présenter un corps conforme aux attentes des autres, une visibilité du corps mortifié, dissimulé par discrétion et humilité, d'autant plus dur à cacher que la mortification était violente », jusqu'au sang répandu, repérable seulement dans les traces laissées sur le sol ou les parois des cellules. Il y a là une dynamique sans limite de trois regards interdépendants, celui de chaque religieuse sur elle-même, celui qu'elle attend de ses sœurs en souffrance et celui de Dieu qu'elle projette et veut susciter.

Dans l'impossibilité de donner un aperçu de toute la richesse démonstrative, narrative et argumentative de cette étude d'herméneutique spirituelle, qu'il nous suffise de dire qu'Antoine Roulet nous donne là de quoi réfléchir sans fin sur les ressorts absolument inouïs, qu'ils soient de l'ordre des fantasmes ou de l'héroïsme, dont les hommes ont été, et seront toujours capables lorsqu'il s'agit de faute et d'expiation, de salut et de pureté retrouvée,

de combats et de victoires sur le démoniaque, du désir légitime ou non d'une participation sensible et/ou imaginaire aux douleurs et aux souffrances du Christ dans sa Passion.

Une impressionnante bibliographie des sources et ouvrages consultés conduira les lecteurs qui le désirent à poursuivre leur recherche sur l'un ou l'autre des thèmes étudiés.

JEAN BOREL

LAURENCE BRUGGER, *Poitou roman*, Éditions Zodiaque, 2015, 395 p.

Créée par la communauté monastique de la Pierre-qui-Vire, en 1954, sous les directions de Dom Matthieu Collin et Dom Angelico Surchamp, la collection « La Nuit des Temps » des éditions Zodiaque a vu naître jusqu'en 1999 quatre-vingt-dix-huit volumes qui ont enrichi de manière originale et unique les connaissances que nous pouvions avoir jusqu'alors de l'histoire des églises romanes édifiées sur terre européenne.

Depuis une année, l'éditeur Stéphane Bachès a décidé de reprendre le flambeau à nouveaux frais, et de redonner vie à cette entreprise devenue mythique. Comme le dit Guy Lobrichon en liminaire du premier volume paru « *Bourgogne romane* », l'audace de l'éditeur a été de vouloir « instiller dans le moule primitif le souffle de la nouveauté. La nouvelle collection va en effet proposer plus que des mises à jour, inévitables mais frustrantes. Elle entend s'ériger sur les acquis impressionnants de l'archéologie et de l'histoire de l'art, et en faire l'ornement d'une relecture très contemporaine de l'histoire, consciemment globale, ouverte aux vents soulevés par les questions nouvelles ».

Avec son talent de médiéviste reconnue pour l'excellence de ses travaux sur la cathédrale de Bourges, Laurence Brugger

met à nouveau dans les mains du grand public un ouvrage qui fait rêver sur le génie, la beauté et la puissance spirituelle de l'art roman, tel qu'il s'est fait jour en terre poitevine. Renouant avec la première édition parue en 1957, cette complète refonte de *Poitou roman* recouvre à nouveau l'ensemble des monuments de l'ancien diocèse de Poitiers en réunissant en un tout Haut-Poitou et Bas-Poitou : « et ceci, d'autant plus que les comtes de Poitiers, devenus également ducs d'Aquitaine en 951, ont toujours cherché à réunir à leurs états cette "Vendée" qui, par le fait des invasions normandes, avait partiellement échappé à leur juridiction » (p. 15).

Le volume se compose de deux parties : dans la première, Laurence Brugger tente de déterminer en quelques *Survols thématiques* les constantes et caractères propres de l'architecture romane en Poitou, et fait une description aussi

précise que possible des monuments en ruine ou « préromans », ainsi que des principaux monuments du XI^e siècle. La deuxième partie offre au lecteur sept magnifiques itinéraires autour de Poitiers, Chauvigny, Saint-Jouin-de-Marnes, Melle et Saint-Pierre d'Aulnay, Civray, Niort et la Roche-sur-Yon, au cours desquels sont visités l'ensemble des édifices conservés, lesquels ont fait du Poitou une terre d'élection pour le développement et le rayonnement de l'art roman.

En garantissant l'héritage photographique du noir et blanc des illustrations, identité visuelle de la collection depuis sa création, en ajoutant un index des sites, une bibliographie générale et une bibliographie par monument, Laurence Brugger fait de ce volume une réussite et une référence désormais incontournable.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Muriel Motllo – Sainte-Marie-la-Mer



Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	48.00
Autres pays	€	50.00

o de soutien

CHF	75.00 (à partir de)
€	60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de :

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à : Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE